



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE COMUNICAÇÃO E EXPRESSÃO – CCE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LINGUÍSTICA – PPGL

Kátia Linhaus de Oliveira

**OS DISPOSITIVOS DA CAPOEIRA: ENTRE O CUIDADO DE SI E OS DISCURSOS
DO ESPORTE**

Florianópolis
2020

Kátia Linhaus de Oliveira

**OS DISPOSITIVOS DA CAPOEIRA: ENTRE O CUIDADO DE SI E OS
DISCURSOS DO ESPORTE**

Dissertação submetida ao Programa de Pós-
Graduação em Linguística da Universidade
Federal de Santa Catarina para a obtenção do
título de mestra em Linguística.
Orientador: Prof. Atilio Butturi Junior Dr.

Florianópolis

2020

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Linhaus de Oliveira, Kátia

Os dispositivos da capoeira : entre o cuidado de si e os discursos do esporte / Kátia Linhaus de Oliveira ; orientador, Atilio Butturi Junior, 2020.
180 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Comunicação e Expressão, Programa de Pós Graduação em Linguística, Florianópolis, 2020.

Inclui referências.

1. Linguística. 2. capoeira. 3. análise do discurso. 4. estética da existência. 5. esporte. I. Butturi Junior, Atilio . II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Linguística. III. Título.

Kátia Linhaus de Oliveira

Os dispositivos da capoeira: entre o cuidado de si e os discursos do esporte

O presente trabalho em nível de mestrado foi avaliado e aprovado por banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof. Atilio Butturi Junior, Dr.

Orientador

Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

Prof.^a Cristine Görski Severo, Dr.^a

Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

Prof. Luís Vitor Castro Júnior, Dr. (videoconferência)

Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS)

Certificamos que esta é a **versão original e final** do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de mestre em Linguística.

Coordenação do Programa

Prof. Atilio Butturi Junior, Dr.

Orientador(a)

Florianópolis, 2020

Para meus amores Valter e Vitória.

AGRADECIMENTOS

Aos mestres que me concederam as entrevistas e tornaram possível a realização desta pesquisa. Meus agradecimentos ao mestre Cavalo, ao mestre Esquilo, ao mestre Rato de Praia, ao mestre Pop e ao mestre Serpente, pela generosidade de compartilhar comigo suas ideias e experiências pessoais.

“Ao meu mestre, muito obrigada, pela capoeira eu poder jogar...” A capoeira foi uma “paixão à primeira vista”, mas quem me ensinou a amar essa arte e a querer aprender os “segredos da malícia” foi você, mestre Serpente.

Ao IFC (Instituto Federal Catarinense), em especial, à reitora Sônia e ao meu chefe Fernando Garbuio, pró-reitor de Extensão, que autorizaram o afastamento das minhas atividades laborais para eu pudesse me dedicar integralmente ao mestrado.

Aos professores Cristine Görski Severo e Luís Vítor de Castro Júnior, integrantes da banca, por seus questionamentos e relevantes sugestões que contribuíram na elaboração final deste trabalho.

Ao meu orientador, professor Atilio, por sua presença (sempre), generosidade, entusiasmo e competência. Conhecer os caminhos da análise do discurso e dos estudos foucaultianos pelas suas mãos é um privilégio.

Às minhas lindas amigas Irene, Letícia e Renata, girassóis na minha vida, presenças que tornam a vida mais bonita e divertida.

À minha linda filha, Vitória, por sua presença forte e doce, com quem aprendo todos os dias. Sempre tão carinhosa e grande companheira, foi responsável pela edição caprichada dos vídeos. Observadora e detalhista, ela me ajudou muito em algumas entrevistas, assim como me fez falta, quando não pôde estar presente.

Ao meu amor, que de baiano já está meio “baiúcho”, pelas conversas e pelo chimarrão de todos os dias. Assuntos nunca nos faltam. Por todo o apoio e o incentivo de sempre buscar o que me faz feliz. Pela paciência e compreensão nos momentos em que a dissertação parecia ocupar mais espaços da minha vida do que deveria.

Ao meu pai e à minha mãe, Nelson e Evanice, pelo amor incondicional. Às minhas irmãs, Karin e Kelly, e ao meu irmão, Charles, que dão sentido ao termo família e que, embora permeada de singularidades e diferenças, tem um lugar de amor e de pertencimento em meu coração.

À capoeira, essa arte que me fez olhar para o mundo e para mim mesma de um outro modo. Enquanto eu imaginava bravura e liberdade, chamaram-me Cinderela. Sentidos estabelecidos na ambiguidade. Um mundo inteiro de afetos e aprendizados submetidos aos caprichos do tempo, às rodas de capoeira, às vivências e ao compartilhamento.

Minhas emoções e sentimentos não cabem em palavras de agradecimento. Ainda estou em dívida e tentarei fazer melhor pessoalmente, mas quero deixar a todos o meu imenso carinho e muito obrigada!

“Eu não posso ser maior que a capoeira.”

Mestre Serpente

RESUMO

Este trabalho tem por objetivo investigar os discursos sobre a capoeira no sul do Brasil, constituídos na modalidade de um jogo agonístico e ambíguo entre enunciados de esportivização e enunciados da ordem de um cuidado de si. Para tanto, parte de uma análise de documentos e de uma série de cinco entrevistas realizadas com mestres capoeiristas que atuam em Santa Catarina. Trata-se de pensar uma relação complexa entre o governo de si mesmo (o cuidado de si) e a governamentalização neoliberal, seguindo as discussões de Michel Foucault. Defendo que esse jogo discursivo materializa, em suas memórias e em seus discursos, por um lado, as narrativas de luta, de práticas culturais e de práticas de liberdade e, por outro, dispositivos que objetivam organizar e normatizar a prática da capoeira, tal como projetos de lei que tramitam na Câmara e no Senado, as ações do sistema CREF/CONFED, bem como o movimento de salvaguarda da capoeira coordenado pelo Iphan. Para defender a hipótese desse jogo, o trabalho se organizou em três etapas: análise bibliográfica, análise de documentos e entrevistas abertas com mestres de capoeira dos municípios de Blumenau e Florianópolis. O objetivo foi refletir sobre o cenário do qual a capoeira e seus praticantes fazem parte, para, em conjunto, auxiliar na problematização de como se dá a constituição desse sujeito capoeirista e no entrelaçamento dos discursos sobre a capoeira e suas formas de resistência e invenção. De caráter qualitativo, a pesquisa está amparada na arqueogenealogia foucaultiana, passando por um breve levantamento sobre a história da capoeira e, além disso, traz à tona algumas leituras acerca do nacionalismo e do racismo a partir de um recorte dos estudos decoloniais. As entrevistas com os mestres mobilizaram a análise de quatro principais enunciados: da esportivização, da patrimonialização, da cultura oral *versus* cultura escrita e, por fim, da ancestralidade e resistência. A partir da análise de documentos e das entrevistas, pode-se concluir que ainda que esporte, cuidado de si e cultura façam parte do jogo que ora descrevo, seja por práticas, seja por discursos, a capoeira acaba por se realizar nos interstícios e na modalidade de uma produção que solicita o corpo e a liberdade materializados nas falas dos mestres.

Palavras-chave: Discursos da capoeira. Estética da existência. Esporte.

ABSTRACT

This study seeks to investigate the discourses about capoeira in southern Brazil, constituted in the modality of an agonistic and ambiguous game upon sportivization utterances and utterances from the order of self-care. Therefore, this research departs from document analysis and a series of five interviews, conducted with capoeirista masters who work in Santa Catarina. It is a question of thinking about a complex relationship between self-government (self-care) and neoliberal governmentalization, according to Michel Foucault's discussions. I argue that this discursive game materializes in the capoeira masters' memories and speeches, on the one hand, the narratives of struggle, cultural practices and freedom practices, and, on the other hand, devices that aim to organize and standardize capoeira practice, such as the bills that have been under evaluation in chambers of deputies and Senate, the actions of the CREF / CONFEF system, as well as the capoeira safeguard movement coordinated by Iphan. To defend the hypothesis of this game, this study has been organized in three stages: bibliographic analysis, document analysis and open interviews with capoeira masters from Blumenau and Florianópolis, whose objective was to reflect on the scenario in which capoeira and its practitioners are part of, to jointly assist in the problematization of how this capoeirista subject is constituted and in the intertwining of discourses about capoeira and its forms of resistance and invention. Anchored in the assumptions of qualitative research, this study is supported by foucauldian archeogenealogy, going through a brief survey about capoeira history; in addition, it brings to light some readings about nationalism and racism, withing the frame of decolonial studies. The interviews with capoeirista masters have mobilized the analysis of four main utterances: sportivization, patrimonialization, oral culture versus written culture and, finally, ancestry and resistance. From the analysis of documents and interviews, one can come to the conclusion that although sport, self-care and culture are part of the game as I describe in this research, either through practices or discourses, capoeira ends up producing itself in the interstices and in the modality of a production that requires body and freedom, as materialized in the masters' speeches.

Keywords: Capoeira speeches. Aesthetics of existence. Sport.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	13
1.1	DELINEAMENTO METODOLÓGICO DA PESQUISA	17
1.2	PERCURSO E REFERÊNCIAS DE PESQUISA	20
2	CAPOEIRA CUIDADO, CAPOEIRA ESPORTE	27
2.1	OS DISPOSITIVOS NA PRODUÇÃO DO SUJEITO DA CAPOEIRA	27
2.2	OS DISPOSITIVOS DA CAPOEIRA.....	32
2.2.1	O dispositivo da patrimonialização e salvaguarda – Iphan e Unesco	32
2.2.2	As frentes pró-capoeira/esporte	34
2.3	O(S) SUJEITO(S) DA(S) CAPOEIRA(S).....	39
2.4	OCUPANDO-SE DE SI E DOS OUTROS: diálogo atravessado pelo corpo	41
2.5	CAPOEIRA COMO ESTÉTICA DA VIDA	46
3	A INVENÇÃO DA CAPOEIRA	53
3.1	DOS DESOCUPADOS E DA POLÍTICA	54
3.2	CAPOEIRA ANGOLA E REGIONAL: A INVENÇÃO COMO ESTRATÉGIA À CRIMINALIZAÇÃO.....	60
3.3	CAPOEIRA CONTEMPORÂNEA.....	66
4	NO UNIVERSO DA CAPOEIRA	71
4.1	DOS PRINCÍPIOS DA ANCESTRALIDADE E SUA MATERIALIZAÇÃO NO CORPO-CAPOEIRA	72
4.2	DA CONDIÇÃO DE MESTRE E DAS RODAS DE CAPOEIRA.....	74
5	A CAPOEIRA EM SANTA CATARINA E SUAS INFLUÊNCIAS	79
5.1	OS MESTRES ENTREVISTADOS.....	79
5.1.1	O contexto da capoeira em Santa Catarina e das cidades de origem dos mestres 80	
5.2	OS FILHOS DOS BAMBAS	82
5.3	O CAMINHO ATÉ O ARUANDÊ	87

5.4	AS ENTREVISTAS	90
6	O JOGO DA CAPOEIRA E A CAPOEIRA EM JOGO.....	93
6.1	ENUNCIADOS DE ESPORTIZAÇÃO	93
6.1.1	O arquivo documental.....	94
6.1.2	AS VOZES DOS MESTRES I.....	108
6.2	ENUNCIADOS DE PATRIMONIALIZAÇÃO (Iphan).....	116
6.2.1	As vozes dos mestres II	119
6.3	ENUNCIADOS DE CULTURA ORAL <i>VERSUS</i> CULTURA ESCRITA.....	127
6.3.1	As vozes dos mestres III.....	131
6.4	ENUNCIADOS DE ANCESTRALIDADE E RESISTÊNCIA.....	138
6.4.1	As vozes dos mestres IV	144
6.4.2	Capoeira me chama... ..	152
6.5	Adeus, adeus... boa viagem... eu vou me embora... ..	160
7	Enfim, o que é a capoeira? Considerações finais.....	163
	REFERÊNCIAS.....	169

1 INTRODUÇÃO

“Nossa! Eu nunca imaginei que você fizesse capoeira!” Costumo ouvir essa frase quando alguém fica sabendo que fiz capoeira durante alguns anos. Apesar de ter diminuído a frequência, ainda participo dos treinos. Sou moradora de Blumenau há mais de 20 anos e tenho as características típicas de uma descendente das etnias dos imigrantes que povoaram o sul do país. Com pele e olhos claros – o que me parece determinante para esse julgamento – também sou comum e discreta quanto ao modo de vestir e ao comportamento. Parece que não me enquadro no estereótipo identitário comumente atribuído aos capoeiristas. Embora a capoeira seja uma manifestação cultural e artística amplamente difundida em todo o Brasil e praticada em mais de 160 países, que abriga, em suas várias dimensões, um misto de dança, luta, jogo e canto, ainda podemos falar de uma modalidade de sujeito capoeirista que povoa o imaginário popular.

Hoje, após alguns anos de convívio com a capoeira, a primeira palavra que me vem à cabeça, para descrever essa prática, é liberdade. Justamente aquilo que sempre desejei a partir da minha adolescência. O motivo desse desejo tem uma relação estreita com o fato de eu ter nascido em uma família de cultura alemã predominante e fortemente ligada à religiosidade, em especial, pelo fato de meu pai ter sido pastor da Igreja Luterana. A cultura alemã e a família religiosa já são indicativos (talvez, também estereótipos) de que minha educação aconteceu dentro de uma certa rigidez de costumes e normas. Mas ainda havia o fato de eu ser filha de pastor. Os membros de uma igreja esperam que o pastor e sua família sejam exemplo de conduta. Mesmo que meus pais quisessem apenas educar seus filhos do mesmo modo que os outros pais o fariam, sempre houve cobrança da comunidade (ainda que não explícita) de um certo rigor e exemplo de comportamento. Não é necessário me alongar muito para dizer que eu deveria ser uma menina educada, bem-comportada, religiosa e, de preferência, não muito agitada ou travessa. É claro que, quando chegou a adolescência, o que eu desejava era liberdade.

Quando eu conheci a capoeira¹, o que mais me chamou a atenção foi justamente a história dos negros em busca da liberdade durante a escravidão, por meio da utilização da

¹ Meu interesse pela capoeira veio ao assistir às minhas primeiras rodas, quando ainda morava em São Leopoldo (RS). Naquela época não pude treinar porque meus horários não eram compatíveis com os dias de aula de capoeira. Faço aqui um parêntese. O texto em itálico é a minha primeira versão escrita para este trabalho ao relembrar os acontecimentos. Porém, para minha surpresa, algumas semanas depois de escrito o texto, lembrei exatamente o motivo exato pelo qual, na época, não iniciei na capoeira: fui conhecer o espaço onde aconteciam as aulas e me deparei com um local escuro, bastante simples, mais parecido com um galpão, onde só me receberam rapazes. Ao que parece, não considerei adequado uma menina frequentar aquele espaço. Só no ano de 1995, quando me mudei para Blumenau e pouco tempo depois de chegar à cidade, descobri um grupo de capoeira que dava aulas no prédio da antiga prefeitura, onde fiz a minha matrícula. Foi aí que conheci meu

capoeira como defesa, arma e possibilidade de resistência. Falcão (2004), em sua tese de doutoramento, discorre sobre esse discurso que alimenta o que ele chama de “imaginário mitológico dos capoeiras”, segundo o qual a capoeira é uma luta criada no Brasil pelo negro oprimido, com o objetivo de lutar contra o branco opressor. Segundo o autor, esse universo mitológico seria baseado na tradição oral e composto por muitas verdades tidas como incontestáveis, porém sem comprovação histórica. Falcão não contesta o fato de que a capoeira seja uma manifestação que tem marcas profundas da cultura negro-africana. Porém, aponta que, a partir dos primeiros registros de que se tem notícia, “[...] os estudos históricos afirmam ser a capoeira um fenômeno tipicamente urbano e, desde o início do século XIX, muitos estrangeiros de famílias ‘boas’ e ‘más’ contribuíram para a sua consolidação como prática pluriétnica [...]” (FALCÃO, 2004, p. 23). Ou seja, não era uma prática exclusiva dos negros escravizados ou forros, mas também de estrangeiros que procuravam se inserir nas periferias da cidade. Além dessa proposição, é relevante notar, na fala do autor, um certo tensionamento discursivo² entre os saberes que circulam por meio da oralidade e as afirmações dos estudos históricos ou, em outras palavras, do discurso das ciências.

Com efeito, a maioria dos estudos acadêmicos que versam sobre a história da capoeira concentram-se no contexto urbano, em especial a partir do século XIX, tendo em vista que a documentação relativa a esse período é maior. Por outro lado, no contexto da senzala, além de relatos e pinturas de viajantes estrangeiros, Zonzon (2014) lembra que a capoeira tem suas principais fontes na tradição oral, muitas delas baseadas nos manuscritos de Mestre Pastinha e mestre Noronha, renomados mestres praticantes da capoeira do início do século XX. A autora salienta que, “[...] na bibliografia versando sobre a capoeira, a fronteira entre produção acadêmica e produção nativa é tênue” (ZONZON, 2014, p. 50). É a partir desses entrecruzamentos que se produzem o imaginário e os discursos sobre a capoeira. Dessa perspectiva, parece que conhecer a história da capoeira e o modo como ela é produzida e praticada, atualmente, pode nos dar indicativos para compreender os dispositivos que produzem o sujeito capoeirista e o lugar que a capoeira ocupa enquanto saber e prática (de mais ou menos liberdade, de polivalência tática, de agonística entre poder e resistência).

mestre e futuro marido. Sou casada com Valter Alves de Oliveira que também é meu mestre na capoeira. No mundo capoeirístico, ele é conhecido por Mestre Serpente.

² Essa mesma tensão foi encontrada nas falas dos mestres entrevistados e, devido à sua importância para os objetivos da pesquisa, dediquei uma seção para a sua análise.

A proposta para o projeto de pesquisa, que deu origem a este texto, partiu de um afecto³ e da minha experiência sempre muito próxima ao universo da capoeira. Mesmo nos momentos em que eu não estava efetivamente treinando e participando de rodas ou eventos, eu acompanhava o dia a dia da capoeira por meio das impressões compartilhadas com meu esposo. O delineamento da pesquisa e as questões que trago são resultado do lugar onde realizo esta proposta. Está claro que meu olhar e o espaço em que enuncio recebem influência de minhas narrativas, do grupo de capoeira do qual faço parte, da cidade e do estado onde o grupo está radicado, da convivência e troca de experiências na capoeira com outros grupos e da relação pessoal e afectiva⁴ com aquele que é também meu mestre na capoeira.

Nesta introdução, gostaria de apresentar um panorama com dois elementos sobre os quais discutirei adiante, mas que têm grande força simbólica e guardam um vínculo muito estreito entre si: os enunciados da malícia e as práticas da roda de capoeira. Ambos são fundamentais para o que se propõe na pesquisa. Dessa perspectiva, cabe esclarecer que se costuma dizer que a capoeira – ou mais especificamente a roda – é uma forma reduzida da representação do mundo, porque é nesse momento e local que os capoeiristas se apresentam da maneira que realmente são. A palavra escolhida é mesmo “mundo”, e não sociedade, como eventualmente poderíamos imaginar. O discurso da Mestre Magali (2016) é um exemplo apropriado: “A roda de capoeira é um microcosmo que reflete o macrocosmo da vida e o mundo que nos cerca”. Além disso, na roda de capoeira existe a “volta ao mundo”⁵, pode se recorrer a ela, seja para descansar, montar alguma estratégia, acalmar o jogo, seja para planejar um ataque ou revide ao adversário. Ainda que as motivações sejam diversificadas, “[...] todas possuem um eixo comum, que é o fato das possibilidades se articularem com uma noção subjetiva de reconstrução da realidade, como se houvesse uma alternativa de se voltar no tempo e refazer os fatos já ocorridos.” (PANGOLIN, 2017). Esse momento ritual e performativo⁶ apresenta relação estreita com a produção de um real.

³ *Afecto* aqui, refere-se à construção de Deleuze e Guattari (1992) no que diz respeito à arte. O afecto não é mais um sentimento, mas extrapola a força de quem é por ele atravessado, assim como o percepto não é mais uma simples percepção, mas ocorre para além daquele que o experimenta. A arte conserva em si um bloco de sensações composto por perceptos e afectos, a arte é um ser da sensação que existe em si e vale por si mesma.

⁴ O termo afectivo auxilia na compreensão de que é uma relação de afecto a que estabeleço com meu Mestre de Capoeira. Apesar de ser casada com ele, a relação que trago para esse texto se dá a partir da construção e do papel assumido na capoeira pela figura do Mestre Serpente.

⁵ Momento em que um dos jogadores interrompe a roda e gira em sentido anti-horário com o seu parceiro de jogo.

⁶ Quando me refiro ao performativo, estou pensando na teoria queer, de Austin (lida, por sua vez, por Derrida). Ainda que, neste projeto, não trate dos performativos, penso que seus efeitos podem ser lidos sob a égide dos enunciados foucaultianos e de sua positividade política.

De difícil definição, os enunciados da malícia aparecem relacionados à ordem da experiência, que não pode ser explicada ou ensinada. Zonzon (2014) escreveu um artigo sobre o tema, baseado em um dos capítulos de sua tese de doutoramento. Nele apresenta a malícia como a arte do disfarce ou “faz de conta”, sendo concebida pelos capoeiristas como o fundamento da capoeira, critério de excelência quanto à beleza e à eficiência, que se vincula à tradição e à identificação com o passado. Caracterizada pelas artimanhas adotadas no jogo, como a estratégia para enganar o adversário com o objetivo de levar vantagem, tem na ambiguidade seu ponto-chave. Esses enunciados da malícia são um aspecto de grande relevância para pensar o modo como se subjetiva o sujeito da capoeira além da roda. Na capoeira, a indefinição de intenções e ações é valorizada e, “[...] na visão dos capoeiristas, ter malícia e ter experiência e sabedoria é uma mesma coisa”. (ZONZON, 2014, p. 48)

Como enunciado, a malícia reaparece em outros conceitos, como malandragem ou mandinga, que, às vezes, se intercambiam ou se complementam. A malandragem remete à precaução, desconfiança e esperteza necessárias ao universo das ruas, características da capoeira urbana, frequentemente reproduzida, na sua conotação negativa, pelas crônicas policiais do início do século XIX. Mais ligada à tradição oral, a mandinga⁷ tem no disfarce e na eficiência uma proximidade maior com as práticas religiosas e rituais de proteção. Na pesquisa, os termos malícia e mandinga serão intercambiados e terão a complementaridade da malandragem, visto que esta última se caracteriza mais como referência a uma determinada época e local. Atualmente, malícia e mandinga são termos usados na capoeira como correlatos, enquanto malandragem está marcado no imaginário de alguns não capoeiristas, correspondendo ao estereótipo do malandro que se vale de artimanhas para levar vantagem, em geral de forma ilícita, o que não equivale a sua significação na capoeira. A essas questões voltarei adiante.

Retomando o vínculo entre a malícia e a roda de capoeira, já mencionado, trago uma passagem que o caracteriza bem. Reis (2000, p. 166) compreende a roda como “[...] palco privilegiado de expressão dos jogadores, pois é o lugar onde eles podem mostrar tudo o que sabem: sua destreza corporal e, principalmente, sua mandinga, isto é, a capacidade que têm de seduzir o adversário, iludi-lo, e, se quiser (ou puder), derrotá-lo”. Além de ilustrar o vínculo entre esses aspectos da capoeira, o trecho aponta para um terceiro elemento que também será abordado na pesquisa: o corpo. O corpo na capoeira também é um lugar – um lugar de prática

⁷ O termo mandinga ficou associado ao porte de amuletos (patuás), produzidos e usados pelo povo mandinga para trazer proteção e poder. Conhecidos no Brasil por malês, eram escravos islamizados, vindos do Reino de Mali, na África. Apesar da influência muçulmana, eram considerados grandes mágicos e feiticeiros, de onde vêm o sentido de mágica, coisa-feita ou despacho do termo. (BERTOLOSSI, 2006)

e um lugar de saberes. É o corpo que conhece a malícia e o meio de que servirá para a sua atuação. É o lugar da destreza, mas também é onde ficam gravados os saberes.

1.1 DELINEAMENTO METODOLÓGICO DA PESQUISA

Tendo em vista essa breve e pessoal apresentação do tema de pesquisa e dos apontamentos sobre os enunciados de malícia, gostaria de precisar o objetivo geral: compreender o jogo que a capoeira instaura, da perspectiva agonística, entre discursos do cuidado de si e discursos de esportivização. No limite, cabe pensar como esses discursos solicitam formas de subjetividade diferentes para o capoeirista – tendo como cenário o quadro que se forma com o movimento de salvaguarda da capoeira, os projetos de lei que tramitam na Câmara e no Senado e a tentativa do Conselho Nacional do Esporte de declarar a capoeira como esporte – a partir de formas de governo distintas numa relação entre o governo de si mesmo e a governamentalização neoliberal, conforme descritas por Michel Foucault e abordadas adiante, neste texto.

Por essa presença ativa e pelo engajamento pessoal, compartilho o alerta e a postura adotada por Tavares (2012) em seu livro, quando afirma que, inevitavelmente, as intenções, intuições e suposições brotam das experiências de vida. Além disso, tendo em vista que não é possível jogar a capoeira sozinho, é necessário marcar aqui a presença essencial do outro e do grupo. Trazer o universo da capoeira, tanto em sua beleza quanto em suas contradições, só é possível a partir de uma construção realizada por múltiplas vozes. Como diz o meu mestre “Eu não posso ser maior que a capoeira.”⁸

O trabalho proposto está baseado em pesquisa qualitativa e amparado na arqueogenealogia foucaultiana, a qual leva a compreender que não há relação de neutralidade na produção de conhecimento e dos saberes. A pesquisa segue etapas de análise bibliográfica, análise de documentos e entrevistas abertas com mestres de capoeira dos municípios de Blumenau e Florianópolis. Uma vez que a pesquisa toma por base, prioritariamente, as ideias de Foucault da ética do cuidado de si como constituição do sujeito e práticas de liberdade, estou partindo do pressuposto de que a capoeira, utilizando-se de um modo próprio do governo de si, estabelece um jogo que ainda “escapa” ao movimento que procura estabelecer contornos dentro

⁸ Frase que o Mestre Serpente costuma repetir, principalmente em momentos de conversa com os alunos mais graduados, ao procurar demonstrar que a capoeira se baseia no respeito à cultura estabelecida e repassada pelos mestres mais antigos. Nenhum interesse pessoal deve desconsiderar ou se sobrepor à história já vivida e aos ensinamentos desses mestres.

de uma lógica governamental neoliberal. A escolha das três etapas de pesquisa tem por objetivo refletir sobre o cenário do qual a capoeira e seus praticantes fazem parte para, em conjunto, auxiliar na problematização de como se dá a constituição do sujeito capoeirista e o entrelaçamento dos discursos postos sobre a capoeira, a fim de compreender se há um movimento de resistência.

A pesquisa bibliográfica é baseada em trabalhos anteriores, relativos à mesma temática da capoeira, especialmente no que diz respeito à questão da subjetivação do capoeirista, do cuidado de si e da governamentabilidade segundo Foucault. Além disso, apresento um breve levantamento sobre a história da capoeira, e os conceitos de nacionalismo e racismo serão lidos a partir de estudos decoloniais. A análise de documentos compreende o período que se inicia na década de 1950, no princípio do processo de folclorização e esportivização da capoeira (IPHAN, 2014), bem como a sua disseminação a partir da migração de mestres baianos para outros estados até os dias atuais. Analiso os projetos de lei e os documentos que tratam do projeto de salvaguarda da capoeira, além de outras publicações relacionadas a esse objeto de estudo. Nessa etapa, objetiva-se recriar o cenário do qual a capoeira e seus praticantes fazem parte, para que se possa, com o suporte da pesquisa bibliográfica, adentrar na problematização e no entrelaçamento dos dados das entrevistas.

A propósito, a escolha de efetuar entrevistas abertas vem ao encontro da importância que ora se dá na pesquisa à conversação informal, pois, desse modo, os assuntos são tematizados conforme o andamento da entrevistas, sem a inclusão de perguntas predefinidas. Esse formato de entrevistas possibilita a abordagem ampla de uma questão e oferece mais liberdade para o entrevistado discorrer sobre o assunto proposto. Por outro lado, algum tema pode ficar de fora da conversa, seja pelo desinteresse do entrevistado, seja pela possibilidade de esquecimento do entrevistador na abordagem de algum assunto. É nesse contexto da entrevista que fica explícita a minha participação como pesquisadora e também como capoeirista. No entanto, situar-me nesse lugar de fala não inviabiliza a seriedade das análises que serão feitas, porque entendo que o jogo discursivo demanda sempre uma posição de sujeito, que eu aqui assumo como constitutiva das análises.

Por fim, a realização de entrevistas com mestres capoeiras dos municípios de Florianópolis e Blumenau segue a indicação de Foucault que, para além da teoria universalizante, aponta para uma teorização a partir de um enfoque local e historicamente determinado. Segundo critérios metodológicos, foi selecionado um grupo de cada cidade

(Filhos dos Bambas, de Blumenau, e o grupo Aú⁹ Capoeira, de Florianópolis), tendo em vista que: funcionam como precursores da capoeira em cada cidade; iniciaram seus trabalhos há mais de vinte anos nos municípios em questão; já têm mestres formados que continuam exercendo as suas atividades atualmente e representam, respectivamente, a capital do estado e um município do interior. Na esteira de uma proposta participante, cabe dizer que o grupo Filhos dos Bambas, de Blumenau, e o grupo Aú Capoeira, de Florianópolis, também foram escolhidos por um critério afectivo: o primeiro, por ser meu grupo de origem, e o segundo, pelo vínculo de amizade de longa data com o grupo Filhos dos Bambas.

Para esclarecer a escolha da voz dos mestres de capoeira nas entrevistas, aqui é necessário retomar a questão do cuidado de si – *epiméleia heautoû* – como atitude geral da relação consigo, com os outros e com o mundo; como conversão do olhar, e como atenção ao que se pensa. Considerando a trajetória e a vivência de um capoeirista na arte até atingir o reconhecimento como mestre, bem como a necessidade de exercer a liderança e responsabilizar-se pelo cuidado do grupo, compreendo que o mestre de capoeira poderia melhor representar a possibilidade de vínculo com esse cuidado. O cuidado de si não é uma prática solitária, ela se dá na relação com os outros e designa técnicas de si para consigo, pelas quais é possível assumir a si mesmo e modificar-se. Também na condição de líderes e representantes de seus grupos, os mestres têm participação ativa nas discussões sobre o processo de esportivização e a regulamentação da capoeira.

Já as escolhas dos municípios seguem outros critérios. Quando abordo a capoeira no grupo Filhos dos Bambas, em Blumenau, no interior do estado, estou falando de um grupo que se constituiu no sul do país há mais de vinte anos e recebeu muitos alunos que, assim como eu, são descendentes de etnias colonizadoras dessa região, com destaque para a alemã e a italiana. As características desse discurso de origem, que se relaciona com a invenção do grupo, é a de uma combinação de culturas que se mesclaram pela e na prática da capoeira. Por outro lado, selecionar um grupo de Florianópolis corresponde a outra possibilidade de escuta e que traz outras particularidades, diferentes de Blumenau. Também município do sul do país, Florianópolis é uma cidade litorânea e capital do estado de Santa Catarina que produz seu discurso de origem (étnica e racial) de forma um pouco mais diversificada, com destaque para os portugueses açorianos. Para ilustrar as possíveis distinções entre a capoeira de um lugar e

⁹ Para esta pesquisa, será entrevistado o mestre Pop, fundador do grupo Aú. Entretanto, atualmente, o mestre Pop não se vincula a nenhum grupo de capoeira e quem dá continuidade ao trabalho do grupo Aú é o seu filho mais velho – mestre Júnior – que reside em Hong Kong, no Japão. Retomarei esse assunto na seção dos grupos de capoeira, cujos mestres foram entrevistados.

outro, basta parar e assistir a uma roda de capoeira em Blumenau e em Florianópolis. Em Blumenau, os capoeiristas estarão, na maioria das vezes, uniformizados com os abadá¹⁰ de seus respectivos grupos. Em Florianópolis, eles poderão estar trajando qualquer roupa folgada, a própria roupa do dia a dia ou, eventualmente, um abadá, não necessariamente com distinção de grupo.

Finalmente, cabe esclarecer que este projeto de pesquisa foi submetido ao Comitê de Ética em Pesquisa com Seres Humanos (CEPSH – UFSC) e aprovado pelo parecer 3.037.253.

1.2 PERCURSO E REFERÊNCIAS DE PESQUISA

Alguns aspectos que pude observar na capoeira, nos capoeiristas e, em especial, em alguns mestres deram origem aos motivos que me fizeram admitir a hipótese de que a capoeira poderia ser considerada uma espécie de “prática de si atual”. Os momentos de roda, a malícia que permeia as rodas e a vida e o corpo que carrega marcas e saberes são partes das relações que acontecem entre os capoeiristas e uma certa maneira de viver. Detalhes que me instigaram a suspeitar de uma possível semelhança entre a capoeira e as práticas do cuidado de si. Questiono também se a capoeira poderia se configurar como um movimento de resistência e como uma prática de liberdade diante do cenário atual, que coloca em pauta o processo de regulamentação e esportivização da capoeira.

Quando estabeleço a presença das práticas de liberdade (e de resistência), refiro-me, inicialmente, ao quadro composto por ações nas quais as políticas públicas são fomentadas com o discurso de beneficiar e apoiar a arte, o que envolve múltiplos atores e opiniões divergentes sobre os rumos que a atividade pode tomar, produzindo efeitos agonísticos. Desse quadro, podemos destacar quatro momentos fundamentais: inclusão da capoeira no processo de regulamentação dos profissionais de Educação Física pelo Conselho Federal de Educação Física – CONFEF (Lei n.9696 de 1º de setembro de 1988) por meio da Resolução CONFEF nº 46/2002; reconhecimento da Roda de Capoeira e do Ofício dos Mestres de Capoeira como Patrimônio Cultural do Brasil, no ano de 2008, e os trabalhos de salvaguarda realizados pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – Iphan¹¹; os projetos de lei que pretendem regulamentar a capoeira em diferentes aspectos, em especial, o PL nº 31/2009 que

¹⁰ Calça folgada utilizada para a prática da capoeira, que pode ter estampada a identificação do grupo. Muitas vezes, o termo é utilizado como sinônimo do traje completo.

¹¹ Nesta pesquisa, optei por utilizar Iphan grafado somente com a primeira letra em maiúsculo, conforme utilizado nos textos da página oficial da autarquia federal.

tramita no Senado e o PL nº 1966/2015, na Câmara Federal; e, por último, as iniciativas de ‘reconhecimento’ da capoeira como esporte pelo Conselho Nacional do Esporte (CNE), órgão consultivo do Ministério do Esporte.

Existem diferentes instâncias reguladoras e constituidoras de saberes que atuam a partir de ações isoladas de organizações específicas ou de entidades e que, supostamente, representam os interesses da capoeira e dos capoeiristas. Em alguns momentos, é possível perceber a mobilização de representantes de federações e confederações de capoeira, porém, estas não contam com a adesão e o respaldo da maioria dos grupos de capoeira. Um exemplo de decisão isolada foi a publicação do Conselho Nacional do Esporte (CNE), órgão consultivo do Ministério do Esporte, em 2016, da resolução que definia a capoeira, entre outras artes marciais, como esporte (CNE, 2016a). Uma das justificativas dessa decisão arbitrária tinha a possibilidade de repasse de recursos para as confederações e atletas das modalidades envolvidas. Essa decisão foi revogada (CNE, 2016b), no dia seguinte à sua publicação no Diário Oficial da União, por infração ao próprio regimento interno do CNE.

Por outro lado, os representantes mais próximos para defender os interesses da capoeira, estão nos Conselhos de Mestres, coletivo deliberativo formado por mestres provenientes de diversos grupos de capoeira, vinculados às Superintendências Estaduais do Iphan (BRASIL, 2017). No entanto, os Conselhos¹² têm sua atuação circunscrita à elaboração, planejamento e acompanhamento dos planos de salvaguarda e não tem autonomia para gestão de recursos, tendo, desse modo, sua ação limitada. Veremos que essa configuração, tanto política quanto econômica, será abordada pelos mestres durante as entrevistas.

Para a compreensão do processo de regulamentação e esportivização da capoeira descrito até aqui, é preciso observar o panorama de atuação de diferentes instâncias do poder público e como se configuram e se autodenominam os grupos na atualidade, em especial, os grupos que são o foco dessa investigação, segundo os estilos de capoeira: Angola, Regional ou Contemporânea. As chamadas escolas tradicionais, Angola e Regional, são representadas, respectivamente, por mestre Pastinha e mestre Bimba e surgiram na década de 1930. Em período mais recente, convencionou-se chamar de *capoeira contemporânea* a capoeira que não se vincula de forma unilateral a nenhuma das anteriores e agrega novas características advindas de outras lutas ou práticas culturais (CRESSONI, 2013). Apesar da generalização do termo, ele não é consensual e, por vezes, pode apenas referir-se a toda a capoeira que se pratica em nosso tempo, independente de estilo (NASCIMENTO, 2011).

¹² Os conselhos podem ter formatos e denominações variados conforme cada estado. Em Santa Catarina, trata-se do Colegiado de Mestres que, em julho de 2017, teve seus representantes eleitos para a sua segunda gestão.

Apesar de não ser o objetivo deste trabalho, a construção histórica e as características de cada escola são relevantes para a compreensão da atual configuração dos estilos da capoeira. Esses aspectos também fundamentam e perpassam o agonismo entre os discursos de esportivização e os discursos do cuidado de si. Pelos motivos citados, os três estilos serão abordados em seção específica, no capítulo *A invenção da capoeira*. No mesmo capítulo, serão apresentadas as configurações discursivas de períodos específicos da história que caracterizaram a capoeira como esporte por meio da nomeação de “gimnastica brasileira” (REIS, 2000, p.60) e “único esporte genuinamente nacional” (IPHAN, 2014, p. 50). E tais conceitos vigoravam à época de Bimba e Pastinha.

Até agora falei mais da perspectiva do esporte, mas a capoeira é também identificada como prática cultural, sendo que o Iphan – órgão de natureza governamental – é seu principal apoiador. Numa análise ligeira, pensar a capoeira da perspectiva de uma cultura parece ser mais condizente com a proposta de aproximação da capoeira como prática do cuidado de si, tendo em vista a transmissão e a troca de saberes entre mestres e alunos, especialmente por meio de um saber corporal. Essa aproximação será abordada no capítulo II, seção *Ocupando-se de si e dos Outros*. No entanto, a prática cultural da ordem de um saber corporal, às vezes, ainda pode ser vista com certas restrições ou uma atividade quase exótica. Diferente da visão do esporte mais regrado, o que parece estar em jogo é uma memória discursiva do tempo da criminalização, quando ainda seria necessário provar que a capoeira não se trata apenas de “vadiagem” de desordeiros e desocupados. Esse tensionamento discursivo sinaliza os motivos pelos quais se dá a valorização da capoeira esporte como meio apropriado de afastamento da imagem da época da vadiagem.

Curiosamente, o termo vadiagem ou vadiação – na esteira da malícia – tem uma conotação positiva na capoeira e pode ser encontrado em algumas músicas. *Vamos vadiar* significa *vamos brincar; vamos jogar capoeira, vamos nos divertir*. Contudo o termo parece cada vez ser menos utilizado e não existem muitos textos que versam sobre o assunto. Um dos poucos publicados em um blog se baseia no livro *O Barracão do mestre Waldemar*¹³, de Frede Abreu. Segundo o autor do blog, no tempo da escravidão em que o trabalho era a lei, tudo o que não estava associado à rotina de trabalho era considerado vadiação. Para os senhores, essa era uma situação contraproducente, porém, eventualmente, esses momentos eram permitidos numa concessão dos “senhores de engenho na estratégia minuciosa de deixar o povo reprimido descarregar sua ânsia de liberdade e aliviar a rebeldia acumulada.” (CAPOEIRA, 2010).

¹³ Esse livro teve tiragem limitada e é muito difícil conseguir exemplares, mesmo em sebos ou bibliotecas.

Portanto, para os escravos, vadiação estava associada aos poucos instantes de lazer e, é claro, eram momentos satisfatórios¹⁴.

Da época da vadiação até os nossos dias, o discurso do esporte na capoeira ganhou força e, apesar dos posicionamentos contrários, trouxe mudanças da ordem dos aspectos práticos. Exemplifico com a questão da profissionalização e da obrigatoriedade de um mestre de capoeira ser habilitado em Educação Física para ter seu grupo e dar suas aulas – sistema CREF/CONFED, Lei n.9696 (BRASIL, 1998). Mesmo que hoje tal exigência esteja sendo alvo de inúmeras contestações na justiça, é possível sentir seus reflexos nas dificuldades encontradas por aqueles que desejam dar aulas em escolas ou academias por meio de contratação formal. Os mais desatentos poderiam questionar: se a capoeira deseja ser tão livre, manter uma autonomia, por que dar aulas em escolas e academias? Respondo com outra pergunta: você sabe por que, na história bastante recente, os grandes mestres morreram na miséria? Para pensar essas questões no decorrer da pesquisa, buscarei auxílio nas noções de poder e saber de Foucault e na problematização a respeito do neoliberalismo como uma nova arte de governar.

Para Foucault (1988), o poder não pode ser pensado com base no modelo institucional, ou seja, no Estado. Também não pode ser analisado com base no modelo legal, mas compreende que o poder é constituído por uma rede de relações que se dissemina e permeia toda a vida social. Para compreender as relações de poder a partir de Foucault, é preciso ter em vista que elas são forças heterogêneas, conflitantes, em transformação e constituídas historicamente na prática social. Diante disso, a ideia aqui é correlacionar a forma de governar do neoliberalismo com as políticas públicas propostas para regulamentar a capoeira. Em seu curso intitulado *Nascimento da Biopolítica*, aula de 21 de fevereiro de 1979, Foucault (2008) traz os princípios do Estado de direito como uma maneira de renovar o capitalismo e uma alternativa positiva ao modo de governar anterior, em oposição ao despotismo e ao Estado de polícia. O Estado de direito apresenta essa oposição por meio de dois aspectos:

¹⁴ Em um dos poucos comentários sobre a publicação, um leitor que se apresenta como ex-praticante de capoeira comenta o incômodo que o termo representa para ele. Argumenta que a capoeira não merece a perpetuação do termo negativo, ainda que tenha assumido outra conotação. Atribui a expressão não a uma criação da capoeira, mas do regime escravocrata. Daí se depreendem os diferentes sentidos atribuídos ao termo e o exemplo das diferentes e contraditórias percepções que podem ser encontradas quando o assunto é capoeira. A surpresa que algumas pessoas demonstram quando descobrem que sou capoeirista também ilustra um pouco essas percepções. Poderíamos então questionar: qual é o estereótipo atribuído aos capoeiristas do qual eu não faria parte? Será que a capoeira, apesar de tão conhecida e disseminada em vários países além do Brasil, ainda carrega uma conotação negativa? Aqui também é possível retomar o termo malandragem, outra maneira de nomear a malícia, porém que traz consigo a marca dos relatos das crônicas policiais. Poderíamos supor que “transformar” a capoeira em esporte seria uma maneira de contornar essa situação? Assim sendo, por que motivo a maioria dos capoeiristas não são favoráveis aos variados tipos de regulamentações propostas atualmente?

[...] primeiramente Estado de direito é definido como um Estado em que os atos do poder público não poderão adquirir valor se não forem enquadrados em leis que os limitam antecipadamente. [...] Onde há forma da lei, e no espaço definido pela forma da lei, o poder público pode legitimamente tornar-se coercitivo. É a primeira definição de Estado de direito. Em segundo lugar, no Estado de direito há uma diferença de natureza, uma diferença de efeito, uma diferença de origem entre as leis, que são as medidas gerais universalmente válidas e são, em si mesmas, atos de soberania, e, de outro lado, as decisões particulares do poder público. Em outras palavras, um Estado de direito é um Estado em que são distinguidas, em seu princípio, em seus efeitos e em sua validade, as disposições legais, de um lado, expressão da soberania, e as medidas administrativas, de outro. (FOUCAULT, 2008, p. 233)

Considerando que a forma da lei é que determina os atos considerados “corretos”, “dentro da lei”, o que está fora dela poderia, então, escapar da coerção do poder público? De um lado, as regras do jogo são estabelecidas por leis e, de outro, existem as medidas administrativas que procuram mediar as relações entre os indivíduos e o poder público. A partir da óptica de Foucault (2008) e do neoliberalismo, advém uma importante pergunta: enquanto a lógica neoliberal procura estabelecer contornos e limites à prática da capoeira por meio do processo de esportivização, de que modo seria possível a essa capoeira – que não compartilha discursos e práticas com os princípios do esporte e é de outra ordem – escapar desse controle?

A propósito, antes dos últimos parágrafos desta *Introdução*, vale abrir mais um pequeno parêntese. Ao elaborar o projeto inicial desta pesquisa, deparei-me com um texto bem-humorado, de Alfredo Veiga-Neto (2010), intitulado *Dicas*. A publicação se destina a quem está envolvido com elaboração de textos e projetos de pesquisa em geral, ligados direta ou indiretamente com a perspectiva dos estudos foucaultianos. O texto traz sérias e preciosas dicas para aqueles que, como eu, se iniciam nas aventuras desse universo. Uma das principais dicas faz um alerta para o quanto podemos nos equivocar com nossas certezas e o quanto é útil duvidar. No ano de 2018, tive o privilégio de assistir à participação do professor doutor Alfredo Veiga-Neto no XI Colóquio Internacional Michel Foucault, na UFSC, em Florianópolis. Em resposta a um questionamento sobre a sua apresentação intitulada *Águas claras, águas turvas*¹⁵ e o que fazer diante de um cenário sombrio, a exemplo da política atual no Brasil, em que as águas turvas são a introdução do elemento de enganação, o professor respondeu com a mesma simplicidade e preciosidade de suas dicas: “conhecer a que se deve resistir, nadar em águas límpidas”. Nesse ponto, cabe enfatizar a importância da discussão sobre as práticas da capoeira enquanto reflexo de parte da realidade social brasileira e seu possível movimento de resistência.

¹⁵ O trabalho, ainda inédito, foi baseado na música *Die Forelle – A truta*, composta em 1817, por Franz Schubert, e cuja letra foi baseada no poema de Christian Frederich Daniel Schubart.

Vale também colocar sempre em dúvida todas as nossas certezas e as verdades naturalizadas, buscando conhecer a que se deve resistir, para então trilhar o caminho da ética do cuidado de si e tornar-se outro.

Fecho o parêntese e apresento a organização deste projeto. No capítulo II, trago o suporte teórico apoiado, sobretudo, na perspectiva arqueogenealógica foucaultiana, especialmente em suas referências aos dispositivos, na produção da subjetividade a partir da hermenêutica do sujeito, da estética da existência e dos efeitos dos dispositivos. Já no capítulo III, apresento a capoeira como uma invenção construída, ao longo do tempo, a partir da elaboração, seleção e recortes da história que se materializam nos discursos apoiados em diferentes lugares de fala. Para tal, faço uma incursão breve nos estudos realizados sobre a história da capoeira no período que antecede e acompanha a sua criminalização para, em seguida, tratar do período que traz a Capoeira Angola e a Capoeira Regional como práticas que buscaram caminhos oficiais, a fim de se distanciarem da imagem discriminatória decorrente do período de marginalização. Na sequência, traço um perfil do que se convencionou a chamar de capoeira contemporânea, situando o grupo ao qual pertenço nessa categoria. No capítulo IV, apresento como elementos da capoeira: a ancestralidade e sua materialização no corpo-capoeira, a condição do “ser mestre” e as rodas de capoeira. Esses temas são abordados a partir de um breve paralelo entre as culturas ocidentais e as culturas negras e afro-brasileiras. No capítulo V, são apresentados os mestres entrevistados, os grupos que são objeto dessa pesquisa e inserção deles no contexto da capoeira de Santa Catarina. Após breves considerações sobre as entrevistas, passo ao capítulo VI, o último, que concentra as análises realizadas após as entrevistas com os mestres e está dividido em cinco etapas. As quatro seções iniciais trazem os seguintes temas: enunciados da esportivização; enunciados da patrimonialização; enunciados da cultura oral *versus* a cultura escrita e enunciados de ancestralidade e resistência. Após retomar as principais discussões acerca dos diferentes enunciados, a última seção traz os resultados analíticos finais da pesquisa. Por fim, as considerações finais.

2 CAPOEIRA CUIDADO, CAPOEIRA ESPORTE

Este capítulo ocupa-se de articular a proposta da pesquisa ao referencial teórico em que será apoiado, sobretudo na perspectiva arquegenealógica foucaultiana. Início pela noção de dispositivo para, em seguida, apresentar os dispositivos da capoeira. As seções intermediárias são dedicadas ao sujeito da capoeira; as relações entre o sujeito e a verdade, tema do cuidado de si, com análise apresentada a partir dos cínicos; e, em seguida, a capoeira como arte de viver segundo a perspectiva de transformação do sujeito que acontece por meio do corpo como lugar privilegiado do saber. No fim do capítulo, busco apoio na visão dos jogos de poder e de resistência de Foucault para apresentar a capoeira como elaboração de práticas de liberdade com base nas estratégias da malícia.

2.1 OS DISPOSITIVOS NA PRODUÇÃO DO SUJEITO DA CAPOEIRA

Para problematizar o quadro relativo aos discursos da capoeira, busco suporte em Foucault e na sua noção de dispositivo. Em Chignola (2014), vemos que, apesar de Foucault ter feito uso frequente e generalizado do termo dispositivo, a partir da metade dos anos 1970, Agamben e outros críticos apontam que o termo nunca teve uma definição completa. A entrevista *Le jeu*, de 1977, que, na tradução para o português, intitulou-se *Sobre a história da sexualidade* (FOUCAULT, 1998) é um dos poucos textos em que Michel Foucault tentou definir o termo dispositivo. Segundo ele, dispositivo resulta da necessidade de trabalhar as relações de poder a partir da relação entre o discursivo e o não discursivo.

Baseando-se na entrevista de 1977, Agamben (2009, p. 29) apresenta, resumidamente, os três pontos abordados por Foucault:

- a. É um conjunto heterogêneo, linguístico e não linguístico, que inclui virtualmente qualquer coisa no mesmo título: discursos, instituições, edifícios, leis, medidas de polícia, proposições filosóficas etc. O dispositivo em si mesmo é a rede que se estabelece entre esses elementos.
- b. O dispositivo tem sempre uma função estratégica concreta e se inscreve sempre numa relação de poder.
- c. Como tal, resulta do cruzamento de relações de poder e de relações de saber.

Essa descrição nos permite fazer um paralelo com o cenário atual em que está inserida a capoeira, o conjunto heterogêneo que engloba o dito e o não dito. Esse contexto se apresenta na forma de instituições, como as duas casas do Poder Legislativo Federal, o sistema CREF/CONFEEF, o Iphan, os grupos representantes da capoeira; bem como se apresenta na

forma de medidas e leis propostas pelas partes envolvidas. O jogo que se estabelece, a partir dessas relações que envolvem poder e saber, tem por função responder a uma urgência de determinada situação ou momento histórico, ou seja, tem uma função estratégica. A noção de dispositivo, com a qual se traça esse paralelo, será mais bem delineada a seguir.

Segundo Revel (2005), a noção de dispositivo se constrói a partir das análises foucaultianas das relações de poder e da insistência do filósofo em se ocupar dos mecanismos de dominação. Ela substituiria pouco a pouco a noção de *episteme*, como indica Foucault na entrevista (1998, p. 246).

Agora gostaria de mostrar que o que chamo de dispositivo é algo muito mais geral que compreende a *épistémé*. Ou melhor, que a *épistémé* é um dispositivo especificamente discursivo, diferentemente do dispositivo, que é discursivo e não discursivo, seus elementos sendo muito mais heterogêneos.

Questionado sobre como englobar o não discursivo e sobre o que existe em um dispositivo que seja “instituição” além dos enunciados, Foucault esclarece que todo o comportamento aprendido mais ou menos coercitivo, tudo o que no social não é discursivo é a instituição. Porém, em relação ao dispositivo, não é importante distinguir o que é discursivo ou não, visto que o problema não é da ordem do campo linguístico. O dispositivo pode ser considerado então um princípio metodológico que “[...] aprofunda a perspectiva genealógica tomada de Nietzsche [...] ” (CHIGNOLA, 2014, p. 5) e que amplia “[...] o campo de investigação para incluir de maneira mais precisa o estudo das práticas não discursivas e, sobretudo, a relação não discursividade/discursividade.” (CASTRO, 2016, p.185)

No texto *O que é um dispositivo?*, Deleuze (1990) procura descrever o dispositivo como uma espécie de conjunto multilinear, composto por linhas de natureza diferentes, que não delimita sistemas homogêneos, mas que traça processos em constante desequilíbrio, que ora se aproximam, ora se distanciam. Segundo essa perspectiva, as grandes instâncias de Foucault – poder, saber e subjetividade – não se apresentam com contornos definidos, “[...] são antes cadeias de variáveis que se destacam umas das outras”. (DELEUZE, 1990) A leitura de Deleuze, como se sabe, a respeito dos dispositivos em Foucault apresenta diferentes dimensões e as vincula ao processo de subjetivação. As duas primeiras dimensões seriam as curvas de visibilidade, que oferecem ao dispositivo seu próprio regime de luz e regulam o que fica visível e o que fica invisível, e as curvas de enunciação, que distribuem as variáveis conforme o que é definido pelos regimes de enunciado de uma ciência, estado de direito e gênero literário em um dado momento. A terceira dimensão do espaço comporta as linhas de força que cobrem todas

as outras linhas e vão de um espaço a outro dentro do dispositivo. Invisível e indizível é a dimensão do poder que é composta também pelo saber.

Por último, ainda seguindo a leitura de Deleuze, Foucault descobre as linhas de subjetivação que seriam uma nova dimensão em que há possibilidade de transposição das linhas de força. Ao invés de se chocar com outra força, a linha de subjetivação volta-se a si mesma, atuando sobre si e afetando a si mesma num processo de produção de subjetividade. Deleuze atribui esse novo sentido, no quadro do dispositivo, a uma crise no pensamento de Foucault diante da suspeita de que não seria possível deixar o dispositivo encerrado em “linhas de força intransponíveis que impõem contornos definitivos”. (DELEUZE, 1990)

A partir da explicação do que é essa dimensão do si próprio, é possível identificar um ponto de ligação, pela perspectiva do dispositivo, com o que Foucault irá elaborar a respeito da ideia do cuidado de si, a *epiméleia heautoû*. Como explicita Deleuze (1990)

Esta dimensão do «Si Próprio» (*Soi*) não é de maneira nenhuma uma determinação preexistente que se possa encontrar já acabada. Pois também uma linha de subjectivação é um processo, uma produção de subjectividade num dispositivo: ela está pra se fazer, na medida em que o dispositivo o deixe ou torne possível. É uma linha de fuga. Escapa às outras linhas, *escapa-se-lhes*. O «Si Próprio» (*Soi*) não é nem um saber nem um poder. É um processo de individuação que diz respeito a grupos ou pessoas, que escapa tanto às forças estabelecidas como aos saberes constituídos: uma espécie de mais-valia. Não é certo que todo dispositivo disponha de um processo semelhante.

Esta pesquisa se insere na perspectiva das linhas de subjetivação, conforme a leitura de Deleuze ao ‘último Foucault’, ao buscar compreender como se dá subjetivação dos capoeiristas diante de um jogo possível entre os discursos da capoeira que, ambigualmente, estão em jogo: o do esporte e o do que aqui chamo de “cuidado de si”.

Para auxiliar a reflexão, trago o enfoque de Agamben (2009), ao compreender que os dispositivos com os quais lidamos na fase atual do capitalismo já não agem mais pela produção do sujeito; ao contrário, agem por meio do processo que ele chama de dessubjetivação:

[...] o que acontece agora é que os processos de subjetivação e processos de dessubjetivação parecem tornar-se reciprocamente indiferentes e não dão lugar a recomposição de um novo sujeito, a não ser de forma larvar e, por assim dizer, espectral. Na não verdade do sujeito não há mais de modo algum a sua verdade. (AGAMBEN, 2009, p. 47)

O filósofo italiano aponta para a ocorrência de um processo de dessubjetivação que não mais corresponde a uma subjetivação real. O ponto de ruptura de Agamben se dá quando ele divide o existente em dois grupos: os viventes e os dispositivos pelos quais são capturados.

E, entre esses dois, apresenta um terceiro elemento, o sujeito, que resulta do combate corpo a corpo entre os seres vivos e o dispositivo.

Na concepção de Agamben (2000), o Estado funciona como uma máquina de dessubjetivar, borrando e destruindo todas as identidades para depois recodificá-las, resubjetivando-as. Para ele, os sujeitos são concebidos na diferença desses processos de subjetivação e dessubjetivação. Agamben argumenta que há uma ambiguidade, um risco, como teria mostrado Foucault:

[...] le risque est qu'on se réidentifie, qu'on investisse cette situation d'une nouvelle identité, qu'on produise un sujet nouveau, soit, mais assujetti à l'État, et qu'on reconduise dès lors, malgré soi, ce processus infini de subjectivation et d'assujettissement qui définit justement le biopouvoir. (AGAMBEN, 2000)

A partir dessa concepção nos deparamos com um problema. Se após o processo de dessubjetivação há uma promessa de um novo sujeito, resultado do embate entre seres vivos e dispositivos, há também o risco de uma sujeição ao Estado, caracterizado na captura levada a efeito pelos dispositivos. Se, para Deleuze, a linha de fuga pode ser lida segundo uma perspectiva ambígua, não como um movimento de saída ou a ida para outro lugar, mas antes como um movimento que acontece na situação em si mesma e, dessa forma, apresenta um significado político, a Agamben interessou identificar um modelo de sujeito que surge de uma lacuna, do espaço que ocorre entre os processos de dessubjetivação e subjetivação. Diante do processo generalizado de dessubjetivação, o filósofo italiano propõe uma estratégia a ser adotada nesse embate corpo a corpo com o dispositivo: a devolução ao uso comum do que foi capturado e transferido a uma esfera separada. A essa tarefa ainda a ser realizada, Agamben (2009) chama de “profanação¹⁶ dos dispositivos”.

Acompanho Butturi Junior (2016, p. 512) no entendimento de que a urgência da profanação dos dispositivos “é uma espécie de implicação da ética do chamado ‘último Foucault’ relida por Agamben”. O autor sugere ainda que “a tarefa de Foucault poderia ser caracterizada como uma empresa de dessubjetivação: as invenções de si, assim, funcionariam como espaços de liberdade nos dispositivos, reescrevendo-os de forma crítica”. (BUTTURI JUNIOR, 2016, p. 512) É então a partir de uma lacuna, de uma relação entre dois polos, que se pode pensar a profanação dos dispositivos e a emergência de um sujeito autor de si.

¹⁶ Conceito elaborado por Agamben, a partir da perspectiva do direito e da religião, referente aos conceitos de sagrado e profano, em que compreende o dispositivo como aquilo que diz respeito ao sagrado, que está separado do uso comum.

Apoio-me nessas discussões para defender que o sujeito capoeirista, que emerge desse palco, pode ser pensado numa linha de fuga ou subjetivação (DELEUZE, 1990) proveniente do efeito de uma lacuna entre os processos de dessubjetivação e subjetivação (AGAMBEN, 2000) e de uma reescrita crítica, de uma invenção de si a partir de um espaço de liberdade (BUTTURI JUNIOR, 2016). Ao mesmo tempo, ele está capturado por dispositivos específicos – sobretudo o da capoeira que aqui definirei – e passa por processos de ressubjetivação constantes na modalidade de uma constituição ambígua dos sujeitos.

No segundo caso – da captura –, o sujeito da capoeira é produzido por dois discursos oficiais destacadamente. De um lado, o Iphan institui plano de salvaguarda e proposta de valorização do saber e da prática da capoeira enquanto cultura, mas, ao mesmo tempo, estabelece um contorno e delimita as possibilidades de ação do sujeito. De outro lado, existe todo o mecanismo político com um discurso que se diz apoiador da capoeira, que procura regulamentar a atividade, inclusive por meio de um novo enquadramento para a prática, denominando-a de esporte. A capoeira que, no imaginário popular figura como prática relacionada à liberdade, inclusive pelo seu modo de organização, passaria a configurar normas e regras específicas, estando sujeita ao “[...] conjunto de estratégias de relações de força que condicionam certos tipos de saber e por ele são condicionados.” (FOUCAULT *apud* AGAMBEN, 2009, p. 29).

O cenário apresentado de captura do sujeito parece fazer parte da constituição de um modo de governar neoliberal. Foucault alerta que a característica do poder moderno é dispor de técnicas e procedimentos que visam conhecer a consciência das pessoas com o objetivo de dirigi-las, um governo por individuação que tem como resultado o “[...] sujeito assujeitado a normas e padrões de constituição de sua subjetividade, e auto-identificado por meio de regras previamente perpetradas de conduta.” (CASTELO BRANCO, 2001, p. 246) São muitos os mecanismos de controle que interferem no modo de pensar e agir, bem como na produção desse sujeito. Nesta pesquisa, pensaremos a capoeira na modalidade do dispositivo, inquirindo sobre as formas de subjetivação que ela deixa entrever – e que se produz num vértice entre dispositivos esportivos e dispositivos de cuidado, entre um mecanismo de controle legal, estatal e produtivo (o esporte, a patrimonialização), e as práticas que, supostamente mais livres, ainda podem se tornar corpo. Na próxima seção, abordarei os dispositivos da capoeira que se apresentam de maneira mais significativa e que, de alguma forma, procuram interferir no modo como a capoeira é conduzida na atualidade.

2.2 OS DISPOSITIVOS DA CAPOEIRA

As subseções seguintes trazem referências documentais e um pouco do processo histórico que envolve as atividades do Iphan em relação à capoeira, como também as diferentes frentes de atuação que se ocupam da perspectiva do esporte na capoeira.

2.2.1 O dispositivo da patrimonialização e salvaguarda – Iphan e Unesco

Em 21 de outubro de 2008, a Roda de Capoeira e o Ofício dos Mestres de Capoeira foram reconhecidos pelo Iphan – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – como Patrimônio Cultural do Brasil e ambos foram registrados, respectivamente, no Livro das Formas de Expressão e no Livro dos Saberes. Esse é o resultado de uma trajetória iniciada em 2004 pelo Ministério da Cultura, que culminou com o estabelecimento de políticas públicas para a capoeira¹⁷.

Os registros foram realizados com base em pesquisas durante a fase de inventário, nos anos de 2006 e 2007. O *Inventário para Registro e Salvaguarda da Capoeira como Patrimônio Cultural do Brasil* (BRASIL, 2007) teve como objetivo construir um diálogo entre passado e presente e justificar a importância da capoeira como patrimônio cultural. Após as pesquisas, foi criado um dossiê que apresentou as seguintes recomendações para o plano de salvaguarda da capoeira: reconhecimento, pelo Ministério da Educação (MEC), do notório saber do mestre de capoeira; plano de previdência especial para os velhos mestres de capoeira; estabelecimento de um programa de incentivo da capoeira no mundo; criação de um centro nacional de referências da capoeira; plano de manejo da biriba¹⁸ e outros recursos; fórum da capoeira; banco de histórias de mestres de capoeira; realização de inventário da capoeira em Pernambuco¹⁹.

Tais recomendações poderiam beneficiar a capoeira e, em especial, os mestres mais antigos, mas não foram colocadas em prática. Atualmente, a autarquia federal, em parceria com o Conselho de Mestres dos vários estados brasileiros, é responsável pelo movimento de salvaguarda da capoeira. Convém lembrar que, na ocasião do registro da roda de capoeira e dos

¹⁷ O então ministro da cultura Gilberto Gil, em viagem a Genebra, na Suíça, sede europeia da ONU, levou 15 capoeiristas brasileiros e estrangeiros para homenagear o embaixador Sérgio Vieira de Mello, morto um ano antes em atentado terrorista em Bagdá, no Iraque. O ministro aproveitou a ocasião para lançar as bases de um programa brasileiro e internacional para a capoeira.

¹⁸ Madeira preferencialmente utilizada para a confecção do berimbau.

¹⁹ Local onde a presença negra se impôs antes e depois da Abolição. Segundo pesquisas, a capoeira estaria relacionada à história do frevo e da formação das tradições carnavalescas do Recife (IPHAN, 2014).

saberes dos mestres como Patrimônio Imaterial do Brasil, o Iphan era vinculado ao Ministério da Cultura. Atualmente, está vinculado ao Ministério do Turismo.

Em sintonia com a proposta do Iphan, em novembro de 2014, a UNESCO (Organização das Nações Unidas para Educação, Ciência e Cultura) declarou a Roda de Capoeira como Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade – o que, em tese, garantiria mais respaldo ao governo no apoio de iniciativas de preservação (DW, 2014). Conforme publicação no portal do Iphan (2014), “[...] o reconhecimento da Roda de Capoeira, pela Unesco, é uma conquista muito importante para a cultura brasileira e expressa a história de resistência negra no Brasil, durante e após a escravidão”. O Iphan utiliza algumas palavras que são recorrentes nos discursos sobre a capoeira, porém três se destacam: capoeira, negros, escravidão. Em recente pesquisa²⁰ realizada a partir da observação de uma aula de capoeira com crianças na faixa etária entre cinco e dez anos, Santos e Oliveira (2019) sublinham que um dos aspectos observados foi a utilização dos termos “escravos”, “negros” e “capoeiristas” praticamente como sinônimos. Além de apontar uma naturalização desse discurso, aparece a redução de “escravos”, “negros” e “capoeiristas” a um só denominador. Em que amplitude, os discursos de salvaguarda e patrimonialização reverberam no imaginário ou estereótipo atribuídos à capoeira e aos capoeiristas? No entanto, se nos detivermos nas ações de efeito prático promovidas pelo Iphan, observa-se que são restritas e devem seguir a lógica e as normas do Governo Federal.

Retomando os discursos, é possível relacioná-los à questão da patrimonialização de bens. Rodrigues (2012, p. 113) observa que a política patrimonial reforça a divisão social ao priorizar escolhas em que é quase certo que a excepcionalidade prevalecerá em detrimento da cotidianidade. A escolha de uma obra é, na maioria das vezes, definida pelo seu valor estético e representa grupos específicos, privilegiados social e economicamente. O recorte da autora refere-se ao patrimônio material, porém é possível pensar num deslocamento no que se refere ao patrimônio imaterial. Se as atividades registradas forem relacionadas como patrimônio imaterial, identificaremos manifestações culturais prioritariamente das classes populares. Entre elas, a roda de capoeira e o ofício de mestres são os únicos registros de abrangência nacional, já que os demais se dividem entre estaduais, regionais ou locais.

²⁰ Trata-se de uma minietnografia apresentada na disciplina *de Tópicos Especiais em Políticas Linguísticas*, ministrada por Cristine Gorski Severo e Maria Inêz Probst Lucena. A pesquisa foi realizada por meio de observação participante e registro (gravação de áudios, diário de campo e entrevista) de uma aula de capoeira de um projeto desenvolvido em uma escola particular de Florianópolis (SC). As aulas de capoeira são realizadas na escola como atividade no contraturno, portanto são optativas e têm a participação de um número reduzido de alunos. Quem ministra as aulas de capoeira é o professor de Educação Física da escola, o qual é mestre de capoeira de um grupo já tradicional de Florianópolis. Os alunos participantes estavam na faixa etária entre 5 e 10 anos.

De um lado, o patrimônio de bens materiais, em grande parte representado por obras advindas de classes privilegiadas e, de outro, os bens imateriais, notadamente originários das classes menos favorecidas socialmente e que remetem aos costumes, à prática e, de modo especial, à afetividade. Costa e Castro (2008, p.127) trazem outra questão:

[...] a patrimonialização de bens imateriais não diz respeito somente ao registro e à tentativa de preservação dos costumes, [...], mas significa uma intervenção em todo um conjunto de relações concreta e imediatamente vividos por esses grupos e comunidades.

Em outras palavras, os bens materiais têm contornos estabelecidos e não têm interferência direta do cotidiano de vida e práticas das pessoas. Já os bens imateriais afetam e são afetados diretamente pelo modo como as comunidades de prática se relacionam com o bem patrimonializado. Então quais seriam as implicações e efeitos práticos para a comunidade envolvida? Se retomarmos o exemplo da capoeira, vamos nos deparar com as recomendações apresentadas no dossiê quanto a possíveis ações de ordem prática que, no entanto, não foram implementadas. Por isso é possível se questionar, para além do simples registro, sobre o que é tratado quando se fala em fomentar e preservar bens que se recriam à medida que são vivenciados.

A partir dessa perspectiva, importa analisar o movimento de salvaguarda como um dispositivo que, mediante o discurso de preservação, realiza um dossiê²¹ que reúne informações sobre as formas de saber pertencentes ao povo, às camadas sociais menos favorecidas. Por que a capoeira precisa de um movimento de salvaguarda, ela corre algum risco de extinção ou, talvez, do ponto de vista de uma lógica neoliberal, estariam faltando limites a sua prática?

2.2.2 As frentes pró-capoeira/esporte

Nos domínios da Câmara e do Senado Federal, paralelamente às atividades do Iphan, tramitam projetos de lei que pretendem regulamentar a capoeira em diferentes aspectos. Um dos mais controversos é o Projeto de Lei nº 31, de 2009, que estava em tramitação no Senado desde 2009 e foi arquivado, pela segunda vez, em 2018, ao final da magistratura, como já havia sido feito no ano de 2014. O PL dispõe sobre a profissionalização da capoeira enquanto esporte, na sua manifestação como dança, luta ou competição, mediante remuneração. Esse projeto traz

²¹ O termo é significativo. É difícil ignorar que um dos primeiros sentidos relativos ao termo diz respeito a um conjunto de documentos e informações levantados para fins de um processo investigativo ou criminal.

implicações como a exigência de que aqueles que exercem a função remunerada de professor/mestre de capoeira deverão ser profissionais de Educação Física, bem como deverão participar de conselhos de classe. A capoeira teria, em contrapartida, acesso aos recursos das políticas públicas relacionadas ao esporte.

Em audiência pública realizada na cidade de Salvador, em 2013, ficou claro que o referido projeto divide opiniões. Para os que o defendiam, foram apresentadas inúmeras argumentações contrárias: não contemplar a capoeira em todas as suas dimensões; ferir a autonomia dos grupos e privar o direito à profissionalização dos mestres de capoeira, desconsiderando o saber próprio da arte; não apresentar garantias sociais e trabalhistas, em especial aos mestres, bem como não garantir o ensino da capoeira com suas singularidades. Na ocasião, Rosângela Costa Araújo, mestra de capoeira e professora da Universidade Federal da Bahia, afirmou que o projeto de lei revela o interesse de quem controla a capoeira nacional e internacionalmente, e que “A história da capoeira é uma história de luta pela liberdade, somente transmitido pela memória e somente acessado pela memória” (citado por CANGACEIRO, 2013).

No ano de 2015, nova audiência pública (CÂMARA DOS DEPUTADOS, 2015)²² foi convocada pelo deputado federal Márcio Marinho do PRB da Bahia. Paulo Magalhães, que participou da composição da mesa, faz um relato da audiência e dos bastidores do evento. O texto de Magalhães (2015) sinaliza uma “polarização acirrada que se intensifica na capoeira”. De um lado, há os que defendem a institucionalização e esportivização da capoeira, tendo como representantes as federações e confederações de capoeira. De outro, os mestres de capoeira, representantes de grupos diversos, que se reuniram em torno da então recém-criada Rede Nacional de Ação pela Capoeira²³, movimento pela defesa dos interesses da capoeira livre e em repúdio a políticas públicas que comprometam a liberdade, autonomia e tradição da capoeira.

Magalhães (2015) argumenta que a audiência foi convocada “na surdina” e chegou ao conhecimento da grande comunidade da capoeira por meio de um acaso. A partir de articulações da Rede, a composição da mesa, originalmente formada por representantes das federações, confederações, do Ministério dos Esportes e pela incomum ausência do Ministério da Cultura,

²² As gravações estão disponíveis na página de arquivos das transmissões da Câmara dos Deputados.

<http://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/webcamara/arquivos/videoArquivo?codSessao=53711#videoTitulo>

²³ Movimento de um coletivo de capoeiristas que apoia as ações de salvaguarda da capoeira e se posiciona contrariamente aos projetos de lei que procuram regulamentar a capoeira a partir da perspectiva do esporte. As ações realizadas são divulgadas na página do facebook com o mesmo nome do coletivo: <https://www.facebook.com/redenacionaldeacaopelacapoeira>. Em texto de setembro de 2019, o mestre Paulão Kikongo (2019) se manifesta como um dos criadores do movimento, conta um pouco da trajetória desse coletivo e reforça as pautas do grupo.

equilibrou-se com a presença de outros setores representantes da capoeira. A audiência pública foi presidida por Márcio Marinho, deputado federal pelo PRB, bispo da Igreja Universal do Reino de Deus, que, em 2010, propôs a criação da Frente Parlamentar em Defesa da Capoeira. Em 2013, no município de Salvador, o exemplo foi seguido pelo vereador Luiz Carlos, outro integrante da mesa, também bispo da Igreja Universal e membro do mesmo partido.

É digno de nota a aparente mobilização e interesse de pessoas sem vínculo com a comunidade da capoeira, representantes de uma entidade religiosa proprietária de empresas de comunicação com histórico de denúncias de intolerância contra as religiões de matriz africana²⁴. Em entrevista à TV Câmara Salvador (2017), o vereador Luiz Carlos falou sobre o debate promovido pela Frente Parlamentar em Defesa da Capoeira e, sem que algum questionamento tenha sido feito nesse sentido, levantou uma discussão provocada pela BBC – que aborda a capoeira gospel. O bispo justificou que não existe capoeira gospel, assim como não existe capoeira de umbanda; segundo ele, existe somente a capoeira. A matéria da BBC News Brasil, a qual Luiz Carlos parece se referir, havia sido publicada um mês antes de sua entrevista e tinha como título *'Capoeira gospel' cresce e gera tensão entre evangélicos e movimento negro* (SCHREIBER, 2017). Tratava-se de matéria sobre um evento da capoeira evangélica realizado no Gama (cidade satélite de Brasília), que intercalou momentos de capoeira com pregações e orações. Os cânticos com vínculos à cultura afro-brasileira foram substituídos pelos versos de louvor a Jesus Cristo. A reportagem entrevistou adeptos e críticos da capoeira gospel. Outras diferenças aparecem nas falas dos mestres convertidos à religião, como a não utilização do termo batismo, reservado somente para fins religiosos e a supressão dos apelidos de capoeira, pois, conforme explica um mestre entrevistado: “não preciso me camuflar” (SCHREIBER, 2017). Do lado oposto, as críticas apresentadas à capoeira gospel dizem respeito a supostos discursos de “demonização” contra a capoeira tradicional e as religiões da umbanda e candomblé; à utilização da capoeira como estratégia dos grupos evangélicos para ocuparem espaços e novos adeptos; bem como uma apropriação, que não seria a primeira, a exemplo da capoeira como símbolo do nacionalismo, em que a história de resistência e o vínculo da capoeira com os escravos são deixados de lado.

Um segundo projeto de lei que, ao contrário do anterior, recebia apoio da comunidade capoeirística, sofreu uma reviravolta quanto ao seu texto inicial. Trata-se do PL nº 17, de 2014,

²⁴ Ainda que muitos grupos de capoeira não tenham vínculo direto com as religiões de matriz africana, a capoeira também é parte dessas culturas que conseguiram reelaborar suas tradições e seus vínculos com a África por meio da religiosidade que os negros trouxeram ao Brasil. A readaptação da cosmogonia e dos rituais africanos em função das relações entre negros e brancos foi denominada por Sodré (2005) de *reposição brasileira* às adaptações.

que tramitava no Senado Federal. Após sua aprovação em 2014, foi enviado para a Câmara Federal como PL nº 1966/2015 e, desde junho de 2015, aguardava parecer do Relator na Comissão do Esporte (CESPO). Antes de discutir as próximas etapas da tramitação desse projeto de lei, abro um parêntese. Em junho de 2016, a Mesa diretora da Câmara dos Deputados encaminhou o projeto de lei para apreciação conclusiva das seguintes comissões permanentes, na seguinte ordem: Comissão do Esporte, Comissão de Educação e Comissão de Constituição e Justiça e de Cidadania. Curiosamente, o PL não foi encaminhado à Comissão de Cultura. O primeiro e mais importante parecer ficou a cargo da Comissão do Esporte. Ora, a Roda de Capoeira e o Ofício de Mestres não foram considerados patrimônios culturais imateriais brasileiros? Qual a razão para a Comissão de Cultura ter sido deixada de fora? Como veremos adiante, ainda não existe decisão regulamentando a capoeira como esporte. Fecho parêntese.

O projeto original reconhecia o caráter educacional da capoeira e permitia parcerias entre associações ou entidades representativas dos mestres de capoeira e os estabelecimentos de ensino públicos e privados do nível fundamental e do médio. Para o exercício da atividade de capoeira não se exigia do profissional a filiação aos conselhos profissionais ou a federações/confederações esportivas, mas tão somente o vínculo com a entidade parceira. No dia 9 de agosto de 2017, em reunião deliberativa ordinária da Comissão do Esporte, foi aprovado o parecer do relator e deputado Márcio Marinho do PL, porém com substitutivo. O texto do substitutivo permite a celebração de parcerias para o ensino da capoeira nos estabelecimentos de educação básica, públicos e privados, contudo, como prevê o artigo 2º, somente para associações representativas dos mestres que estejam vinculadas a entidades de administração do desporto de capoeira.

Após a decisão, o mestre de capoeira Paulão Kikongo (2017) comentou que o relator, em seu parecer, não levou em consideração a discussão realizada na audiência pública de 2015, e assinala para a necessidade de nova luta a fim de reverter a situação. O parecer seguiu para a Comissão de Educação, para a relatoria da deputada Rosângela Gomes, também filiada ao PRB, o mesmo partido do bispo Márcio Marinho. Porém, devido a alterações na Câmara, o processo foi devolvido sem manifestação e, desde maio de 2018, encontra-se sob a relatoria do deputado Damião Feliciano, do PDT da Paraíba.

Outro ator que participa do cenário das propostas de esportivização da capoeira é o Conselho Nacional do Esporte (CNE), órgão consultivo do Ministério do Esporte. Em 2016, uma publicação do site R7.com (2016) enuncia: *Conselho Nacional do Esporte decide que capoeira é esporte*. A reportagem garante ter encerrado uma discussão que perdurava há anos

e que definia a capoeira como esporte²⁵. A decisão tomada pelo CNE (2016a) entendia que, se a capoeira permanecesse apenas como cultura e dança, não teria o benefício dos Programas do Ministério do Esporte como, por exemplo, o Bolsa Atleta. No entanto, como esporte, seria possibilitado o repasse de recursos para as confederações e os atletas das modalidades envolvidas, no caso, a capoeira e outras artes marciais. A resolução nº 44, de 16/02/2016 (CNE, 2016a), que definiu a questão, foi publicada em 5 de maio e revogada no dia seguinte pela resolução nº 45 (CNE, 2016b), por infração ao artigo 9º do Regimento Interno do CNE, que dispõe sobre a competência da Coordenação de Análise e Registro.

Nesse jogo entre a capoeira e o esporte, um último, mas não menos importante personagem (ou sujeito da enunciação) que se destaca é o Conselho Federal de Educação Física – CONFEF, criado pela Lei n.9696, de 1º de setembro de 1988 (BRASIL, 1998). O CONFEF incluiu a capoeira no processo de regulamentação dos profissionais de Educação Física por meio da Resolução CONFEF nº 46/2002. Segundo o estatuto CONFEF (2010), art. 2º, “O CONFEF e os CREFs²⁶ são órgãos de normatização, disciplina, defesa e fiscalização dos Profissionais de Educação Física, em prol da sociedade, atuando como órgãos consultivos do Governo”.

Essa regulamentação tem sido alvo de questionamentos. Algumas de suas decisões, como a não exigência de registro dos professores e mestres de capoeira, já tem sido proferida pelos tribunais. No entanto, como enfatiza a notícia publicada na página oficial do CONFEF (2017), as decisões são pontuais e limitadas, e o Conselho reitera que:

[...] continua sua missão de defender a sociedade, a fim de que os serviços prestados nas áreas de atividades físicas e desportivas sejam prestados por Profissionais de Educação Física qualificados e capacitados [...] mantemos a ouvidoria ativa para receber denúncias quanto a *dilettantes* que venham a atuar com as modalidades. (grifo nosso)

A notícia deixa claro que a prerrogativa de normatização, disciplina e fiscalização continua valendo e que os “amadores, entusiastas” devem ser denunciados. Em resumo, o

²⁵ Segundo o Iphan (2014), o início do processo de esportivização foi homologado no ano de 1972, quando o Conselho Nacional de Desportos submeteu a prática da capoeira às regras do pugilismo. Em consulta rápida pela Wikipedia (2018a), identificamos os outros momentos aos quais, provavelmente, a reportagem se refere, quando então teriam reconhecido a capoeira como modalidade nos anos de 1941 e 1953. Em 1941, Getúlio Vargas assinou um decreto que criava a Federação Brasileira de Pugilismo, da qual, desde o início, fazia parte o Departamento Nacional de Luta Brasileira (capoeiragem). E, em 1953, o Conselho Nacional de Desportos expediu uma resolução que estabeleceu critérios para a prática desportiva da capoeira.

²⁶ Os Conselhos Regionais de Educação Física são autarquias especiais em cada estado da Federação, organizados de forma federativa ao sistema CONFEF/CREFs.

capoeirista que não passa pelo crivo da legislação é apenas um aventureiro; portanto, muito cuidado, ele pode ser um sujeito perigoso.

Como se pode notar, as diferentes instâncias mencionadas nessa seção podem ser caracterizadas como dispositivos que estabelecem “um jogo com a capoeira”, no qual podemos ler uma variedade de mecanismos e discursos atuando de forma positiva. Foucault nos alerta que o poder não é sempre repressivo,

O que faz com que o poder se sustente, que o aceitemos, é simplesmente que ele não pesa somente um poder que diz não, mas que produz as coisas, ele induz ao prazer, ele forma o saber, ele produz o discurso; é preciso considerá-lo como uma rede produtiva que passa através de todo o corpo social muito mais que como uma instância negativa que tem função de reprimir. (FOUCAULT, 2014, p. 22)

O poder assume muitas formas, é uma rede produtiva que está intimamente ligada ao saber. A capoeira é integrante dessa rede de relações de poder e argumento que há resistência a esses mecanismos que tem por objetivo normatizar a prática. Vislumbro, ainda, que a capoeira apresenta o que entendo como certas práticas de liberdade que procuram escapar à lógica da governamentalidade neoliberal. Na próxima seção, apresento a noção de sujeito para Foucault que servirá de auxílio à compreensão da figura do mestre de capoeira: ele que tem um papel de liderança determinante na disseminação da arte e nas práticas de resistência e liberdade. Como se verá na seção imediatamente posterior, o mestre também será destaque para a compreensão do que proponho, a saber, a capoeira como variante moderna do cuidado de si – diante dos esforços liberais de captura que ela vive hoje.

2.3 O(S) SUJEITO(S) DA(S) CAPOEIRA(S)

No enredo do debate que se situa entre dois discursos – o da capoeira enquanto cuidado de si e o do discurso do esporte e da patrimonialização – está o sujeito capoeirista, nome pelo qual é mais conhecido atualmente, ou capoeira, como era predominante nos documentos e relatos da história. Seja a capoeira uma prática cultural ou esportiva, seja um modo de vida (os discursos que aqui descrevo), é possível ler, na figura do mestre de capoeira – em virtude de sua trajetória de vida e da prática da capoeira, as marcas discursivas de uma memória sempre atualizada, mas que remonta à escravidão, à luta dos negros pela liberdade e que relaciona a capoeira como cultura e também como esporte, símbolo do discurso nacionalista. Diante das modificações e do embate discursivo que aqui pretendo descrever – entre esporte *versus* cultura, patrimonialização *versus* jogo – destaco, portanto, a importância de conhecer os caminhos pelos

quais se dá a constituição do sujeito da capoeira – ou a proliferação dessas modalidades de sujeito, *os sujeitos capoeiristas*, relacionadas à série de dispositivos de inscrição, reinscrição e resistência que tomo como hipótese da pesquisa. Por esse motivo, busco compreender o sujeito, a partir de Foucault, como um processo de subjetivação e não como um *a priori* histórico. No texto *O sujeito e o poder*, Foucault (1995) resume seu objetivo de trabalho dos últimos vinte anos, analisando os diferentes modos pelos quais os seres humanos podem tornar-se sujeitos e declara que “[...] não é o poder, mas o sujeito, que constitui o tema geral de minha pesquisa.” (FOUCAULT, 1995, p. 232)

Como já afirmei, o que orienta meu estudo é a indagação sobre a relação que se dá entre o lugar dos saberes da capoeira e como se constitui o sujeito capoeirista frente à história dessa prática e frente aos dispositivos que a atravessam. É possível apreender a relação entre saberes e sujeitos na entrevista de 1984, intitulada *A Ética do Cuidado de Si como Prática da Liberdade*, quando Foucault, ao ser questionado sobre se haveria complementaridade entre os dois pares de noções, poder/saber e sujeito/verdade, afirma que, para ele, saber/poder não era o problema fundamental, mas um instrumento que permitiria analisar o problema das relações entre sujeito e jogos de verdade.

Mais adiante, ao falar do sujeito, ele diz que não “impediu”²⁷ que se falasse sobre sujeito em geral, mas recusou que se fizesse previamente uma teoria do sujeito:

Era certamente necessário que eu recusasse uma certa teoria a priori do sujeito para poder fazer essa análise das relações possivelmente existentes entre a constituição do sujeito ou das diferentes formas de sujeito e os jogos da verdade, as práticas de poder etc. (FOUCAULT, 2006, p. 275)

Essa recusa diz respeito à perspectiva de uma genealogia de um sujeito que está circunscrito em um determinado momento histórico. As conferências proferidas em Berkeley, em 1980, indicam a direção tomada por Foucault ao estudar o sujeito: “Esforcei-me por sair da filosofia do sujeito por meio de uma genealogia que estuda a constituição do sujeito através da história, a qual nos levou à moderna concepção do eu”. (FOUCAULT, 1993, p. 205). O francês complementa que não foi uma tarefa simples, pois atuou na contramão da preferência de muitos historiadores que estudam a história por meio de processos em que a sociedade desempenha o papel do sujeito ou da perspectiva de filósofos que consideram um sujeito sem história.

O curso proferido por Michel Foucault no *Collège de France*, em 1982, intitulado *A hermenêutica do sujeito*, ocupa-se da subjetivação, do tema das práticas de si e da forma como

²⁷ Termo utilizado pelo entrevistador: “Mas o senhor sempre nos 'impediu' de falar sobre o sujeito em geral”.

foi tramada na história a relação entre sujeito e verdade. O artigo *A propósito de A hermenêutica do sujeito*, de Frédéric Gros, apresenta um panorama geral do percurso realizado durante as aulas. A princípio, o problema das relações entre subjetividade e verdade; em seguida, a distinção dessa relação a partir de duas perspectivas: uma que tem por base o conhecimento teórico que Foucault vinculará ao conhecimento de si e outra que ocorre por meio de uma transformação espiritual, que se vincula ao cuidado de si. Por último, à maneira de uma conclusão do percurso, a proposição de uma diferença conceitual entre o sujeito moral e o sujeito ético (GROS, 2012).

Para compreender a questão da subjetivação do sujeito, Foucault vai se ocupar do princípio do cuidado de si – a *epiméleia heautoû*, tomando como base os textos de Epicuro e, em especial, os de Epiteto, Marco Aurélio e Sêneca, pensadores éticos do período helenístico e romano (GROS, 2012), relacionando-os aos jogos de verdade. A esse sujeito da Antiguidade, do cuidado de si, que é transformado pela verdade, Foucault (2006) contrapõe o sujeito moderno, que se relaciona com a verdade a partir do e tão somente pelo conhecimento.

A verdade para o sujeito moderno se dá por uma relação de conhecimento e decifração e procura responder à questão: quem somos nós? É a busca por compreender a equivalência entre quem eu creio ser e quem eu verdadeiramente sou. Por outro lado, para o sujeito da Antiguidade a verdade se apresenta como a capacidade de transformar o modo de ser do sujeito e está imediatamente vinculada à ação, como regras de conduta e do modo de agir, numa correspondência exata entre minhas palavras e atos. Para o sujeito do cuidado de si a pergunta fundamental é: o que devo fazer com a minha existência? (GROS, 2012) É sobre a capoeira como ação, que se configura a partir da manifestação da malícia no corpo (conforme destacarei no capítulo de análises), que busco relacionar o sujeito da capoeira com o modo de viver da ética do cuidado. A próxima seção será dedicada ao sujeito do cuidado de si, tendo em vista a importância desse tema para a presente pesquisa. A distinção entre esses dois sujeitos também se reflete na oposição entre o sujeito moral e o sujeito da ética, ponto que será explicitado na seção sobre a Estética da Existência.

2.4 OCUPANDO-SE DE SI E DOS OUTROS: DIÁLOGO ATRAVESSADO PELO CORPO

Antes de se ocupar, de forma mais explícita, com a relação entre o sujeito e verdade, Foucault já havia se dedicado ao tema do cuidado de si a partir de estudos sobre a sexualidade. Em *A História da Sexualidade III – O Cuidado de Si*, Foucault (1985) esclarece que realizou

seus estudos a partir do texto *A Chave dos Sonhos*, de Artemidoro, livro sobre a onirocricia – a interpretação dos sonhos – que era muito comum na época. A análise deteve-se nos sonhos sexuais. Conforme as regras da onirocricia, em que o sonho caracteriza o modo real de ser do sujeito, é importante compreender que o que se pode resgatar não são os próprios atos e o valor moral a eles atribuído, mas o autor do sonho, a partir da relação de analogia entre o que era considerado de bom ou de mau presságio (FOUCAULT, 1985). Não se trata de um código do que é conveniente ou não fazer, mas, sim, da compreensão do sonho como revelador de uma ética do sujeito que existia na época de Artemidoro.

O trabalho de interpretação dos sonhos aponta para uma significação social, uma espécie de prognóstico que depende do valor favorável ou não que se deu à interpretação. Também não se trata apenas de curiosidade pessoal, mas de um trabalho útil para gerir a própria vida, um guia de como o homem deve se conduzir na vida cotidiana. Para Foucault, o que marca os textos dos primeiros séculos não são as interdições sobre a sexualidade, mas uma maior austeridade sexual como intensificação do cuidado de si, das relações de si para consigo e não como ampliação de um código mais severo de conduta.

Foucault (2006) afirma que a ideia do cuidado consigo mesmo é um tema bem antigo na cultura grega e é um preceito que circula entre diferentes doutrinas. Trata-se de uma noção que permeava grupos sociais distintos, grupos portadores de cultura, para os quais a cultura de si tem um sentido e uma realidade. Esteve no auge nos dois primeiros séculos da época imperial, embora tenha aparecido desde o século V a.C. até os séculos IV–V d.C. e percorrido toda a filosofia grega, helenística e romana.

Na aula de 6 de janeiro de 1982, o filósofo elabora outra questão para refletir sobre o tema das relações entre subjetividade e verdade, diferentemente de seus estudos dos regimes de comportamentos e prazeres sexuais da Antiguidade realizados até então. O deslocamento²⁸ do interesse aponta para qual seria a forma de história, no Ocidente, em que foram tramadas as relações entre sujeito e verdade, que não aparecem na análise histórica habitual nem são percebidas na prática. Para tanto, ele parte do conceito do cuidado de si mesmo como tentativa de tradução para a noção grega de *epiméleia heautoû* que seria, além da definição já mencionada, *ocupar-se consigo*, *preocupar-se consigo* – noção para a qual a filosofia não concedeu maior importância, pois, na história do pensamento ocidental, o conceito fundante

²⁸Nas aulas ministradas no *Collège de France*, no ano de 1981, Michel Foucault havia escolhido como dimensão histórica, para o estudo do tema subjetividade e verdade, o regime dos *aphrodisia*, a saber, regime de comportamentos e prazeres sexuais na Antiguidade. Deixa claro no texto que não pretendia desconsiderar a análise histórica realizada até então, mas apresentar uma nova abordagem sobre a relação entre subjetividade e verdade.

das relações entre sujeito e verdade seria o *gnôthi seautón* (*conhece-te a ti mesmo*). Segundo Foucault, originalmente, o *conhece-te a ti mesmo* não tinha o valor que lhe é atribuído como conhecemos. O sentido dado ao termo na Grécia era diferente do que entendemos atualmente. Existem versões para o sentido do termo *gnôthi seautón*, porém nenhuma em importância como a noção de *epiméleia heautoû*. Em *A Apologia de Sócrates*, texto de Platão, Sócrates se apresenta como aquele que “[...] originariamente, tem por função, ofício e encargo incitar os outros a se ocuparem consigo mesmos, a terem cuidados consigo e a não descuidarem de si”. (FOUCAULT, 2006, p. 7). Sócrates é o “homem do cuidado de si”, apesar de se atribuir a ele, de maneira privilegiada, o *gnôthi seautón*, noção que, na verdade, seria uma derivação do cuidado de si, uma subordinação, necessidade relativa ao princípio básico do ocupar-se consigo mesmo. Para Butturi Junior (2010, p. 26), “o cuidado de si e o conhece-te a ti mesmo estariam atrelados, mas, o que é a novidade da inversão foucauldiana, *epiméleia heautoû* seria o quadro mais geral do debate sobre a verdade e o sujeito, de que *gnôthi seautón* seria uma modalidade”.

Apesar da ampliação das noções, da multiplicação das significações e dos deslocamentos do tema, Foucault (2006) considera importante reter três aspectos da *epiméleia heautoû*. Primeiro, a *epiméleia heautoû* como atitude geral da relação consigo, com os outros e com o mundo. Segundo, a *epiméleia heautoû* como conversão do olhar, uma forma de atenção que também passa por si mesmo, pelo outro e para o exterior, e do exterior para si mesmo – uma atenção ao que se pensa. E, por fim, a *epiméleia heautoû* como designação de ações práticas e técnicas de si para consigo, pelas quais é possível assumir a si mesmo e modificar-se.

No texto da *História da Sexualidade III*, Foucault esclarece que essa aplicação a si exige um trabalho: “O termo *epimeleia* não designa simplesmente uma preocupação, mas todo um conjunto de ocupações [...]. Igualmente, em relação a si mesmo, a *epimeleia* implica um labor.” (FOUCAULT, 1995, p. 55-56) Nesse conjunto de ocupações que implicam um *labor* trata-se de tarefas práticas. As ocupações dizem respeito a ocupar-se de si mesmo, recolher-se a si mesmo em algum momento do dia e examinar a própria vida, cuidar da saúde e do próprio corpo, fazer leituras, meditações. Existem também as conversas com um amigo ou confidente, o pedido de conselhos, ocasião que também é benéfica para aquele que atua como conselheiro, pois a ele é dada a oportunidade de reatualizar seus próprios preceitos. São práticas que permitem a conversão do olhar para si mesmo, para o outro e para o mundo.

Aí chegamos a “[...] um dos pontos mais importantes dessa atividade consagrada a si mesmo: ela não constitui um exercício de solidão, mas sim uma verdadeira prática social”. (FOUCAULT, 1995, p. 57) Nessa atividade, à medida que se assumia o papel de aconselhar o

outro, também se reavaliava a própria conduta, papel que poderia ser intercambiado. A partir desses modos de se ocupar de si, cabe fazer um paralelo com a capoeira, os vínculos que se estabelecem entre os mestres, professores e demais capoeiristas e a importância atribuída à tradição oral na transmissão de saberes (SILVA, 2007, p. 23; FALCÃO, 2004, p. 29). Observamos uma semelhança que surge na figura do mestre como aquele que repassa um saber, é orientador e aconselhador do grupo. O mestre é aquele que pode reavaliar o próprio modo de agir, a partir das trocas com seus alunos.

Dessa relação do aprendiz com o mestre e, seguindo os princípios foucaultianos do cuidado de si, Alves (2011, p. 17) se propôs a compreender de que modo “[...] o sujeito faz uso de suas potencialidades e vontades para tomar para si a capoeira e fazer desta apropriação uma prática de constituição (invenção) de si mesmo”. Ocupou-se da capoeira como investigação do corpo em movimento e considerou essa experiência como condição para alcançar a prática da existência e a invenção de si. Estabeleceu vínculo com a malícia, a dissimulação e o mundo da roda de capoeira, da mesma forma que proponho nesta pesquisa. Por esse motivo, retomarei o autor para a problematização da minha pesquisa que, no entanto, se diferencia quando busca seus referenciais não só a partir dos relatos e entrevistas dos mestres, como também em toda uma construção discursiva que se articula a partir de outras vozes e interesses. Porém, desde já assinalo que compartilho com o autor a concepção da capoeira que “[...] vai além das sínteses históricas constituídas, pois, quando em movimento, extrapola os registros que insistem em reduzi-la sob os moldes de uma identidade histórica”. (ALVES, 2011, p. 155)

Assim como Alves (2011), apresento a capoeira como atividade corporal que tem seu ponto culminante na roda de capoeira, local onde entram em cena todas as dimensões dessa arte, em que se intensificam as relações sociais a partir de um diálogo que se realiza pelo corpo, evidenciado através do *jogo*²⁹ e da luta. Retomo aqui o vínculo já mencionado entre a roda de capoeira, o corpo e a malícia ou mandinga. Nestor Capoeira (2007) considera que um dos fundamentos básicos da capoeira é a malícia, também filosofia e essência do jogo:

A malícia, num sentido amplo, é a maneira como o jogador "vê" e "joga" com a vida, o mundo e, especialmente, as pessoas. [...]

²⁹ Assumo a perspectiva de jogo na roda de capoeira, segundo os estudos sobre jogos de Huizinga (2001). Para o autor, o jogo tem por base o divertimento e se caracteriza como uma atividade realizada por livre escolha, responsável por um faz de conta (o capoeirista simula a aplicação de um o golpe) que acontece dentro de um limite de tempo e espaço e, embora desinteressado, cria uma tensão em que quanto mais competitivo, melhor o jogo. Esses elementos são capazes de descrever perfeitamente o jogo realizado na roda de capoeira. Também, para fins de direcionamento deste estudo, assumo a perspectiva de jogo em Foucault quando compreende a história não como continuidade ou um percurso coerente, mas um jogo complexo de relações que faz surgir o acontecimento, “onde as forças que estão em jogo na história não obedecem nem a uma destinação nem a uma mecânica, mas ao acaso da luta”. (FOUCAULT, 2000, p. 273)

Esta malícia (conhecimento dos homens + bom humor) permite ao jogador "ver" este cenário vivo, brutal e cruel – o mundo em que vivemos –, sem se tornar deprimido, amargo, agressivo, árido; ou preocupado e "sério" em demasia.

O "conhecimento da verdadeira natureza do homem" (uma das partes da malícia), incluindo o conhecimento de si próprio, vêm (um pouco mais ou um pouco menos) para todos os jogadores: é consequência direta de jogar com diferentes pessoas (de diferentes personalidades, ideologia, origem social, idade, cor, sexo, etc.), em diferentes rodas, em diferentes lugares. Este "conhecimento" não é um "saber racional". Ele não é absorvido, apreendido, e encarnado através da leitura ou falando sobre ele. É uma espécie de "conhecimento" ou "saber corporal" que adquirimos jogando capoeira (queira ou não queira o jogador).

Segundo essa concepção, podemos selecionar vários elementos. Ela, a malícia, é um jeito de ver e jogar que acontece no jogo (roda) e na vida. Permite conhecer os homens e o mundo na sua crueza, sem, no entanto, perder a leveza e o bom humor. O conhecimento da malícia não é da ordem da razão, é um “saber corporal” adquirido no jogo e rodas da vida, com pessoas e lugares diferentes.

O discurso da malícia, como saber corporal, é o ponto que pretendo relacionar com o cuidado de si e as relações com a verdade. A capoeira é vivenciada no corpo e acontece no jogo, no momento da roda de capoeira. Tendo em vista essa característica essencial, gostaria de sugerir uma análise, a partir das considerações de Foucault (2014), do modo de vida dos cínicos³⁰ que difere das outras práticas da Antiguidade a respeito do cuidado de si e da relação com a verdade, bem como se caracteriza por vivenciar a sua filosofia na materialidade do próprio corpo, em que “[...] expõe-se sua vida não por seus discursos, mas por sua própria vida”. (FOUCAULT, 2014, p. 206)

A proposta de análise a partir dos cínicos se deve à importância do corpo para o saber da capoeira. Castro Júnior (2008, p. 17) aponta que “O corpo-capoeira gravou muitas experiências e sabe aquilo que o discurso racional muitas vezes não pode expressar clara e distintamente”. Os cínicos vinculam um modo de existir radical, que toma o corpo como elemento fundamental, a uma *vida outra* como a vida verdadeira da filosofia. Conforme já mencionei, a tradição oral desempenha um papel relevante na transmissão de experiências, então aqui se propõe que a malícia seja o correspondente corporal da capoeira, que prescinde de verbalização.

³⁰ O modo de vida cínico, apesar de várias características comuns a diversas filosofias da época, é mais conhecido pelo escândalo que causava, sendo alvo de críticas violentas. O ponto de rompimento com as outras filosofias se fundamentava no princípio “segundo o qual é preciso ‘*parakharáttein tò nómisma*’ (alterar, mudar o valor da moeda)”. (FOUCAULT, 2014, p. 210) Esse preceito que orienta a prática cínica era interpretado como a necessidade de quebrar o costume, as regras, convenções e leis. Porém, para essa pesquisa, os aspectos da vida cínica que serão retomados na análise, dizem respeito à vivência que se materializa no corpo e à assunção de uma filosofia como modo de viver.

Busco compreender se o saber vivenciado pelo corpo na roda de capoeira se materializa também nas práticas do cotidiano, no uso da dissimulação como estratégia de luta que transforma o sujeito e lhe permite um outro modo de existência. E ainda se a capoeira se constitui hoje em prática de liberdade pois, apesar dos processos de subjetivação e dessubjetivação a que está submetida ocupa-se de “profanar os dispositivos” e de produzir um sujeito ético no interior deles a partir, justamente, de uma estética da existência e da produção de outras modalidades de inscrição no jogo de poder-resistência. Na próxima seção, buscarei estabelecer uma relação entre a ética foucaultiana e um modo de existência possível, baseada na condução autônoma de si, do sujeito da capoeira, a partir de um trabalho que conduz a si mesmo e provoca uma modificação que admite os saberes no próprio corpo.

2.5 CAPOEIRA COMO ESTÉTICA DA VIDA

Nesta seção, sugiro uma aproximação da capoeira ao que Foucault define como estética de uma existência ou arte de viver. Um projeto ético que se daria a partir do cuidado de si como possibilidade de acesso à verdade a partir de uma transformação de vida, em oposição ao conhecimento adquirido apenas pela razão, que é da ordem da moral, em que o acesso à verdade se dá sem a necessidade de modificação do sujeito. O que me instiga a conceber a capoeira como uma arte de viver é a perspectiva de uma transformação do sujeito a partir de um cuidado de si que acontece por meio do corpo, lugar privilegiado do saber.

O ponto de chegada das práticas do cuidado de si é o controle, o domínio de si mesmo, a “soberania”, como quis Foucault. Para o filósofo “[...] a soberania sobre si tem por objetivo garantir sua independência em relação a acontecimentos exteriores e ao poder dos outros”. (FOUCAULT, 2014, p. 227) Assim ela entra nos domínios da ética, como estética de uma existência, já que conduz o sujeito conforme a relação que ele estabeleceu consigo mesmo. Logo quais as relações possíveis entre os discursos da ética e os discursos da capoeira? Segundo se sabe, a relação consigo mesmo é de pertencimento a si, na qual é possível ter prazer, estar satisfeito com o seu eu, sem precisar de algo que é exterior, fora de sua relação consigo. Para o francês, a moral dos prazeres, objeto de estudo no texto *A História da Sexualidade III*, aconteceu nesse quadro de cultura de si, sendo importante observar a questão para compreender as transformações que puderam afetar essa moral. Nesse caso, qual a relação da verdade para o capoeirista e para sua constituição como sujeito produzida em outra moral e outra temporalidade? Na condição de haver resistência a uma tentativa de sujeição ao modo de vida

da governamentalidade – e aos dispositivos de captura neoliberal, como a esportivização –, podemos falar em “soberania”?

Gallo (2011) elenca as três principais formas do cuidado de si, conforme aparece nas lições da *A Hermenêutica do Sujeito*: o momento platônico, quando cuidar de si para cuidar dos outros; o cuidado de si cristão, objetivando a salvação; e o cuidado de si como um fim em si mesmo, relativo aos períodos helenístico e romano. Aponta ainda que, a partir do curso no *Collège de France*, a questão para Foucault passa a ser sobre quais processos teriam ocorrido na história para que, na filosofia, a centralidade fosse colocada no conhecimento e não no cultivo de si. A partir desse deslocamento, a verdade passa a ser um objeto puramente racional e não proveniente da relação do sujeito consigo mesmo.

Foucault (2006) apresenta algumas hipóteses para essa questão, entre elas, que o cuidado de si pode soar como egoísmo, o que seria um paradoxo, pois as morais mais rigorosas foram criadas a partir do preceito do cuidado de si. Essas normas austeras foram transferidas para outro contexto, especialmente difundidas pelo cristianismo em que a regra se pauta na renúncia de si mesmo em benefício dos outros, o não egoísmo. Contudo, a razão mais importante seria o que o filósofo chama de “o momento cartesiano”, quando houve a requalificação do *gnôthi seautón*, em que o conhecimento de si passa a ser uma forma de consciência como acesso à verdade.

O francês faz um paralelo entre filosofia, forma de pensamento que tenta compreender quais condições e limites permitem o acesso à verdade, e o que ele propõe definir como espiritualidade, isto é, um conjunto de práticas e experiências que constituem para o sujeito um preço a pagar para ter o acesso à verdade.

Do ponto de vista da espiritualidade, a verdade jamais se verifica pelo simples ato do conhecimento. Para conhecer a verdade, é necessário que o sujeito se modifique, é necessário que haja uma conversão. Para que ele seja capaz de obter a verdade, a conversão pode ocorrer de duas formas. Uma através do *éros* (amor), movimento que arranca o sujeito da sua condição atual, é a verdade que vai até ele e o transforma. Outra forma existe por meio da *áskesis* (ascese), que é um labor, trabalho de si para consigo, uma transformação que ocorre de maneira progressiva.

Ao mesmo tempo que a verdade só pode ser acessada a partir da transformação do sujeito, quando o canal de acesso é aberto à verdade, ela produz efeitos de retorno sobre o sujeito, que o transforma e o transfigura. A dimensão ética do sujeito acontece quando ele se ocupa de si mesmo e, com a transformação que ocorre, é possível construir uma vida de autonomia, vida como obra de arte. Durante a Antiguidade, a questão de como ter acesso à

verdade e à prática da espiritualidade não estiveram separadas. A exceção fica por conta de Aristóteles, para quem a questão da espiritualidade foi menos importante.

Já no período moderno, o acesso à verdade se dá unicamente pelo conhecimento:

Creio que a idade moderna da história da verdade começa no momento em que o que permite aceder ao verdadeiro é o próprio conhecimento e somente ele. Isto é, no momento em que o filósofo (ou o sábio, ou simplesmente aquele que busca a verdade), sem que nada lhe seja solicitado, sem que seu ser de sujeito seja modificado ou alterado, é capaz, em si mesmo e unicamente por seus atos de conhecimento, de reconhecer a verdade e a ela ter acesso (FOUCAULT, 2006, p. 22).

Nesse período, também existem condições para o acesso à verdade, porém não se trata de espiritualidade, ou antes, referem-se ao indivíduo na sua existência concreta, não ao sujeito. São condições de duas ordens: intrínsecas, internas do ato do conhecimento (condições formais, objetivas, regras do método, estrutura do objeto a conhecer) e condições extrínsecas (não ser louco, ter realizado estudos, ter formação), bem como de ordem moral: é preciso ser honesto, não tentar enganar os outros.

Em consequência dessa forma de acesso à verdade, temos somente recompensa no âmbito do conhecimento, não há mais o momento de transformação, completude. O conhecimento não modifica o sujeito, não consegue salvá-lo. Esse é o sujeito da ordem da moral, que segue normas e preceitos já estabelecidos.

Neste trabalho, pretende-se aproximar a capoeira do modo do cuidado de si que permite o acesso à verdade a partir dos efeitos de um retorno, de uma transformação no sujeito que ocorre *no corpo e por meio dele*. Para isso, retoma-se a vida cínica – *vida outra* como “[...] passagem ao limite e à reversão da verdadeira vida (essa vida não dissimulada, independente, reta, essa vida de soberania)”. (FOUCAULT, 2014, p. 214) Para os cínicos, o tema da *vida outra* se ocupa de saber o que deve ser o cuidado de si e como deve ser essa vida que pretende ocupar-se de si.

Para marcar o cuidado de si da vida cínica como *vida outra*, Foucault (2014) a opõe ao tema da *outra vida* e as apresenta como duas grandes linhas de manifestação da filosofia ocidental. Os dois temas têm o mesmo ponto de partida, o cuidado socrático de si, porém se baseiam em textos diferentes. A *vida outra* dos cínicos se baseia no diálogo *Laques* e procura saber como deve ser a vida de quem se ocupa de si. Já o tema da *outra vida*, que se esboça a partir do texto do *Alcibiades*, assinala a origem da metafísica ocidental, manifesta o cuidado de si que vai buscar na alma a compreensão do ser: “o que é esse “mim”, esse “si”, de que é preciso cuidar?” (FOUCAULT, 2014, p. 216)

A *vida outra* dos cínicos é autenticada não pelos discursos, mas pela exteriorização do viver nos limites do corpo; é uma verdade que se apresenta na encenação pública do corpo. A partir dessa vida que se encena no corpo, pode-se estabelecer um paralelo com a capoeira, em especial com a roda, aqui compreendida como um jogo a partir de Huizinga (2001), como elemento anterior à cultura, estabelecido num tempo e espaço, tendo por função a luta *por* alguma coisa ou a representação *de* alguma coisa, funções que podem se confundir.

Seguindo a analogia que se estabelece entre a roda e o mundo, à qual nos referimos na introdução deste trabalho, poderíamos dizer que a roda é o mundo privilegiado da capoeira, onde a transmissão de saberes e o aprendizado acontecem, onde o capoeirista se mostra e é (re)conhecido pelos seus pares. Segundo o registro do Iphan (2008a), a roda de capoeira

[...] congrega cantigas e movimentos que expressam uma visão de mundo, uma hierarquia e um código de ética que são compartilhados pelo grupo. Na roda de capoeira se batizam os iniciantes, **se formam e se consagram os grandes mestres, se transmitem e se reiteram práticas e valores afro-brasileiros.** (grifo meu)

Porém, para o universo das culturas negras, a roda traz uma simbologia bem mais ampla:

A dramatização temporal-espacial na cultura negra, o ritmo do universo, o ciclo vital, o ciclo dos nascimentos, morte, renascimentos, a passagem do dia e das noites é representado pela Roda.

A Roda, todavia, inclui a passagem, a mudança, o momento da transformação, a passagem entre esse mundo e o além e vice-versa o contrário. A passagem dos seres viventes em espíritos ancestrais, a vida e a morte. (LUZ, 2017, p. 425)

A roda definida pelo registro do Iphan parece expressar o “olhar de fora” daquele que a observa. Já segundo a expressão da cultura negra, a roda parece servir de base à compreensão dos capoeiristas que a caracterizam como um microcosmo que reflete o mundo que nos cerca e que acontece pela mediação do corpo.

É na prática da roda que, de modo semelhante aos cínicos, a capoeira vive nos limites do corpo enquanto experiência e constituição da maneira de ser. Segundo Castro Júnior (2008, p. 39):

A cultura dos capoeiras é formada por experiências históricas; é fruto das movimentações e interconexões corpos-culturais. Estamos ressaltando a experiência enquanto dimensão humana originária e constituinte que entra na composição de um corpo, não como experiência objetiva adquirida pelo sujeito em contato com o objeto, ou como experiência subjetiva a partir de impressões pessoais e nem mesmo da experimentação científica, **mas na potência do ato de fazer que é constituinte e originário.** (grifos meus)

Poderíamos pensar que a constituição do sujeito na capoeira, suas experiências e seu aprendizado não acontecem no âmbito do conhecimento “em contato com o objeto”, a partir de “impressões pessoais” ou da “experimentação científica”, mas no âmbito da transformação, da “potência do ato”, que acontece no corpo como lugar privilegiado do saber.

No entanto, na semelhança entre os cínicos e a capoeira, que se manifesta na importância do corpo enquanto modo de vida, também aparece um deslocamento ou inversão. Enquanto os cínicos apresentam o corpo como vida não dissimulada, que nada precisa ocultar e que se dá na ruptura radical com os hábitos e convenções, a capoeira, ao contrário, apresenta-se na simulação, inclusive como qualidade que se espera de um bom capoeirista, e se manifesta na malícia como estratégia durante o jogo, mas também na vida cotidiana. Diante dessa tática ou estratégia, vamos buscar apoio nos jogos de poder e de resistência em Foucault e apresentá-la como possibilidade de práticas de liberdade. Inversamente à vida cínica, como limite da vida verdadeira e não dissimulada, a capoeira se materializa por meio da dissimulação, seja na roda, para enganar o adversário e talvez ganhar o jogo, seja ao longo de sua história para garantir a sua sobrevivência.

Tendo em vista esse paralelo, pode-se aventar que a aparente aceitação dos discursos do esporte seja também uma simulação que permite dissociar os discursos da época da criminalização da capoeira que, de alguma forma, ainda a acompanham, porém sem que haja o interesse na efetivação institucional do esporte por meio de leis e regulamentos. De todo modo, nessa agonística, não perco de vista que as descrições acima – acerca da tradição e da cultura africana – circulam inscritas num dispositivo de patrimonialização, o Iphan. Novamente, como tenho apontado, é no jogo e na luta entre poderes e resistências que aparecem a capoeira – ou as capoeiras – e os sujeitos capoeiristas.

Nessa esteira de luta e resistência, para apresentar uma possível simulação de adesão ao esporte³¹ como maneira de escapar às regulamentações do governo, atribuindo a esta estratégia práticas de resistência e liberdade do ‘último Foucault’, gostaria de situar a capoeira atual no cenário da governamentalidade neoliberal que “produz” uma liberdade própria. Foucault irá considerar o neoliberalismo como o regime governamental geral da biopolítica cujo objeto de governo é a população e não mais o território. Foucault quis saber que relação poderia existir entre as questões de direito chamadas de liberdade quando aplicadas por uma

³¹ Como veremos no capítulo *A invenção da capoeira*, Bimba e Pastinha fizeram referência ao esporte no nome dado às suas instituições de ensino da capoeira. No entanto, a capoeira não era ensinada conforme os princípios de uma prática esportiva. Essa situação é mais evidente na Angola de Pastinha.

política liberal. O neoliberalismo enquanto razão de governo seria capaz de atuar tal e qual uma “[...] inovadora tecnologia do eu, regime de saber-poder que atua na constituição do indivíduo”. (CANDIOTTO, 2011, p. 478)

A liberdade que se coloca no neoliberalismo contemporâneo tem duas condições importantes. Em primeiro lugar, a liberdade de mercado que estabelece a livre concorrência, porém conformada a determinados números de regras e prescrições a que deve se sujeitar. A liberdade ocorre dentro de um espaço. A segunda liberdade diz respeito ao princípio da individualização que trata dos “[...] processos de normalização e modelação presentes nas práticas políticas que impelem alguém a se reconhecer a partir de uma identidade que não foi criada por ele, mas uma espécie de autoimagem mimética da qual ele se torna dependente”. (CANDIOTTO, 2011, p. 478). Essa segunda liberdade dará origem ao indivíduo empreendedor, transformado em capital humano³².

Foucault situa a liberdade a partir de dois pontos de ancoragem, a saber, o mercado e o princípio da utilidade. “Troca para as riquezas, utilidade para o poder público: eis como a razão governamental articula os princípios fundamentais da sua autolimitação.” (FOUCAULT, 2008, p. 60) O que mudou é que o novo governo deixa de agir nas coisas em si, para agir sobre os interesses. São caminhos sutis em que não ficam claras as fronteiras entre o que o indivíduo escolheu ou o que foi sugerido a ele que escolhesse. A liberdade passa a ser criada e administrada e a fazer parte de um jogo que envolve práticas, técnicas e saberes. É dessa forma que se caracterizam novos regimes de verdade, que dão forma a novos dispositivos de saber e poder capazes de atuar na constituição do indivíduo.

Volto à capoeira e à roda. Dessa vez, para problematizar a liberdade nos termos liberais. A capoeira, independentemente do estilo em que se apresenta, está inserida no contexto de governamentabilidade neoliberal. Um primeiro aspecto de compreensão da capoeira no contexto dessa lógica parte do período que vai da criminalização da prática até a criação dos estilos de capoeira Angola e Regional, quando ambas buscam se diferenciar da capoeira de rua e marginalizada pela via do esporte que acontece dentro de academias registradas. Outra

³² Segundo Candiotto (2011), a teoria do capital humano é uma reinterpretação do capital e do trabalho, que é diferente da teoria econômica clássica em que a terra era o capital e não se atribuía importância ao trabalho. Já na teoria moderna, o principal fator de produção é o trabalho e a partir daí se produziu o indivíduo como empreendedor de si mesmo. Por isso também se configura como **responsável por suas escolhas e decisões**. As divisões sociais existentes são atribuídas aos fracassos ou sucessos, resultantes de escolhas e responsabilidades do indivíduo. O indivíduo como capital humano precisa de uma rede de “investimentos” para qualificar-se como empreendedor competitivo, que se estende à vida como um todo. O investimento se refere, desde a educação formal ao cuidado com o corpo e a saúde, o tempo investido em lazer, as relações de amizade e trabalho estabelecidas entre pares, incluindo o tempo e cuidado que os pais dedicam aos filhos já tendo em vista a sua formação segundo a lógica neoliberal.

proposição é correlacionar a forma de governar do neoliberalismo com as políticas públicas que pretendem regulamentar a capoeira. Se, de um lado, as regras do jogo são estabelecidas por leis e, de outro, existem as medidas administrativas que procuram mediar as relações entre os indivíduos e o poder público, então podemos considerar que a proposta de esportivização, com suas regras e normas, atende a lógica neoliberal. É a partir desse contexto que se vai problematizar a capoeira no que diz respeito a sua resistência à esportivização, como princípio do mercado e da utilidade, escapando do governo dos outros para tentar manter o governo de si mesma. O que se verá, justamente, é o jogo aberto e agonístico no qual a própria capoeira – seus sentidos, suas práticas, seus saberes e suas modalidades de sujeito – está em negociação.

Todas as questões abordadas até agora – os dispositivos da capoeira, a compreensão da constituição de um sujeito que se ocupa de si e dos outros e elabora uma existência baseada na ética da autonomia operada pela transformação do corpo, porém na tática de uma dissimulação – guardam vínculos estreitos umas com as outras e se direcionam para a compreensão do jogo da perspectiva agonística que a capoeira instaura entre discursos do cuidado de si e discursos de esportivização. No próximo capítulo, será apresentado um breve e relevante resgate histórico da capoeira, a fim de articular os primeiros relatos com os discursos atuais, passando pelos estilos de capoeira Angola e Regional, que ficaram conhecidos como tradicionais, e pelos discursos sobre a capoeira que se convencionou chamar de Contemporânea.

3 A INVENÇÃO DA CAPOEIRA

Antes de iniciar o resgate das referências históricas da capoeira como um todo e, a partir daí, situar os estilos conhecidos por Capoeira Angola e Capoeira Regional, bem como o movimento que tem sido chamado de Capoeira Contemporânea, trago uma recomendação foucaultiana para o fazer do genealogista, procedimento de estudo que serve de referência a esse trabalho:

[...] se o genealogista tem o cuidado de escutar a história em vez de acreditar na metafísica, o que ele aprende? Que por trás das coisas há 'algo completamente diferente': não absolutamente seu segredo essencial e sem data, mas o segredo de que eles são sem essência ou que sua essência foi construída peça por peça a partir de figuras que lhe soaram estranhas. (FOUCAULT, 2000, p. 262)

Foucault nos adverte que o fazer genealógico não faz oposição à história, mas se opõe à pesquisa de origem, enquanto busca por uma essência exata da coisa, como se, no começo, fosse possível encontrar o que há de mais precioso e essencial, como se fôssemos encontrar o lugar da verdade. Portanto, para compreender a capoeira na atualidade e a agonística entre os discursos do cuidado de si e os discursos do esporte, há, sim, que se resgatar sua dimensão histórica; porém, não como busca de uma origem, mas de uma história que foi forjada ao longo do tempo. E essa história vai sendo contada por diferentes personagens a partir de suas concepções de mundo, cada qual deixando seu tijolo na construção do que chamamos de capoeira. São os discursos e as práticas que produzem a capoeira, seja Angola, Regional, Contemporânea, seja ainda a dos que a diferenciam e delimitam enquanto esporte ou cultura.

Em aparente discordância com o que propus até agora, trago um trecho do livro *O que é capoeira*, em resposta a um possível questionamento do leitor quanto à origem da capoeira. A explanação se dá no contexto pós-expulsão dos holandeses que, com a invasão, teriam causado uma desorganização temporária das fazendas e facilitado inúmeras fugas dos escravos.

[...] os negros, conhecedores das intempéries do jugo da escravidão, jamais aceitariam voltar a ser cativos. E, por isso, lutam. [...] Movidos pelo instinto natural de preservação da vida, os escravos descobrem no seu corpo a essência da sua arma. Tendo como mestra a mãe natureza, notando nas brigas dos animais as marradas, coices, saltos e botes, utilizando-se das estruturas das manifestações culturais trazidas da África [...] aproveitando-se dos vãos livres que aqui abriam no interior das matas e capoeiras, os negros criam e praticam uma luta de autodefesa para enfrentar o inimigo. [...] É o surgimento da arma do corpo, enfrentando rifles e canhões para defender a qualquer custo o direito à vida.

Publicado em 1983, o livro da Coleção Primeiros Passos, da Editora Brasiliense, foi escrito por Almir das Areis, mestre de capoeira, ator de cinema, teatro e televisão. Percebemos que não se trata de uma produção acadêmica, pois não estão indicadas as referências de onde procede o resgate histórico e nem existe ali um esforço de se manter no discurso da objetividade. Na epígrafe, o autor revela que “[...] este livro foi realizado com muito mais sentimento do que conhecimento intelectual, porém o suficiente para emocionar-me”. (AREIAS, 1989, p. 6). No fim, para um estudo aprofundado, ele sugere o livro de Waldeloir Rego, *Capoeira de Angola*. A leitura nos dá indicativos de que se trata de alguma pesquisa em outros teóricos, a exemplo de Waldeloir Rego, em adição aos saberes recebidos por meio da tradição oral na capoeira e adquiridos ao longo das vivências do autor.

Mas por que a inserção desse texto já que a pesquisa não se propõe a uma busca pela “origem da capoeira”? Numa época em que havia poucos estudos sobre a capoeira, esse livro foi leitura quase obrigatória para todos os que queriam se iniciar nessa arte. Nas narrativas que tratam dos períodos em que a documentação escrita sobre a capoeira era escassa, como é caso desse recorte, o que sobressai são os relatos baseados na tradição oral. E é justamente a partir desses relatos, que Falcão nomeia como “[...] imaginário mitológico dos capoeira”, que construí meu próprio imaginário sobre o ideal de liberdade, parte do que me produziu enquanto sujeito na capoeira e me acompanhou nessa trajetória.

Volto à teoria. Para retomar a história da capoeira de acordo com a proposta foucaultiana, é preciso compreender que “[...]a história é, para uma sociedade, uma certa maneira de dar *status* e elaboração à massa documental de que ela não se separa”. (FOUCAULT, 2008, p. 8) Ou seja, todo o material documental utilizado – livros, textos, narrativas, costumes, entre outros – resulta de elaboração e escolhas, sendo, dessa forma, transformado de *documentos* em *monumentos* pela própria história. Se antes o objetivo da história era o de decifrar os rastros deixados pelos documentos, buscar uma suposta origem, o olhar agora se transfere para o monumento, este que é fruto de escolhas. Assim a história da capoeira também é um desses monumentos – criados a partir de certas seleções e recortes – que se materializam nos discursos apresentados por diferentes atores e que solicitam e produzem formas diferentes de subjetividade para o capoeirista.

3.1 DOS DESOCUPADOS E DA POLÍTICA

O Dossiê nº 12 do Iphan (2014) traz uma síntese dos estudos sobre a capoeira publicados no Brasil. O registro mais antigo disponível data de 1789 e refere-se à libertação de

um escravo chamado Adão, preso no Rio de Janeiro por causa da capoeira. Assim como esse caso na então capital do Império, foi encontrado o maior número de registros sobre a capoeira durante o século XIX, cujas principais fontes são os arquivos policiais.

Os estudos sobre a formação e a distribuição dos grupos de capoeiras foram divididos entre os períodos que compreendem os anos de 1808-1850 (SOARES, 2001 *apud* IPHAN, 2014), quando predominava a capoeira escrava no contexto da escravidão, e 1850-1890 (SOARES, 1999 *apud* IPHAN, 2014) quando, além dos escravos e negros libertos, a capoeiragem também era praticada entre homens livres, pobres e ricos, pessoas letradas, entre os quais aristocratas e militares.

Nesse período, destaca-se a presença das maltas, grupos de capoeiras que disputavam a geografia da cidade e ficaram famosos por seus serviços durante as eleições, representando os partidos políticos da época: os Nagoas representavam os liberais e os Guaiamuns, os conservadores. Hábilitos na capoeiragem e no manejo da navalha, os membros de cada malta podiam ser diferenciados segundo certos sinais e convenções que caracterizavam cada grupo como, por exemplo, cortes de cabelo, cores dos lenços, tipos de chapéu e a maneira de usá-los (REIS, 2000).

Diferentes de Soares, os estudos de Dias (2001 *apud* IPHAN, 2014), também sobre meados do século XIX, tem como foco o medo produzido pela capoeira na sociedade carioca da época. Segundo Leticia Reis (2000, p. 48), na primeira metade do século, com o apogeu da instituição da escravidão na Corte, pouco mais de 40% da população eram escravos, dificultando a identificação imediata dos indivíduos então favorecidos pelo anonimato que a cidade mais populosa propiciava. Em fins do século XIX, os capoeiras foram acusados de colaborar com os monarquistas pela Guarda Negra, que estaria vinculada ao partido conservador. Os lugares da hierarquia social escravista eram, frequentemente, colocados em xeque pelos atrevidos capoeiras que impunham um medo ainda maior quando organizados coletivamente. Veremos mais adiante como a manutenção dessa hierarquia será justificada a partir de um ideal de raça bastante original, elaborado pelos intelectuais brasileiros a partir de dois modelos teóricos contraditórios, mas que servirão também para dar um caráter positivo ao intenso processo de miscigenação racial que ocorria no Brasil.

Os discursos da malandragem na capoeira têm uma ligação estreita com o período de atuação das maltas. A figura do malandro esteve vinculada à capoeira e ao samba. Em 1933, a composição *Lenço no Pescoço*, de Wilson Batista, ilustrou aquela época:

Meu chapéu de lado
 Tamanco arrastando
 Lenço no pescoço
 Navalha no bolso
 Eu passo gingando
 Provoco e desafio
 Eu tenho orgulho
 Em ser tão vadio
 [...] (PARANHOS, 2005, p. 91)

Além de trazer referências à capoeira e às maltas (lenço no pescoço, navalha no bolso), o samba faz um elogio à vadiagem – ao malandro que parece fugir do trabalho. Frequentemente reproduzidos com conotação negativa pelas crônicas policiais no início do século XIX, esses discursos da malandragem são características da capoeira urbana e remetem à precaução, à desconfiança e à esperteza necessárias ao universo das ruas. No entanto, como veremos na próxima seção, o período das maltas e da valentia parece ter sido abandonado quando foram criadas as escolas de Angola e Regional, e a capoeira passou a ser ensinada nas academias. Ainda que a malandragem tenha passado por um período de valorização (versão *Zé Carioca*), tendo sido associada ao “[...] sujeito bem-humorado, bom de bola e de samba, carnavalesco zeloso” (SCHWARCZ, 1995, sem paginação), predomina sua conotação negativa, geralmente associada às classes menos favorecidas da população e à bandidagem.

Sinalizo aqui outra versão de malandragem que Abib (2004) traz por meio do discurso de boa parte dos mestres de Capoeira Angola da Bahia. Quando se referem aos valentões e desordeiros, os mestres apontam para uma qualidade enaltecida dos capoeiras antigos que, com os enfrentamentos à polícia, desfaziam a ordem estabelecida e desafiavam o poder escravista; mais tarde, agiam contra o poder repressor que se instalou no advento da República. São valores incorporados ao imaginário dos capoeiras,

[...] provenientes da memória coletiva desses sujeitos marginalizados, que dispõem dessas estratégias de subversão dos valores dominantes, justamente como forma de criação de espaços e formas alternativas de sobrevivência, em que esses valores são re-significados e re-apropriados, enquanto símbolos dessa resistência e desse inconformismo. (ABIB, 2004, p. 172 e 173)

O autor se refere a um universo de enfrentamento cotidiano que revela parte do sofrimento e a marginalização a que foram submetidos os negros e as populações subalternizadas na história, em que os elementos de subversão e contestação da ordem são os mesmos que permitem mais solidariedade e coesão entre os membros desse grupo.

Do recorte que Abib traz dos discursos da malandragem na Bahia, passo ao período mais documentado e estudado nesse estado, que é o da República Velha, entre 1890-1930. As

poucas fontes que havia antes disso eram crônicas de Manuel Quirino e Antônio Vianna, relatos de viajantes estrangeiros, poucas notícias de jornal e a tradição oral, sendo que o “[...] universo da capoeiragem da Bahia, no século XIX, é permeado de mitos, fantasias, muitas suposições e alguns documentos”. (IPHAN, 2014 p. 28) Segundo as referências apresentadas no *Dossiê Iphan 12* (IPHAN, 2014), Liberac foi um dos primeiros a pesquisar sistematicamente o período. Como não encontrou referências dos capoeiras nos registros de presos, realizou suas pesquisas na imprensa baiana e na documentação policial que tratava dos crimes de lesão corporal, utilizando outros termos do universo da capoeiragem para buscar indícios da prática da capoeira. O autor concluiu que, apesar de não apresentar a visibilidade carioca no mesmo período, a capoeira fazia parte do universo da cultura de rua soteropolitana no século XIX. Destacava-se como arma nos conflitos com policiais e era vinculada pela imprensa com o samba e o candomblé. Apesar de vigorar o preconceito social e racial, também existiam pessoas da elite que praticavam capoeira. Em Salvador, é preciso destacar que “[...] a capoeira era também um tipo de divertimento popular, uma brincadeira, e tinha muitos significados. Luta em diferentes situações, brincadeira de rua realizada nas folgas do serviço, nas festas de largo e até mesmo durante o trabalho”. (DIAS, 2004 *apud* IPHAN, 2014).

Frede Abreu, dando continuidade aos estudos de Liberac, buscou novas pistas sobre a capoeira na Bahia, dialogando com estudiosos da escravidão e trazendo novos documentos sobre o tema. Apesar de grande parte da documentação restringir-se à zona urbana de Salvador, relativizou a capoeira como fenômeno exclusivamente urbano por ter encontrado fotografias e gravuras da época que sugeriam essa prática próxima a grandes áreas de mata preservada.

O Dossiê (IPHAN, 2014) também aponta Recife como importante local no desenvolvimento da capoeira, do mesmo modo que Rio de Janeiro e Salvador, tendo em vista que se tratava de cidades portuárias que recebiam grandes levas de escravos. Enquanto se encontram estudos sobre o Rio e Salvador com muitas referências à capoeira e seus personagens, é pequeno o levantamento documental e bibliográfico na capital de Pernambuco. A capoeira nessa capital está relacionada, principalmente, à história do Carnaval e, segundo sugere a descrição de Gilberto Freyre no livro *Sobrados e Mucambos*, ao caráter urbano e ao perfil dos antigos bravos e valentes, que atuavam nas procissões, festas de rua e tinham ligação com a malandragem e o crime.

Uma vez que o maior número de documentos foi encontrado no Rio de Janeiro, no século XIX, as pesquisas sugerem que esse teria sido o grande centro da capoeira na época.

Também chama a atenção o relevante estudo de Reis e Silva³³ (1989) sobre a escravidão no contexto baiano, que traz muitos dados do século XIX. Apesar de mencionar rebeliões e fugas, não há menção específica à capoeira. No entanto, é possível levantar a hipótese de que tal situação poderia ser atribuída à maior importância política e econômica do Rio de Janeiro em relação às demais cidades mencionadas. Essa circunstância será relevante quando tratarmos do surgimento da Capoeira Angola e Regional na capital baiana.

É possível observar a pluralidade da capoeira também como resposta às condições locais, a partir de certas configurações e vínculos da capoeira que predominaram em cada uma das cidades mencionadas até aqui: às maltas e ao samba no Rio de Janeiro; ao candomblé e ao samba em Salvador; e em Recife, ao Carnaval. Porém dois aspectos se assemelham e se repetem nos três locais: uma certa relação dos capoeiristas com a política partidária e uma representação social que relacionava as capoeiras aos desocupados.

A relação da capoeira com a política é sempre contraditória. Apesar de a capoeira ser alvo de repressão, os políticos se valiam dos serviços da capoeiragem, especialmente no período de eleições e para manifestar oposição entre monarquistas e republicanos. Aos serviços prestados era concedido um certo afrouxamento da repressão, sinônimo de impunidade. Reis (2000, p. 35), ao mencionar o estudo realizado por Soares (1994), indica que:

[...] acertadamente, o autor evita tratar as maltas como meros agentes passivos nas mãos dos partidos da época, enfatizando que seus alinhamentos políticos resultavam de escolhas autônomas fundadas em avaliações da conjuntura do momento, o que marca um novo modo de participação popular no jogo político, até aquele momento restrito única e exclusivamente às elites.

Mais do que apenas uma relação de troca dos serviços prestados por relaxamento nas punições, será possível entrever espaços de uma atuação mais ativa do capoeira, apesar de exercer aparente papel de objeto perante os interesses dos políticos? Reis e Silva (1989) argumentam que o escravo não pode ser reduzido à figura de vítima de um sistema absolutamente rígido ou, no outro extremo, ser enaltecido como herói épico de rebeldia. Segundo o autor, ainda que tido como objeto, o escravo se dividia entre um papel e outro num espaço caracterizado por conflitos e barganhas.

Na escravidão nunca se vivia uma paz verdadeira, o cotidiano significava uma espécie de guerra não convencional. Nessa guerra, tanto escravos quanto senhores buscavam ocupar posições de força a partir das quais pudessem ganhar com mais facilidade suas pequenas batalhas. É óbvio que os senhores e seus agentes detinham uma enorme

³³ O estudo se propõe a ampliar o debate que ora limitava o papel do escravo à vítima do sistema, ora ao papel de herói, situando-se no espaço de negociação como forma de resistência negra no período escravista.

vantagem inicial, baseada no acesso a poderosos recursos materiais, sociais, militares e simbólicos. Por isso os escravos tiveram que enfrentá-los com inteligência e criatividade. Eles **desenvolveram uma fina malícia pessoal, uma desconcertante ousadia cultural, uma visão do mundo aberta ao novo.** (REIS; SILVA, 1989, p. 32-33, grifos meus)

Esse trecho exemplifica a ideia de Foucault acerca das relações de poder. O poder não está somente do lado das instituições ou daqueles a quem normalmente se atribui a sua posse. O poder se dá numa rede de relações que muda de lado conforme as estratégias dos jogadores. De todo modo, parece que nos encontramos diante de um jogo, talvez de resistência, em que a resistência não se encontra em posição de exterioridade, mas se apresenta como “[...] o outro termo nas relações de poder; inscrevem-se nestas relações como o interlocutor irredutível” (FOUCAULT, 1988, p. 91-92), ou seja, fazem parte de um mesmo movimento, do mesmo campo estratégico.

O outro aspecto mencionado se refere à representação social que relacionava os capoeiras aos desocupados. No Rio de Janeiro, contrariamente ao estigma da vadiagem atribuído, em parte, às prisões realizadas por esse motivo (artigo 399) e aos discursos das autoridades policiais e parlamentares (PIRES, 1996 *apud* REIS, 2000), Soares (1994, *apud* REIS 2000), revela que a profissão declarada pela maioria dos capoeiras estava relacionada ao setor de serviços. Eles eram artesãos, vendedores ambulantes, empregados no transporte e no serviço urbano, trabalhando nas ruas e, muitas vezes, sem horário fixo. Em Salvador, os jornalistas da época descreviam os capoeiras como *vadios*, enquanto estudos apontam que eles eram, na maioria, trabalhadores que viviam de ocupações esporádicas, carregadores, carroceiros, peixeiros, estivadores, engraxates, vendedores ambulantes, entre outros (IPHAN, 2014).

Independentemente do período pesquisado na história da capoeira, esses discursos estarão presentes em maior ou menor proporção, ou seja, são recorrentes. E são relevantes em nosso recorte de estudo. A contradição que se apresenta entre os discursos de vadiagem e o relato de que os capoeiras exerciam alguma profissão parte de escolhas e leituras de documentos, sendo que cada qual satisfaz um determinado lugar de fala e uma determinada construção discursiva. No início do século XX, se os capoeiras estavam às voltas com os interesses da política partidária, atualmente, o que está em jogo são os efeitos das políticas públicas e estatais, tanto no que diz respeito ao cenário da esportivização da capoeira, quanto aos aspectos culturais enfatizados pelas ações de salvaguarda. Na sequência, abordarei o percurso que conduziu à criação dos estilos de capoeira conhecidos como Angola e Regional.

3.2 CAPOEIRA ANGOLA E REGIONAL: A INVENÇÃO COMO ESTRATÉGIA À CRIMINALIZAÇÃO

Com o advento da República e a relevância de estabelecer uma nova identidade distinta do Período Colonial, a perseguição à capoeira passa a ser intensificada, haja vista o vínculo que havia sido estabelecido entre os capoeiras e o movimento monarquista (REIS, 2000). O período de criminalização da capoeira atinge o ponto máximo quando houve a inclusão da capoeira como crime no Código Penal da República dos Estados Unidos do Brasil de 1890, em seu artigo 402, capítulo XIII - Dos vadios e Capoeiras³⁴.

DOS VADIOS E CAPOEIRAS

Art. 399. **Deixar de exercitar profissão, officio, ou qualquer mister em que ganhe a vida**, não possuindo meios de subsistencia e domicilio certo em que habite; prover a subsistencia por meio de occupação prohibida por lei, ou manifestamente offensiva da moral e dos bons costumes:

Pena - de prisão cellullar por quinze a trinta dias.

§ 1º **Pela mesma sentença que condemnar o infractor como vadio, ou vagabundo, será elle obrigado a assignar termo de tomar occupação dentro de 15 dias**, contados do cumprimento da pena.

§ 2º Os maiores de 14 annos serão recolhidos a estabelecimentos disciplinares industriaes, onde poderão ser conservados até á idade de 21 annos.

Art. 400. Si o termo for quebrado, o que importará reincidencia, o infractor será recolhido, por um a tres annos, a colonias penaes que se fundarem em ilhas maritimas, ou nas fronteiras do territorio nacional, podendo para esse fim ser aproveitados os presidios militares existentes.

Paragrapho unico. Si o infractor for estrangeiro será deportado.

Art. 401. A pena imposta aos infractores, a que se referem os artigos precedentes, ficará extincta, si o condemnado provar superveniente aquisição de renda bastante para sua subsistencia; e suspensa, si apresentar fiador idoneo que por elle se obrigue.

Paragrapho unico. A sentença que, a requerimento do fiador, julgar quebrada a fiança, tornará effectiva a condemnação suspensa por virtude della.

Art. 402. **Fazer nas ruas e praças publicas exercicios de agilidade e destreza corporal conhecidos pela denominação capoeiragem**; andar em correrias, com armas ou instrumentos capazes de produzir uma lesão corporal, provocando tumultos ou desordens, ameaçando pessoa certa ou incerta, ou incutindo temor de algum mal:

Pena - de prisão cellullar por dous a seis mezes.

Paragrapho unico. **E' considerado circumstancia aggravante pertencer o capoeira a alguma banda ou malta.**

Aos chefes, ou cabeças, se imporá a pena em dobro.

Art. 403. No caso de reincidencia, será applicada ao capoeira, no gráo maximo, a pena do art. 400.

Paragrapho unico. Si for estrangeiro, será deportado depois de cumprida a pena.

Art. 404. Si nesses exercicios de capoeiragem perpetrar homicidio, praticar alguma lesão corporal, ultrajar o pudor publico e particular, perturbar a ordem, a tranquillidade ou segurança publica, ou for encontrado com armas, incorrerá cumulativamente nas penas comminadas para taes crimes. (BRASIL, 1890, grifos meus)

³⁴ Mais tarde, na década de quarenta, a “lei da vadiagem” – um dos dispositivos de exceção mais duradouros do Brasil – foi promulgada. Ela permitia, pela vagueza conceitual do “vadio”, prender e apartar do convívio social aqueles que de alguma forma ofereciam riscos biopolíticos: mais negros, mais pobres, homossexuais, trabalhadoras do sexo, desempregados, alcoolistas.

Apesar de os artigos 399 a 401 referirem-se aos vadios e os artigos de 402 ao 404 referirem-se aos capoeiras, o título do capítulo sugere a aproximação de ambos e os identifica com o já mencionado estigma da vadiagem. Também nos permite entender o incômodo relatado pelo leitor ex-capoeirista à publicação que procura elucidar o termo, apesar da conotação positiva que ele assume no âmbito da capoeira.

Para compreender melhor esse período e retomar o atrevimento dos capoeiras ao colocar em xeque a hierarquia social, abordado na seção anterior, busco auxílio no importante estudo de Lilia Schwarcz (1993) sobre a adoção de um modelo racial de análise das elites intelectuais brasileiras. A preocupação com a raça é representativa no período de 1870 a 1930 e envolve eventos importantes, tais como, o fim da escravidão e da Monarquia e o início do período Republicano. O foco principal era a singular miscigenação racial que ocorria no Brasil e o que estava posto em jogo era o destino da Nação. Assunto temido pelas elites locais, a mistura racial brasileira era vista com ceticismo por cientistas americanos e europeus interessados na questão. Era também apontada por muitos viajantes estrangeiros como um problema que resultaria na degeneração das raças, num atraso ou possível inviabilidade da nação.

A originalidade da construção científica brasileira a respeito da ideia de raça se baseia na adoção de dois modelos teóricos, de certa forma excludentes, que foram, porém, adaptados à realidade brasileira. Aproveitou-se o que interessava de cada teoria, descartando o que não era conveniente:

Do darwinismo social adotou-se o suposto da diferença entre as raças e sua natural hierarquia, sem que se problematizassem as implicações negativas da miscigenação. Das máximas do evolucionismo social sublinhou-se a noção de que as raças humanas não permaneciam estacionadas, mas em constante evolução e “aperfeiçoamento”, obliterando-se a ideia de que a humanidade era una. (SCHWARCZ, 2013, p. 18)

A acomodação das duas teorias serviu, de um lado, para justificar a conservação de uma hierarquia social bastante rígida após o fim da escravidão e, de outro, para a viabilização de um projeto nacional adaptado às características do povo brasileiro que, a essa altura, já se encontrava muito miscigenado. As abordagens viriam a passar por diferentes estágios teóricos e variaram, durante o período estudado, segundo certas diferenças regionais e profissionais, bem como no se refere aos vínculos institucionais de cada um desses intelectuais brasileiros³⁵.

³⁵ Os estudos de Lilia Schwarcz traçam com clareza as influências teóricas e os diferentes caminhos conceituais trilhados na época.

É interessante observar como essa ambiguidade se refletirá nas diferentes políticas adotadas no período.

Após um período de quase 50 anos na ilegalidade, sucedeu o deslocamento das narrativas sobre a capoeira para a capital baiana – uma vez que, até então, elas se concentravam no Rio de Janeiro – ocasionando um certo “esquecimento” da capoeiragem na antiga capital do Império. Segundo Reis (2000, p. 77) “[...] a partir da década de 30, a cidade de Salvador se tornará, pouco a pouco, o centro hegemônico e o lugar da pureza da capoeira brasileira”. A autora atribui essa mudança à forte repressão que houve no Rio de Janeiro, após o advento da República, por conta da participação dos capoeiras no movimento pró-Monarquia, bem como, em grande medida, ao pensamento evolucionista da época. Na capital federal, enquanto as maltas teriam sido seriamente reprimidas, em Salvador, grupos semelhantes ainda perduravam, pois a perseguição na capital baiana teria ocorrido tardiamente, durante parte da década de 1920. A pesquisadora Simone Vassalo (2003) aborda outra perspectiva mediante o paradigma culturalista emergente, que classifica as expressões culturais em termos de “pureza” ou “degradação”, e que teria no Nordeste as expressões mais autênticas em detrimento da modernidade do Sudeste. Nos dois discursos, como apontava Schwarcz (2013), percebemos uma referência à questão da raça e da mestiçagem e à ênfase diferente dada aos aspectos biológicos ou sociais.

Na primeira metade do século XX, veremos a capoeira sair da ilegalidade a partir de dois movimentos surgidos na capital baiana. Eles ficarão conhecidos como os estilos tradicionais de Capoeira Angola e Regional. Temos como pano de fundo a Revolução de 1930, que pôs fim à República Velha e estabeleceu ideias nacionalistas. Foi o momento de consolidação do estado republicano e ressignificação dos símbolos nacionais. O período marca um deslocamento de discussão teórica no qual “o paradigma da ‘raça’ é substituído pelo da ‘cultura’[...] Estes passam a se referir à cultura popular e à mestiçagem, que se consolida como a especificidade brasileira na arena internacional”. (VASSALO, 2003, p. 108)

Pires (2010) atribui aos intelectuais da época a complexa manipulação dos símbolos étnicos e das categorias de raça e cor na construção da nacionalidade. Apesar de partirem das mesmas bases conceituais, utilizaram-se de táticas diferentes para alcançar seus objetivos, o que foi relevante para a construção dos dois estilos de capoeira. De um lado, a Capoeira Angola é determinada pela visão folclórica, a valorização da África e a busca da cultura negra; de outro, o nacionalismo exacerbado, a esportividade e a mestiçagem cultural são representados na Capoeira Regional.

Muitos intelectuais se envolveram com a Capoeira Angola, a exemplo de Jorge Amado e Édson Carneiro, folclorista de renome. Segundo Carneiro (1975 *apud* VASSALO, 2003, p. 109-110), “[...] os capoeiras da Bahia denominam seu jogo de vadição – e não passa disto a capoeira, tal como se realiza nas festas populares da cidade. Os jogadores se divertem fingindo lutar”. O processo de folclorização da capoeira condiz com a necessidade de pacificação e aceitação social da prática. Assim, até hoje, muitas pessoas questionam se a capoeira é realmente uma luta. Até mesmo mestre Pastinha, em entrevista publicada no Estado de São Paulo, em 16 de novembro de 1969, citada por Vassalo (2003, p. 117, grifos meus), relata que:

No começo é que foi bom, capoeira era luta mesmo, **era briga mortal**. Por isso é que não pode ser esporte [...]. Para o capoeirista brigar, tem que dar o golpe com força mortal. Por isso que agora se faz o jogo de capoeira a distância maior que o normal, mais lenta, para não acertar, para não matar ninguém.

A ambiguidade é reforçada quando Pastinha diz sentir que “no começo é que foi bom”, mas o que precisa prevalecer agora é a característica do esporte, ou seja, sem isso não seria possível a capoeira sair da ilegalidade. Além do valor cultural, também se atribuiu à Angola a representação de autenticidade e pureza³⁶, pois ela estaria mais próxima das origens negras e africanas e, além disso, vinculada à luta dos escravos pela liberdade. A capoeira de Bimba também compartilha do último ponto de vista: a relação da capoeira com a luta dos negros contra a escravidão.

Apresentada como símbolo da cultura nacional, de origem mestiça, a capoeira Regional percorreu o caminho que passava pela defesa da sua origem no Brasil. Tendo em vista a necessidade de classificá-la como arte marcial brasileira, foi então possível associar um conceito esportivo ao de nacionalidade (PIRES, 2010). Antes da sua consagração como “esporte genuinamente brasileiro” na Bahia, são provenientes do Rio de Janeiro as primeiras tentativas (Mello Moraes Filho, Coelho Neto, Aníbal Burlamarqui, entre outros) de apresentar a capoeira como esporte. No entanto, essas iniciativas eram baseadas nos pressupostos teóricos do

³⁶ Segundo Vassalo (2003), pesquisas indicam que o uso do termo Angola não existia antes de 1930 e a adoção do termo para referenciar, tanto a capoeira de Pastinha como toda a praticada no passado, parece ter seu início a partir de um equívoco. O folclorista Édson Carneiro (1937, p. 149 *apud* VASSALO, 2003) afirmou em artigo que: “*Há várias espécies de capoeira: a) de Angola; b) Angolinha (variação da primeira); c) São Bento Grande; d) São Bento Pequeno; e) Jogo de dentro; f) Jogo de fora; g) Santa Maria; h) Conceição da Praia; i) Assalva (salva, saudação); j) Senhor do Bonfim. Todas estas espécies se distinguem por variações sutis, às vezes pela maneira de tocar o berimbau, coisa que só mesmo os capoeiristas decifram. [...] A capoeira de Angola me parece a mais pura das formas de capoeira, podendo servir de paradigma à análise.*” Simone Vassalo comenta o alerta de Waldeloir Rego sobre a confusão de Carneiro. Este teria acreditado que Angola era um dos vários tipos de capoeira, quando, na verdade, referia-se a um, dentre vários toques de berimbau e não a um modo de jogar capoeira. No entanto, o alerta de Rego não teve repercussão, tendo em vista que a capoeira Angola já estava bastante consolidada. (VASSALO, 2003)

determinismo racial e no discurso médico higienista, cujo objetivo era fazer da capoeira um esporte branco e regrado a ser incluído nas instituições civis e militares (REIS, 2000). Segundo Reis (2000), havia uma diferença entre as propostas do Rio de Janeiro e as da Capoeira Regional: ao contrário do jeito branco e erudito das propostas cariocas, a preocupação principal de Bimba não era com a identidade nacional ou com a viabilidade da nação brasileira, mas com a afirmação e a legitimação social do negro.

Diante da ambiguidade dos pressupostos teóricos a respeito de raça e do período, a partir da década de 1930, em que se procedeu a valorização do mestiço enquanto símbolo positivo de brasilidade, a Capoeira Regional caracterizou-se como mestiça, não só a partir de seus praticantes, como também pela apropriação de golpes de outras lutas nas quais prevaleceriam as lutas ocidentais. Reis (2000, p. 102) sugere que,

[...] diante do propósito maior de Bimba (a obtenção de legitimidade da capoeira), o lugar de destaque deveria caber à etnia dominante, já que, como mostrou Alcyr Lenharo (1986), durante a vigência do Estado Novo, os japoneses, assim como os negros, serão discriminados por ameaçarem o país de “degenerescência racial”.

Essa relação também se coaduna ao projeto nacional em que figuram uma nova higiene do corpo associada ao desenvolvimento físico, bem como a preocupação do corpo como instrumento de trabalho (REIS, 2000). Nesse sentido, a Capoeira Regional torna-se adequada para os interesses do nacionalismo e, como vimos, pode ser problematizada a partir da lógica da liberdade neoliberal que compreende o corpo saudável como um dos investimentos do capital humano.

Retomando o paralelo com Pastinha, ao contrário dele, mestre Bimba evidenciou o caráter de luta da capoeira, porém, pela introdução de elementos de outras artes marciais, foi criticado, pois teria descaracterizado a capoeira “pura”, o que fica evidente nas palavras de Jorge Amado (1944 *apud*, PIRES, 2010, grifos meus):

Há alguns anos, os arraiais da capoeira, na Bahia, foram palco de uma apaixonante e grande discussão. Acontece que mestre Bimba foi ao Rio de Janeiro mostrar aos cariocas da Lapa como é que se joga a capoeira. E lá aprendeu golpes de catch-as-catch-can, de jiu-jitsu e de boxe. Misturou tudo isso à capoeira de Angola, [...] dez capoeiristas me afirmaram, num amplo e democrático debate que travamos sobre a nova escola de mestre Bimba, que a ‘regional’ **não merece confiança e é uma deturpação da velha capoeira a ‘angola’, a única verdadeira.**

Esse discurso da deturpação naturalizou-se e ainda hoje encontramos trabalhos acadêmicos³⁷ sobre capoeira, nas mais diversas áreas, que privilegiam a modalidade Angola como objeto de estudo, talvez por conta dessa imagem de capoeira autêntica e de um enunciado de raça e luta supostamente mais verdadeiro.

O próprio modo como o Iphan representa a Capoeira Angola e a Regional, no seu Dossiê de 2014, estabelece uma certa ambiguidade que referencia um imaginário de “autenticidade” da Capoeira Angola que perdura até nossos dias, em oposição à “invenção” da Capoeira Regional. Caracterizando os anos 1930 como divisor de águas para a capoeira baiana, o texto destaca que essa década está associada à “**invenção** da capoeira regional por mestre Bimba” (IPHAN, 2014, p. 47, grifo meu). No entanto, ao enfatizar a importância de mestre Pastinha na visibilidade e na ocupação de espaços da Capoeira Angola, afirma que “O valor da academia do mestre Pastinha para a capoeira é tão grande que se tornou o modelo dominante e hegemônico de jogar Capoeira Angola, suplantando outros importantes mestres **dessa modalidade**”. (IPHAN, 2014, p. 51, grifo meu) Enquanto a Capoeira Regional foi “inventada”, parece que já existia uma “modalidade” denominada Angola, praticada por outros mestres que teriam sido preteridos em sua importância.

Ressalto que, além das diferenças, podemos encontrar inúmeros fatores que aproximam Angola e Regional, a exemplo da reivindicação de legitimidade empreendida pela via da esportivização e da sua diferenciação com a capoeira de rua, tendo em vista a restrição de sua prática aos ambientes fechados e às apresentações oficiais. É significativo e marca a ambiguidade da história da capoeira como vadiagem que as duas academias tragam, no próprio nome, a referência ao esporte: a de Bimba, que teve o registro aceito em 1937, chamava-se *Centro de Cultura Física e Capoeira Regional*; a de Pastinha, *Centro Esportivo de Capoeira de Angola*. Assim como Bimba, Pastinha também registrou, criou estatuto, sistematizou regras, elaborou hierarquia, introduziu uniforme em sua academia e cada um reclama para si o *status* de agente de transformação da capoeira, o que já não condiz com a reivindicação de pureza e aponta para o caráter estratégico na luta pelos discursos de origem.

Além disso, é preciso salientar que nesses mestres aparece um discurso de origem, calcado em certa higienização da capoeira. A marcação entre uma época perigosa e um tempo atual, em que os mestres teriam produzido a modificação, é recorrente. Vassalo (2003) faz referência às declarações de mestre Bimba e de mestre Pastinha em entrevista, respectivamente, aos jornais *O Estado de São Paulo* e o *Popular de Goiânia*. Bimba declarou que:

³⁷ (ARAÚJO, 2004; SILVA, 2007)

[...] **naquela época**, quando se falava em capoeira, falava-se baixo. **Os que aprendiam capoeira só pensavam em ser bandidos** [...]. Um rapaz de 12, 15 anos, até 20, quando aprendia a luta, naquele tempo, a tendência era para comprar um revólver ou uma faca. Então, quer dizer que isso não era esporte. E quem tirou a capoeira do Brasil da unha da polícia, eu acho que abaixo de Deus, fui eu. (*O ESTADO DE SÃO PAULO*, 16 de novembro de 1969 *apud* VASSALO, 2003, p. 114, grifos meus)

E Pastinha afirmou:

[...] **hoje a capoeira mudou, eu a tirei da lama, do meio da rua, quando o importante mesmo era não roçar o corpo no chão que sujava tudo**. Hoje [...] a capoeira está nos salões, entrou na sociedade, subiu a escadaria. Tem tanta gente boa hoje jogando, e tem serventia [...]. Fui eu, Vicente Ferreira Pastinha, que consegui isso, com muita ajuda, mas fui eu. (*O POPULAR*, GOIÂNIA, 1973 *apud* VASSALO, 2003, p. 114, grifos meus)

Diante dessa perspectiva, concordo com Vassalo (2003, p. 120) quando afirma que “[...] essas distinções não podem se estabelecer em termos de pureza ou de degradação, e sim como dois modos distintos de construção simbólica, de afirmação da identidade e de negociação de um espaço na sociedade mais abrangente”. Considero que tanto Mestre Bimba quanto Mestre Pastinha buscaram na invenção e na pureza a estratégia de legitimação da capoeira como maneira de preservá-la das pressões externas que procuravam ou eliminá-la, ou neutralizá-la. Motivados por influências e referenciais distintos, eles se utilizaram das estratégias de negociação, no jogo estabelecido pelas relações de poder. Por isso acrescento que, embora o caminho comum tenha sido a via do esporte, esse não é um aspecto pelo qual a capoeira possa ser traduzida ou reduzida. Na próxima seção, abordarei a capoeira contemporânea, com a qual muitos grupos na atualidade se identificam.

3.3 CAPOEIRA CONTEMPORÂNEA

A Capoeira Contemporânea ainda tende a ser compreendida por seu vínculo ao esporte. Em sua dissertação sobre a Capoeira Contemporânea, Cressoni (2013) tencionava compreender, entre seus objetivos, o modo atual de prática da capoeira e sua relação com a Educação Física e o esporte.

A Capoeira Angola e a Capoeira Regional tiveram rumos diferentes. A Capoeira Angola manteve seus seguidores e, após um período de relativa retração devido à popularidade da Regional, voltou a crescer com a internacionalização da capoeira pela referência à tradição.

Os angoleiros não misturam os estilos, praticam somente Angola e buscam manter as origens. Por outro lado, parece mais difícil encontrar grupos que seguem a Capoeira Regional tal qual foi idealizada, com a utilização dos movimentos que ficaram conhecidos como a “sequência de Bimba”³⁸. Entre as décadas de 1930 e 1980, a capoeira passou por transformações que deram origem a inúmeros grupos espalhados pelo país e pelo mundo. No entanto, nem sempre fica explícita a filiação de cada grupo aos estilos tradicionais de capoeira (IPHAN, 2014). É comum que alguns grupos adotem práticas tanto de uma quanto de outra escola. Um exemplo disso é a adoção da bateria³⁹ de Angola por grupos que cultivam um jogo com mais velocidade, explosivo e com a ginga alta⁴⁰. Para o Iphan (2014, p. 88), “[...] a capoeira ganhou o Brasil e o mundo e as escolas contemporâneas tiveram que se reorganizar a partir de princípios próprios e distintos”. Podemos compreender aqui a adoção do termo *contemporâneo* para se referir a toda a capoeira praticada em nossa época. Porém o mesmo termo é adotado por alguns grupos para especificar o tipo de capoeira que praticam e que recebem influências tanto da Angola como da Regional.

O Iphan disponibiliza uma página na internet para a inclusão de grupos e/ou entidades capoeiristas e pesquisadores de capoeira. Na modalidade grupos e entidades, há um espaço para a indicação do estilo adotado pelo grupo. Na data da pesquisa, foram encontrados 549 registros distribuídos de acordo com os estilos: Capoeira (228), Angola (56), Capoeira de rua (6), Contemporânea (156), Regional (75), outros (26). O número encontrado é infinitamente menor do que a estimativa de grupos no Brasil, segundo a publicação do Atlas do Esporte no Brasil ainda em 2003 – novamente, aponto a relação entre os discursos do esporte e da capoeira. Segundo a publicação, naquele ano, a capoeira era considerada uma das principais práticas esportivas do país com a estimativa de 6 milhões de praticantes e, aproximadamente, 35 mil núcleos de ensino em todas as regiões do Brasil. Só no estado de Santa Catarina foram estimados cerca de 1200 locais de ensino, porém ainda assim ilustra a diversidade encontrada hoje na capoeira.

Em sua dissertação, Cressoni (2013) verifica que as bases da Capoeira Contemporânea se apoiam nos fundamentos da Capoeira Angola e da Capoeira Regional, o que, segundo ele, leva-nos a considerar não um rompimento com essas escolas, mas um rompimento com a

³⁸ Método de ensino da capoeira que consta de uma sequência lógica de movimentos de ataque, defesa e contra-ataque.

³⁹ Bateria de Regional é formada por dois berimbaus e um pandeiro. A bateria de Angola é formada por três berimbaus, um ou dois pandeiros, um atabaque e ainda podem integrar um agogô e um reco-reco.

⁴⁰ A ginga alta associada ao jogo de maior velocidade geralmente caracteriza grupos que se identificam mais com a capoeira Regional. O jogo de Angola alterna sua ginga com movimentos mais lentos e mais próximos do chão.

divisão existente entre as duas. Segundo o autor, a diversidade do que chamamos de Capoeira Contemporânea se configura a partir da união dos fundamentos da Capoeira Angola e da Capoeira Regional e da introdução de novos elementos, tanto em relação ao jogo e à luta quanto às apresentações, acrobacias e aos floreios. Dessa forma, cada grupo tem seu estilo de jogo e pode dar maior destaque aos aspectos do jogo e da luta ou aos aspectos visuais, de plasticidade do movimento. Isso acontece conforme a compreensão e o direcionamento do líder do grupo, que é o mestre de capoeira. O grupo Filhos dos Bambas, objeto desta pesquisa, caracteriza-se como de Capoeira Contemporânea, em especial por associar os ensinamentos da Capoeira Angola e da Regional.

Do mesmo modo que os discursos sobre a Capoeira Regional foram marcados pela vinculação ao esporte, a Capoeira Contemporânea também é associada ao processo de esportivização, a exemplo da hipótese levantada por Cressoni (2013) em sua pesquisa. Chamo a atenção aqui para duas questões: a primeira é que, apesar de ter surgido de um mesmo movimento de descriminalização da capoeira pelo esporte, somente a Regional esteve associada a esse discurso, enquanto a Angola levava consigo a marca da tradição, ancestralidade e pureza. A segunda questão é que, passadas algumas décadas desde a criação dos dois estilos de Capoeira Angola e Regional, ainda existe o questionamento sobre um processo de esportivização que estaria acontecendo atualmente. No passado, se os enunciados do esporte pareciam estar mais vinculados à definição de uma nomenclatura, atualmente, a principal intervenção está no plano da legislação por meio do controle estatal. Se os enunciados do esporte são amplamente difundidos e tem aceitação como discurso, não se pode dizer da sua regulamentação nas instâncias governamentais, haja vista os diversos posicionamentos desfavoráveis e o embate que caracteriza essas discussões.

O caminho que a capoeira percorreu até aqui parece ter início na história pouco conhecida das senzalas e da vadiagem, propagou-se nos centros urbanos pela criminalização e perseguição nas ruas das cidades e pelas maltas. Até chegar à criação das academias de Bimba e Pastinha, à associação ao discurso do esporte e ao reconhecimento como símbolo de brasilidade foram necessárias várias negociações e conflitos, entremeados de muitos disfarces, malícia e malandragem. Antes de qualquer pretensão símbolo nacional que interessava à política na Nova República, penso que a capoeira foi articulada no sentido de preservar um certo espaço de atuação e autonomia, ainda que para isso fossem necessárias algumas concessões.

O quadro atual é outro e os novos dispositivos atuam nas práticas da capoeira no sentido de uma intervenção maior no plano da legislação, seja por meio dos discursos do esporte, seja por meio da cultura. Além dos estilos da Angola e Regional, a Capoeira

Contemporânea complementa o cenário que é bastante diverso e heterogêneo. Na seção a seguir, trago alguns elementos importantes para as práticas da capoeira e que servirão de suporte para as análises das entrevistas.

4 NO UNIVERSO DA CAPOEIRA

O mundo da capoeira é bastante diverso e plural. Sua configuração em cada grupo irá depender do local e do ambiente onde está inserida, da adesão (ou não) a um dos estilos, mas, em especial, da visão que cada mestre tem dessa prática.

Os grupos são organizados segundo a liderança de um mestre e, muitas vezes, são o lugar da experiência inicial na capoeira onde se realizam os primeiros jogos e as primeiras rodas. O aluno somente passa a ser considerado um capoeirista após o batizado, momento em que recebe a sua primeira graduação. Em geral, é também nesse dia que o aluno recebe o seu nome de capoeira, apelido dado pelo mestre ou professor. O apelido⁴¹ pode ter origem em diversas referências, tanto em relação ao modo de se movimentar no jogo, ao comportamento ou modo de ser, a algum aspecto físico, como também pode estar associado a um momento ou situação curiosa da qual o aluno tenha participado. A questão do apelido de capoeira é curiosa porque, às vezes, apesar do convívio de longa data, muitos não se conhecem pelo nome civil.

O discurso da capoeira se estabelece no sentido de tornar menos rígidas as distinções sociais. Em um grupo, os capoeiristas compartilham as dificuldades próprias do aprendizado, compartilham as conquistas, mas também disputam para ver quem é o mais habilidoso no jogo e consegue se sobressair na roda. Acredito que esses sejam alguns dos motivos pelos quais não há nem espaço, nem tempo para as diferenças de ordem social.

Desse modo, situo meu lugar de fala a partir da perspectiva do grupo de capoeira. Nesta seção, apresentarei a importância do mestre de capoeira, a roda como espaço simbólico de representação do mundo e a experiência do corpo na capoeira segundo as culturas negras.

A figura do mestre e o espaço da roda de capoeira são relevantes para o que proponho nesta pesquisa – a aproximação da capoeira – ao que Foucault define como estética de uma existência ou arte de viver. Adoto a perspectiva do grupo para contextualizar a importância do mestre de capoeira e da roda, sendo essa a forma reduzida de representação do mundo e espaço privilegiado de expressão do capoeirista. Sem subestimar as rodas em espaços fechados ou de grupos específicos, darei ênfase à roda de rua por tratar-se de um espaço não controlado, onde várias situações podem ocorrer. Início a seção com a experiência corporal na capoeira

41 O apelido é fruto de um período histórico em que a capoeira estava prevista no Código Penal. Foi um recurso utilizado para driblar a perseguição aos praticantes (PANGOLIN, 2016).

materializada nos discursos da malícia e da malandragem, a partir da sugestão de sua relação íntima com o universo das culturas negras.

4.1 DOS PRINCÍPIOS DA ANCESTRALIDADE E SUA MATERIALIZAÇÃO NO CORPO-CAPOEIRA

Apesar da diversidade, existe um elemento em comum nas práticas de capoeira: ela nunca é solitária. Embora exista a possibilidade de se treinar sozinho, a capoeira é jogada com o outro. Sempre há um espaço de convívio, seja por meio de grupo organizado, seja apenas em uma reunião informal de pessoas que se encontram para jogar capoeira, numa espécie de comunidade. Os vínculos que possibilitam grande proximidade entre os capoeiristas são forjados nesse espaço de encontro, na relação com o outro nos treinos ou nas rodas. Como já afirmei, a capoeira é vivenciada no corpo e acontece no jogo, no momento da roda de capoeira.

É o corpo-capoeira que se manifesta na roda estabelecendo um diálogo próprio, a partir de seus afetos e memórias, e se aproxima do universo da cultura popular e negra, assumindo formas diferenciadas se comparadas às tradições ocidentais. Traço agora um breve paralelo entre a ancestralidade na cultura negra e os princípios da cultura ocidental. Não pretendo ser exaustiva, mas apenas sugerir uma cisão relativa ao corpo na produção desses discursos.

Os discursos sobre as culturas africanas defendem a valorização da ancestralidade segundo uma “[...] lógica reinante no universo da cultura popular, responsável por formas diferenciadas de se relacionar com o sagrado e o profano, o tempo e o espaço, os saberes e a natureza[...]”. (ABIB, 2004, p. 57) Segundo esse autor, na cultura negra e popular, a ancestralidade está representada pelos seguintes elementos: memória, oralidade e ritualidade. A memória, ainda que se utilize dos meios tradicionais de arquivamento, vale-se da oralidade como recurso essencial. A oralidade depende de guardiões dessas memórias que as transmitem às novas gerações. O ritual é uma recriação simbólica que permite “a experiência de relembrar em conjunto[...]” (ABIB, 2004, p. 70) e “constrói sólidas pontes entre os indivíduos – porque alicerçadas numa bagagem cultural comum [...].” (ABIB, 2004, p. 70)

Aqui enfatizo com Castro Júnior (2008) que não podemos pensar a ancestralidade como discurso essencialista, como se fosse capaz de responder a todas as nuances de manifestações culturais, a exemplo da capoeira. Para o autor, “A força da ancestralidade está na produção dos afetos que potencializa as experiências sutis do corpo no qual os níveis de expressões são constituídos de múltiplas forças materiais, espirituais, estéticas e políticas”. (CASTRO JÚNIOR, 2008, p. 227) O autor menciona os afetos, mas penso que é possível fazer

um pequeno deslocamento e retomar os afectos, tal como mencionados no início deste projeto, estabelecendo uma relação com a ancestralidade. Em seguida, ao tratar da estética da arte-capoeira, o próprio Castro Júnior menciona os afectos como sensações e emoções que sobrevivem àqueles que os vivenciam, como devires capazes de torná-los outros. A ancestralidade aqui representada faz referência ao corpo como o lugar privilegiado dos saberes e emoções. A memória está guardada no corpo, a oralidade se expressa pela voz e o ritual é recriado corporalmente; os afectos são produzidos na experiência corporal.

Esse corpo que se manifesta na capoeira como lugar de saberes é diferente do corpo dos discursos da lógica ocidental que privilegiam a alma e a razão, enquanto consideram o corpo uma espécie de suporte, de acessório. Segundo Taylor (1997), veremos, inicialmente, em Agostinho essa distinção entre exterior e interior, carne e espírito, corpo e alma. Exterior é o corporal, o que o homem tem em comum com os animais, incluídos aí os sentidos e o armazenamento das memórias. Já o interior é a alma. Agostinho aconselha a voltar-se para dentro, é lá que mora a verdade, num caminho que se volta para Deus. Para o autor, Agostinho inaugura a natureza interior, sendo que Descartes também seguirá pela interioridade, porém por meio do domínio da razão. A relação entre sujeito e sua verdade passa a ser o conhecimento de si mesmo, sendo para isso necessário acessar a razão. O mundo e o corpo, por outro lado, passam a ser objetificados e “[...] isso significa passar a vê-lo mecânica e funcionalmente, da mesma forma que faria um observador externo não envolvido nele”. (TAYLOR, 1997, p. 192)

A ancestralidade apresentada como memória, oralidade e ritualidade, capaz de produzir afectos e potencializar as experiências do corpo, permite a retomada de certos costumes ou tradições e também de uma rica memória discursiva. Os discursos da malícia e da malandragem são da ordem dessas experiências do corpo, são saberes que se utilizam da dissimulação como estratégia de luta.

O modo de vida da figura do malandro, que se produz por meio do corpo-capoeira, parece encontrar em Foucault uma possibilidade de reflexão. No capítulo II, abordei a perspectiva foucaultiana que, a partir da compreensão do texto *Laques*, descreve a vida cínica como *vida outra*, cuja preocupação se fundamenta em saber como deve ser a vida de quem se ocupa de si mesmo. O modo de conduzir a *vida outra* ocorre de acordo com princípios estabelecidos por meio de uma relação que o sujeito estabelece consigo mesmo. É uma vida que se ocupa de si mesma e que transforma o sujeito. É uma vida autenticada não pelos discursos, mas pela exteriorização do viver nos limites do corpo. Por outro lado, situado no contexto neoliberal, o sujeito da ordem moral conduz sua vida seguindo normas e preceitos já estabelecidos, a partir de uma liberdade regulada e delimitada, conforme os processos de

individualização que o incitam a reconhecer uma identidade que não é sua, mas que foi forjada para a manutenção da lógica do governo da biopolítica. Ora, se tomarmos o estilo de vida malandro, que segue uma lógica própria, iremos nos deparar com o contraste que estabelece a identidade concebida para o sujeito que se produz a partir da ordem da razão.

Em um país tão marcado pelo entrelaçamento de culturas, não podemos falar de uma influência única. Os discursos da malandragem transitam nessa confluência entre a cultura negra e escrava e a cultura ocidental – e entendo que é nesse contexto que aparece a ambiguidade. A malandragem enquanto construção simbólica de um corpo-capoeira, permeada de afectos, permite dizer de si sem que seja necessário alardear aos quatro ventos sua intenção. Ao contrário, todo bom malandro sabe que a estratégia está no disfarce.

4.2 DA CONDIÇÃO DE MESTRE E DAS RODAS DE CAPOEIRA

A capoeira é uma atividade que se expandiu em todas as classes sociais, não só no país inteiro como também em várias partes do mundo. Porém, especialmente no Brasil, ainda podemos observar que permanece um vínculo estreito com as classes menos favorecidas. Não há estudos indicativos que possam fornecer dados concretos, mas, circulando pelos grupos e rodas de capoeira no Brasil e no exterior, é possível constatar que a maioria dos mestres de capoeira são representantes dessas classes. Ser mestre de capoeira pode ser um meio de ascensão social, não somente no sentido de melhorar as condições de vida financeira, mas, em especial, no que diz respeito ao lugar ocupado pela figura do mestre.

No meio capoeístico, o mestre é considerado autoridade máxima e tem papel de grande importância na difusão dos ensinamentos da arte e na maneira como os integrantes do grupo irão atuar, tanto na roda de capoeira quanto no seu meio social. Para que o mestre de capoeira seja valorizado, não importa a sua condição social de origem, há outros fatores que lhe conferem importância e autoridade. O reconhecimento pelos pares é critério essencial para que um capoeirista seja considerado mestre de capoeira.

Como líder, além de ser respeitado pelo trabalho desenvolvido com seus alunos, pelo conhecimento da arte e repasse dessas informações, deve estabelecer um bom relacionamento também com outros grupos e adotar uma postura firme, porém cordial. Por meio do convívio próximo com outros mestres, deve manter uma constante troca de experiências e saberes que resulta na contribuição e no enriquecimento do trabalho nos grupos envolvidos. Considerando a sua condição de liderança e retomando a roda de capoeira como um mundo simbólico, é no

momento da roda que se ressalta a sua postura diante das pessoas ali reunidas, a sua habilidade na condução e no próprio jogo da capoeira.

A luta acontece dentro do jogo e, por ser intrínseca à capoeira, tem importância e destaque, como assinala o seguinte refrão⁴²: “capoeira é defesa, ataque, é ginga do corpo, é malandragem”. A admiração e o respeito conquistados por um mestre de capoeira estão amplamente ligados ao seu desempenho no jogo. Como a luta está na origem da arte, a adoção de uma postura destemida e as habilidades demonstradas na roda são também garantia de fama no meio capoeístico. No espaço das rodas de rua, em que a malandragem se faz necessária e a presença do aspecto luta é quase certa, destacam-se os melhores jogadores. Nas rodas públicas, não há necessidade de convite, concentram-se representantes de vários grupos e o capoeirista sabe que o confronto no jogo pode acontecer. Se o ritmo de jogo estiver mais intenso e disputado, só entram na roda os mais habilidosos. Esse ritmo é caracterizado pelo contato e pela proximidade no jogo. Os golpes não são apenas “marcados”, mas acertam o adversário, ocorrem as rasteiras e cada jogador quer mostrar o seu valor na luta. Eu me lembro de uma frase que ouvi do mestre Pinóquio⁴³ para ilustrar a situação: “Na roda, meu pé sempre tem um endereço!”. Na fala do mestre, fica caracterizado tanto o jogo em que há o contato do golpe, quanto o jogo apenas “marcado”, quando o capoeirista apresenta o golpe mostrando que poderia ter atingido o alvo, mas não o fez.

Cabe aqui um parêntese para apontar as diferenças entre os modos de ensinar a capoeira nos vários grupos. Uma frase como a do mestre Pinóquio só faz sentido para os grupos que ensinam a luta, o contato corporal na capoeira. Mesmo para o golpe apenas “marcado”, é necessário que o jogo aconteça com a proximidade física dos dois jogadores. Outros grupos, no entanto, dão mais ênfase à plasticidade do jogo, privilegiando a beleza, a exibição e os movimentos acrobáticos, sem se aprofundar no aspecto da luta. Podemos perceber as múltiplas formas com as quais será possível nos depararmos na capoeira. Essa arte, expressão física e cultural, adapta-se de várias maneiras e por isso abre novas possibilidades de práticas. Isso acontece com a finalidade de atender as demandas dos participantes e tem a ver com os locais das práticas e suas culturas específicas.

Retomando a importância das rodas de rua para o capoeirista e, em especial, para o mestre de capoeira, observa-se que tem mais fama aquele que impõe o seu jogo, consegue dominar e se sobressair em meio aos outros jogadores. O bom lutador nem sempre é o mais forte, mas é o que tem domínio das técnicas, mais destreza e um atributo fundamental: sabe

⁴² Corrido de autoria de Mestre Matias.

⁴³ Mestre da Escola de Capoeira Angola Quilombola em Florianópolis (SC).

usar a malícia e a malandragem. Ele se vale de sua experiência, de artimanhas e estratégias adotadas no jogo para enganar o adversário, tendo por objetivo levar vantagem e ganhar a disputa. Nas rodas de rua, a experiência e a presença do mestre são fundamentais. Uma vez que diferentes grupos estarão presentes, o jogo tanto pode ser amigável e apenas uma “vadiação”, como também pode levar a disputas. Por isso o mestre fará o papel de cuidar dos próprios alunos, inclusive, se necessário, orientando os mais novos para que participem somente contribuindo com o coro e as palmas. Para os grupos que trabalham a capoeira luta, vale destacar a participação do mestre e dos alunos mais graduados nessa roda. Jogar com pessoas com as quais não se está habituado permite mais evolução no aprendizado e experiência na roda e na vida.

A roda de rua não é um ambiente controlado. Exige que decisões sejam tomadas, uma certa malandragem para perceber as intenções do oponente e saber se portar conforme a situação. Ao contrário disso, nas situações controladas do esporte ou das competições, existem limites no interior dos quais o indivíduo pode circular. Não lhe é exigido nada além de um comportamento já preestabelecido. Esses diferentes lugares revelam também as contradições que dizem respeito à imagem construída do capoeirista e da capoeira ao longo da história.

Mestre Bimba e Mestre Pastinha tiraram a capoeira das ruas inserindo-a nos espaços fechados das academias, o que ampliou a participação de outras camadas sociais na capoeira, a exemplo do grande número de estudantes e intelectuais. Como vimos no capítulo anterior, cada um desses mestres reclamou para si a “conquista” de ter tirado a capoeira da marginalidade. A Angola – com um discurso mais cultural – e a Regional – com um discurso de maior efetividade na luta – foram associadas ao esporte com o objetivo de diferenciá-las das brigas e dos desordeiros de outras épocas, o que permitiu a aceitação da capoeira do ponto de vista cultural e/ou nacionalista. Na época de Bimba e Pastinha, como era preciso tirar a capoeira das ruas, os momentos fora das academias destinavam-se às apresentações oficiais.

Não obstante o discurso do afastamento das ruas, é fácil compreender que, passados os primeiros tempos, esse sempre seria um espaço próprio e privilegiado dos encontros, das brincadeiras e da vadiação, bem como das disputas que caracterizam o universo das rodas de capoeira. As rodas de capoeira nas ruas parecem contribuir para uma imagem contraditória: de um lado, as apresentações e as brincadeiras, de outro, uma retomada da malandragem, da violência e da agressividade. Mas qual a diferença entre a luta e a briga na capoeira?

Segundo o mestre Serpente, em conversa informal, é possível analisar o assunto a partir de um paralelo com outras artes marciais. Algumas já fazem parte dos Jogos Olímpicos, outras tem competições já estabelecidas, entidades responsáveis pela organização delas e pelos

benefícios diretos ou indiretos destinados a elas, sejam eles financeiros ou não. Nesses casos, a luta aparece de forma institucionalizada e é, em geral, bem aceita pela sociedade. Já o percurso da capoeira e os aspectos que caracterizam a roda são distintos das outras lutas.

Como se diferencia um capoeirista que impõe o seu jogo e, com isso, demonstra o seu valor, de outro que age de forma desleal? No calor do ritmo acelerado de um jogo mais intenso, não se está livre da ocorrência de acidentes. No entanto, os capoeiristas experientes conhecem bem a diferença entre um jogo/luta e uma briga desleal. Não há espaço para a ingenuidade entre os praticantes que carregam uma certa bagagem na arte: um capoeirista habilidoso sabe dosar o impacto de um golpe. Como a capoeira é uma luta, não está livre de disputas e rivalidades entre os grupos. Daí a importância de um mestre na orientação de seus alunos mais graduados quanto ao comportamento esperado de um capoeirista, especialmente com relação ao cuidado que se deve ter com os alunos iniciantes e o respeito ao próximo. Já para os alunos iniciantes, a orientação do mestre diz respeito aos perigos de participar sozinho das rodas de capoeira, fora do âmbito do grupo e enquanto o aluno não tiver atingido um determinado nível.

Outra característica das rodas de capoeira que acontecem nas ruas, nas academias ou em outros espaços fechados: todos os capoeiristas jogam entre si sem distinção de graduação, tempo de treinamento ou habilidades. As outras lutas separam os alunos por categoria, peso, idade e graduação. Nas rodas de capoeira, isso não acontece. Todos jogam entre si, independentemente de graduação, tamanho ou idade. Mais uma vez, destaca-se o cuidado e relevância do direcionamento do mestre em relação aos seus alunos. Nas rodas que acontecem entre os componentes do próprio grupo, o capoeirista mais graduado é orientado a ser prudente, dando espaço para o outro executar seus movimentos e, dessa forma, cada um pode demonstrar seu valor na roda. O jogo próximo e marcado, as rasteiras e desequilibrantes acontecem. Nesses casos, para comprovar suas qualidades de mestre ou aluno mais graduado, o capoeirista deve saber dosar seus golpes, de modo a cuidar do colega, e permitir que o iniciante desenvolva seu jogo, para que esse possa ser um momento de aprendizado. Mesmo nas rodas do grupo, é comum a presença de outros capoeiristas e mestres visitantes. Nesse caso ou na eventual participação de alunos iniciantes em rodas de rua, os mestres e alunos mais graduados do grupo são responsáveis por proteger o iniciante de possíveis jogadores mais afoitos, exagerados ou sem preocupação com o outro jogador.

Como vimos, a roda é o espaço privilegiado de aprendizado da capoeira. Na sua diversidade e desigualdade, permite experiências, encontros e disputas semelhantes às situações com as quais o indivíduo se depara no cotidiano – e o mestre tem papel relevante nesse contexto e no universo da capoeira. A experiência da roda é vivida no corpo-capoeira e guarda memórias

afetivas de uma ancestralidade presente nas culturas negras. Feita a apresentação do universo da capoeira, passo ao próximo capítulo em que me debruço sobre a capoeira de Santa Catarina, apresento os mestres que foram entrevistados e os grupos do qual fazem parte.

5 A CAPOEIRA EM SANTA CATARINA E SUAS INFLUÊNCIAS

O capítulo se ocupa da apresentação dos mestres entrevistados e dos seus grupos de origem, para situar a trajetória de cada um em meio ao amplo cenário de ações e políticas que impactam a capoeira, objeto de recorte dessa pesquisa. Posteriormente, as considerações sobre a realização das entrevistas trazem algumas informações para o capítulo seguinte, que se estende sobre os temas selecionados nas análises das entrevistas. Abrindo o capítulo, apresento os mestres que foram entrevistados. Para conhecer um pouco mais os locais de origem de cada mestre e contextualizar a inserção da capoeira em Santa Catarina, são apresentados alguns dados do IBGE no que diz respeito às diversas etnias predominantes em cada região e à sua configuração social e econômica.

5.1 OS MESTRES ENTREVISTADOS

No grupo Filhos dos Bambas, foram entrevistados quatro mestres de capoeira: o mestre Serpente, já mencionado, e os mestres Rato de Praia (Pedro Henrique Kracik), mestre Cavalo (Giuliano Del Pra Busarello) e mestre Esquilo (Cleiton Henschel). Os três últimos mestres foram formados na capoeira pelo mestre Serpente. O mestre Rato de Praia e o mestre Cavalo são moradores e naturais de Blumenau, enquanto o mestre Esquilo é de Presidente Getúlio (SC). Somente o mestre Serpente vive unicamente da capoeira, os demais mestres têm outras profissões e dão aulas de capoeira à noite ou nos fins de semana. Assim como eu, os mestres nascidos em Santa Catarina são de famílias de classe média, brancos e tem características físicas inventadas como “típicas”, segundo o discurso de colonização predominante na região. Por outro lado, o mestre Serpente é natural de Salvador e, assim como grande parte da população baiana, é negro e vem de uma classe social mais vulnerável.

Para representar a capoeira de Florianópolis, entrevistei o mestre Pop. Lourival Fernando Alves Leite é natural de Campo Grande (MS) e chegou a Florianópolis em 1977, ano em que lá começou a dar aulas de capoeira. Foi o pioneiro no ensino dessa arte na ilha e no estado de Santa Catarina, sendo um dos pioneiros também do Sul do Brasil (FRANCO, 2019). O grupo Aú Capoeira foi o último a ser fundado por mestre Pop e hoje está sob a supervisão do mestre Júnior, seu filho mais velho. Em agosto de 2017, ocasião em que foram comemorados

os 40 anos da capoeira na ilha e diversos grupos participaram de uma semana de atividades, houve uma homenagem especial ao mestre Pop⁴⁴.

5.1.1 O contexto da capoeira em Santa Catarina e das cidades de origem dos mestres

Em se tratando dos mestres entrevistados, quando me refiro aos discursos que atribuem características “típicas” a determinadas regiões e às diferenças sociais, tenho em vista que alguns discursos corroboram com essas versões na modalidade de biopolítica da população. Por esse motivo e para conhecer um pouco mais sobre os locais de origem de cada mestre e contextualizar o modo de inserção da capoeira em Santa Catarina, apresento alguns dados do IBGE no que diz respeito às diversas etnias predominantes em cada região e à sua configuração social e econômica. Tenho clareza de que, para realizar qualquer tipo de comparativo aprofundado, diversas outras características deveriam ser levadas em conta. No entanto, as que aqui são apontadas contribuem para a consistência das análises e também para situar o lugar de fala de cada mestre entrevistado, de modo que não devem ser ignoradas, mas utilizadas de modo crítico, como sugeria Foucault a respeito das figuras da tradição – obra, autor, livro, etc.

A tabela 1 traz os referenciais da população brasileira quanto aos critérios de raça e cor. A seguir, na tabela 2, segundo os mesmos parâmetros são apresentados os dados referentes aos municípios de atuação dos grupos ou de procedência dos mestres.

Tabela 1 - População residente por cor ou raça, segundo a situação do domicílio, o sexo e a idade

Tabela 3175 - População residente, por cor ou raça, segundo a situação do domicílio, o sexo e a idade					
Variável - População residente - percentual do total geral					
Brasil					
Sexo - Total					
Idade - Total					
Ano - 2010					
Situação do domicílio - Total					
Cor ou raça					
Branca	Preta	Amarela	Parda	Indígena	Sem declaração
47,73	7,61	1,09	43,13	0,43	0,00
Fonte: IBGE - Censo Demográfico					

Fonte: IBGE (2010)

⁴⁴ Notícia publicada no portal da Prefeitura Municipal de Florianópolis em 25/07/2017. <http://www.pmf.sc.gov.br/entidades/cultura/index.php?pagina=notpagina¬i=18673>

Tabela 2 – População por cor ou raça conforme os municípios de atuação dos grupos ou de procedência dos mestres

Município	Cor ou raça (%)					
	Branca	Preta	Amarela	Parda	Indígena	Sem declaração
Blumenau (SC)	89,57	1,64	0,29	8,4	0,10	-
Florianópolis (SC)	84,55	4,95	0,52	9,74	0,24	0,01
Presidente Getúlio (SC)	92,17	1,16	0,21	6,18	0,28	-
Salvador (BA)	18,90	27,80	1,34	51,67	0,28	0,02
Campo Grande (MS)	50,58	5,38	1,77	41,52	0,75	-

Fonte: elaborada pela autora com base em dados do IBGE (2010).

A tabela 1 nos mostra que 50,74% dos brasileiros se declaram negros e pardos, percentual ligeiramente superior à população de autodeclarados brancos, amarelos e indígenas. Em um comparativo com a tabela 2, verifica-se uma configuração bastante diferente nos três municípios do estado de Santa Catarina, onde a população declarada branca é superior aos 84%. Por outro lado, Salvador apresenta a maior população de negros e pardos entre as cidades comparadas, com o total de 79,47%, enquanto Campo Grande se aproxima dos números brasileiros, com um número ligeiramente superior da população autodeclarada branca. A tabela 3, apresentada a seguir, faz um comparativo sobre as condições de trabalho e rendimento das populações de cada município.

Tabela 3 – Trabalho e rendimento conforme os municípios de atuação dos grupos ou de procedência dos mestres

Município	Salário* médio mensal dos trabalhadores formais (2017)	População ocupada ⁴⁵ (2017)	Percentual da população com rendimento nominal mensal per capita de até ½ salário mínimo (2010)
Blumenau (SC)	2,9	45%	20,6%
Florianópolis (SC)	4,8	64,5%	24,6%
Presidente Getúlio (SC)	1,9	44,5%	20,1%
Salvador (BA)	3,4	28,6%	36,8%
Campo Grande (MS)	3,5	33%	30,3%

Fonte: elaborada pela autora com base em dados do IBGE (2010).

O primeiro comparativo se volta para o percentual da população ocupada. Enquanto Florianópolis lidera o número de pessoas ocupadas, seguida de outras duas cidades de Santa

⁴⁵ Refere-se aos que possuem algum ofício em um período de referência, sendo este ofício remunerado, não remunerado, por conta própria ou como um empregador. (PENA, 2019)

Catarina, Salvador tem o menor percentual de ocupados. No que diz respeito ao rendimento mensal per capita inferior a $\frac{1}{2}$ salário mínimo, a capital baiana lidera com 36,8% da população, seguida de Campo Grande. Nessa categoria, as três cidades de Santa Catarina têm o percentual na casa dos 20%, apenas Florianópolis tem o percentual maior: 24,6%. Se observarmos o critério do salário médio mensal, veremos que, das três capitais, Florianópolis tem o maior percentual. Porém, se compararmos essa informação com o critério da renda per capita inferior a $\frac{1}{2}$ salário mínimo nessas mesmas capitais, esse dado também sugere maior desigualdade social. Embora o percentual de renda média nas duas cidades do interior ser mais baixo, a porcentagem de pessoas com menor renda também é pequena em relação às demais cidades. Isso se confirma ao comparar esses dados com a tabela 4, apresentada na sequência e baseada no quadro do IBGE do mapa de pobreza e desigualdade.

Tabela 4 – Mapa de pobreza e desigualdade conforme os municípios de atuação dos grupos ou de procedência dos mestres

	Presidente Getúlio (SC)	Blumenau (SC)	Florianópolis (SC)	Campo Grande (MS)	Salvador (BA)
Incidência da Pobreza⁴⁶	19,80	21,76	23,49	29,25	35,76

Fonte: elaborada pela autora com base em dados do IBGE (2010).

O quadro foi disposto de forma crescente quanto ao índice de pobreza. Entre os municípios comparados, as três cidades de Santa Catarina apresentam o menor percentual de desigualdade. Salvador – que também possui a menor população ocupada e lidera o número de pessoas com renda per capita inferior a $\frac{1}{2}$ salário mínimo cujo índice é 35,76% – é apontada como a cidade com a maior desigualdade social entre seus habitantes.

Convém lembrar que os dados estatísticos apresentados não têm por objetivo fundamentar a pesquisa em torno desses números, apenas servem como mais um referencial auxiliar para a leitura das análises das entrevistas. Abro a seção a seguir com um relato breve sobre os grupos.

5.2 OS FILHOS DOS BAMBAS

Voltando à narrativa, o grupo de capoeira ao qual pertencço chama-se Filhos dos Bambas. Na época em que fiz minha matrícula, estava sendo criada a Associação de Capoeira

⁴⁶ Segundo aparece no quadro do IBGE, os dados apresentados se referem ao ano de 2003.

Filhos dos Bambas II, que é a entidade formal responsável pelo grupo e desde o início teve a coordenação do mestre Serpente. O novo grupo recebeu o nome de Filhos dos Bambas por ser uma derivação do grupo Bambas da Capoeira, criado alguns anos antes por Raimundo Nascimento dos Santos – mestre Sardão, com o auxílio de alguns alunos. Vindo de Salvador, Mestre Sardão iniciou seu trabalho em Blumenau, no início dos anos 1990, no século XX. Aproximadamente três anos após a sua chegada, mudou-se para Barcelona a fim de ensinar capoeira. Para dar continuidade ao seu trabalho em Blumenau, fez o convite a Valter Alves de Oliveira, que também era de Salvador. A Associação de Capoeira Filhos dos Bambas II deu prosseguimento às atividades iniciadas por mestre Sardão e os alunos do grupo “Bambas” passaram a integrar o novo grupo.

Além de manter as aulas de capoeira e de ampliá-las para algumas academias da cidade, surgiu, com o novo grupo, uma proposta de trabalho focada em projetos sociais, especialmente voltada aos bairros mais carentes de Blumenau, semelhante aos projetos que o mestre Serpente já desenvolvia na capital soteropolitana. Em 1996, foi iniciada uma parceria com a Prefeitura Municipal de Blumenau, quando se passou a oferecer aulas de capoeira para crianças e adolescentes em um bairro de Blumenau. Esse trabalho frutificou, fortaleceu-se e foi ampliado nos anos seguintes.

Data de agosto de 1996 o aparecimento do grupo nos meios de comunicação, quando se divulgava o 2º Grande Batizado de Capoeira “Filhos dos Bambas”. Publicada no Informativo nº 3, do Diretório Central dos Estudantes da Furb, a notícia informa que, além das aulas de capoeira ministradas nas academias da cidade, a Associação “[...] ensina às crianças e aos adolescentes carentes, através do Projeto Criança Forte, dirigido pelo Sr. Roberto Diniz Saut da Secretaria da Criança e do Adolescente, da Prefeitura Municipal de Blumenau”. (DCE, 1996) Nesse período, ocupava o cargo de Prefeito Municipal o senhor Renato de Mello Vianna do PMDB. Nas duas gestões seguintes (1997–2004), a Secretaria da Criança e do Adolescente foi mantida pelo novo governo, por meio da qual se consolidaria a parceria com a Associação de Capoeira na gestão do senhor Décio Lima, do PT. A partir de 2005, não houve mais parceiras, apenas contratações pontuais nas instituições da Prefeitura que atendiam crianças, adolescentes e idosos. Com a ampliação dos processos seletivos para a contratação de professores também nesses órgãos governamentais, houve a tendência de contratar apenas profissionais ou estudantes de Educação Física para as aulas de capoeira.

Os títulos *Em boa forma com muita ginga*⁴⁷, *Abre a roda*⁴⁸, *Blumenau entra na ginga da capoeira*⁴⁹ apresentam a capoeira aos blumenauenses. No entanto, uma foto publicada na capa do Jornal de Santa Catarina, em outubro de 1995, foi o que me causou mais admiração. A chamada de capa é um convite ao último fim de semana da Oktoberfest e tem como título *Ein Prosit der Gemütlichkeit!* cuja tradução aparece logo ao lado da foto e quer dizer “Um brinde ao bem-estar”. A curiosidade fica por conta da foto de meia página que retrata uma acrobacia de capoeira conhecida como “mortal de parede”, realizada por mestre Serpente (figura 1). Ao fundo, destaca-se um atabaque e parte dos integrantes de uma roda de capoeira que estava sendo realizada defronte ao Castelinho da Moellmann⁵⁰. Não há qualquer menção à capoeira ou ao grupo na capa, porém o apelo à participação na tradicional festa alemã de Blumenau estava ilustrado por uma roda de capoeira do grupo Filhos dos Bambas⁵¹.

⁴⁷ Reportagem do Jornal de Santa Catarina sobre as aulas de capoeira em uma academia bastante conhecida na cidade. (GENIES, 1996)

⁴⁸ Publicação no informativo de uma escola particular de Blumenau (Rede S.O.S Vestiba) onde houve uma apresentação de capoeira no recreio. O texto menciona o grupo “Os Bambas da Capoeira” e é ilustrado por uma foto em que aparece o Mestre Serpente jogando com outro aluno. Apesar de o recorte ter sido guardado sem que seja possível saber a data, é possível estimar que a apresentação tenha ocorrido entre o fim de 1994 e o início de 1995, devido ao intervalo entre a chegada do Mestre em Blumenau e a criação do grupo Filhos dos Bambas.

⁴⁹ Notícia publicada no Jornal Correio Comunitário (BLUMENAU..., 1997), na seção Esporte. Também publicada, com mesmo texto e título, no jornal Die Zeitung. Os dois jornais têm distribuição gratuita.

⁵⁰ Prédio do século XVIII, de arquitetura enxaimel, é referência do turismo blumenauense e local de concentração tradicional dos *oktoberfesteiros*. Hoje abriga uma filial de grande loja de departamentos.

⁵¹ Por não ter sido encontrado outro recorte de jornal do mesmo dia, há indicações de que não houve menção à capoeira no interior do jornal.

Dos municípios mencionados, além de Blumenau, apenas Ibirama e Presidente Getúlio ainda mantêm aulas de capoeira com o grupo Filhos dos Bambas, no entanto sem parceria pública.

A seguir, duas fotografias (figuras 2 e 3) tiradas no último evento interno do grupo, realizado em Blumenau, no dia 30 de novembro de 2019. Nessa ocasião, estiveram presentes os mestres do grupo Filhos dos Bambas, entrevistados nesta pesquisa.

Figura 2 – Fotografia evento interno do grupo Filhos dos Bambas



Fonte: acervo próprio

Figura 3 – fotografia dos participantes do evento



Fonte: acervo próprio

Na próxima seção, segue um resumo da história do mestre Pop e do grupo Aú, de Florianópolis.

5.3 O CAMINHO ATÉ O ARUANDÊ

O grupo Aú Capoeira, criado no município de Florianópolis, teve como fundador e responsável Lourival Fernando Alves Leite, mais conhecido como mestre Pop. E aqui se faz necessário um esclarecimento: atualmente, o mestre Pop não se vincula a nenhum grupo de capoeira e quem dá continuidade a esse trabalho é mestre Júnior, filho mais velho do mestre Pop, que atualmente reside em Hong Kong, no Japão.

O grupo Aú Capoeira não foi o único grupo fundado por mestre Pop durante a sua trajetória na capital catarinense, porém foi por intermédio desse grupo que tive as primeiras referências do trabalho do mestre em Santa Catarina. Criado em 1996 e encerrado em 2003, Aú Capoeira foi retomado em 2006 com o nome de Escola Transdisciplinar Aú Capoeira. O último momento, após 2006, objetivou englobar a capoeira em todos seus aspectos, em um ambiente aberto às trocas e ao diálogo, sendo o último vínculo específico do mestre Pop com o trabalho organizado, porém de uma perspectiva de escola.

Ao longo de sua trajetória, mestre Pop recebeu várias influências e vivenciou as experiências da capoeira em todas as suas vertentes. A partir dessa complexidade da capoeira, chegou aos estudos da transdisciplinaridade. Hoje dá suas aulas de capoeira e divide suas ideias e experiências no *Espaço de Convivência Transcultural Aruandê*, localizado no Sul da Ilha de Santa Catarina. A seguir, apresento uma breve visão da história do mestre Pop e alguns momentos que considero relevantes, pois nos permitem relacionar alguns de seus aspectos com esta pesquisa. Para tanto, baseio-me no livro de Paola Vicenzi Franco, *Unidade na diversidade: mestre Pop e a construção de um novo olhar para a capoeira*.

Como já mencionei, mestre Pop é natural de Campo Grande e foi o pioneiro no ensino da capoeira em Florianópolis e um dos pioneiros do Sul do Brasil. A história de mestre Pop, na Ilha de Santa Catarina, tem início no ano de 1977, quando chegou à cidade em busca de novas experiências. Na ocasião, ele ainda não era o mestre Pop, mas o jovem Fernando, artesão, *hippie* e capoeirista que havia iniciado na capoeira, em 1973, com mestre Gato de Sinhá e depois com mestre Fernandinho, ainda em Campo Grande. Período breve, mas intenso de aprendizado que fez com que Fernando, ao buscar experiências em outros lugares, tivesse levado consigo a capoeira.

Algum tempo depois de chegar a Florianópolis, mestre Pop recebeu um convite para dar aulas no Educandário 25 de Novembro – instituição do Estado que abrigava menores na cidade. Nesse período de mais de 40 anos e antes do grupo Aú Capoeira, o mestre Pop fundou a *Academia Berimbau de Ouro* em 1979 e, em 1994, o grupo Nação que viria a ser um dos maiores grupos do Sul do país e pioneiro na adoção dos moldes da Capoeira Contemporânea. Muitos dos seus alunos, que passaram por esses grupos, são hoje mestres de capoeira. Na sequência, dois episódios são pertinentes às questões dessa pesquisa.

Narrado por Franco (2017), um momento importante da trajetória de Pop ilustra minha afirmação de que na capoeira os mestres são reconhecidos pelos seus pares. Em 1978, enquanto participava de um evento em Porto Alegre, ele foi apresentado aos demais capoeiristas e mestres presentes como “mestre Pop de Florianópolis”, apesar de ter esclarecido na chegada que não era mestre, mas um aluno que dava aulas. Como havia sido pego de surpresa, no seu retorno a Florianópolis tratou de escrever uma carta esclarecendo a situação para o mestre Touro, com quem havia feito um jogo mais duro. Dias depois, chegou a resposta. E Touro disse: “*tu és mestre, sim, rapaz, usa a corda verde e branca e luta pra honrar!*” (FRANCO, 2017, p. 112). O mestre Touro justificou sua colocação devido à capoeira que Pop jogava e ao trabalho que desenvolvia com seus alunos, os quais também estiveram presentes no evento. A corda verde e branca era a primeira graduação de mestria de um total de quatro, de acordo com as regras Técnicas da Capoeira adotadas pela Confederação Brasileira de Boxe, em 1972. Mesmo não tendo passado pelas trocas de graduações que já se adotavam na época, Pop foi legitimado pelos outros mestres como apto a assumir a posição de mestre iniciado.

Outra curiosidade vem da época da *Academia Berimbau de Ouro*, quando Pop muda o nome para *Centro Catarinense de Capoeira Regional Berimbau de Ouro*, influenciado pela atitude do mestre Sergipe, de Curitiba, que acrescentou *Regional* ao nome do seu grupo. Segundo nos relata Franco (2017), nem Pop nem Sergipe eram adeptos da capoeira Regional. Sergipe teria justificado a adoção intencional do nome Regional, tendo em vista que a Capoeira Angola, no Paraná, não estava sendo atrativa em razão da crescente influência das artes marciais e da ideia de que a Angola não era uma luta. Nesse episódio, é interessante notar o caráter de recriação e reinvenção das práticas de capoeira, a partir de adequações que possibilitam acomodá-las às necessidades do momento e do local.

Em decorrência de vivências e práticas, da vasta experiência e do arsenal de conhecimento acumulado tanto pela criação dos vários grupos quanto pelo contato com diferentes mestres e vertentes (estilos) de capoeira, advém a motivação de mestre Pop para estudar a transdisciplinaridade. A partir do olhar *transdisciplinar* de mestre Pop e das reflexões

que objetivam superar os antagonismos em prol de uma sociedade com maior respeito e aceitação, surge o *Espaço de Convivência Transcultural Aruandê*, local de trocas da capoeira e de outras culturas, voltado ao desenvolvimento humano.

A seguir, duas fotografias (figuras 4 e 5) tiradas no dia 13 de dezembro de 2019, durante a roda de fim de ano no *Espaço de Convivência Transcultural Aruandê*, da qual tive a oportunidade de participar em companhia do mestre Pop e seus convidados. Além da presença do mestre Serpente e de outros mestres da região, também ali estavam ex-alunos do mestre Pop que se tornaram mestres.

Figura 4 - fotografia roda de fim de ano – *Espaço de Convivência Transcultural Aruandê*



Fonte: acervo próprio

Figura 5 - fotografia dos participantes da roda de fim de ano



Fonte: acervo próprio

Na sequência, um breve relato da experiência nas entrevistas que pautam as análises do próximo capítulo e da sua relevância para o êxito desta pesquisa.

5.4 AS ENTREVISTAS

As entrevistas com os mestres foram realizadas no primeiro semestre de 2019, em locais escolhidos por eles. O primeiro mestre entrevistado foi Rato de Praia, no mês de fevereiro, no espaço onde ele dá suas aulas. No início de abril, entrevistei mestre Cavalo no sítio onde mora e mantém um espaço para as aulas de capoeira e outras lutas. Mestre Esquilo foi entrevistado em sua residência, em Presidente Getúlio, no fim de abril. As duas últimas entrevistas foram realizadas em maio. O mestre Pop me recebeu no *Espaço de Convivência Transcultural Aruandê*, um belo local em meio à Mata Atlântica (nesse terreno, também se situa a sua residência). Por fim, o mestre Serpente optou por realizar a entrevista no Biergarten, em Blumenau, praça turística que abriga o Museu da Cerveja e se localiza em frente à antiga prefeitura – que deu lugar à Fundação Cultural de Blumenau (FCBlu), o primeiro local em que o mestre ministrou suas aulas na cidade.

Os vídeos estão disponíveis nos links que seguem no quadro abaixo:

Quadro 1 – links dos vídeos das entrevistas no Youtube

Entrevistado	Data da Entrevista	Link do vídeo no Youtube
Mestre Rato de Praia	05/02/2019	https://youtu.be/z1PjLd_u_2M
Mestre Cavalo	03/04/2019	https://youtu.be/35m_dNIgxzs
Mestre Esquilo	30/04/2019	https://youtu.be/N-X7y3NFJdA
Mestre Pop	07/05/2019	https://youtu.be/nb8tQLb_3jk
Mestre Serpente	19/05/2019	https://youtu.be/W5vYLaW1m70

Fonte: elaborado pela autora

A entrevista aberta, formato adotado nessa pesquisa, permitiu a emergência de questões que talvez não surgissem, mesmo se fosse aplicado um questionário semiestruturado. Ainda que eu não tenha elaborado um questionário prévio, antes de cada entrevista estabeleci os principais assuntos a serem abordados. As entrevistas tiveram a duração de uma hora e uma hora e meia, conforme a necessidade do momento. As considerações mais interessantes para a pesquisa surgiram, espontaneamente, nos momentos mais descontraídos.

Percebi que ocupo um lugar de fala que me implica no diálogo com o entrevistado: seja como pesquisadora, seja pela proximidade afectiva por fazer parte do mesmo grupo, seja pela condição de esposa do mestre Serpente. Ao assumir essa participação na pesquisa, busquei ter mais cuidado ainda ao conduzir as entrevistas, para que os questionamentos fossem mais amplos e permitissem uma variedade de respostas. Talvez certos questionamentos que poderiam ter sido feitos ficaram de fora. Essa situação não foi intencional, mas penso que ocorreu por dois motivos principais: primeiro, devido ao carácter informal da entrevista em que os assuntos foram abordados conforme o andamento e o interesse durante a conversa; segundo, deve-se considerar que entrevistadora e os entrevistados já se conheciam e compartilhavam de conhecimentos semelhantes, principalmente no caso dos mestres que fazem parte do mesmo grupo que eu (entrevistadora). No entanto, esse dado também faz parte do contexto da minha participação ativa na pesquisa.

A maior dificuldade foi selecionar as falas e os assuntos que apareceram durante as entrevistas. Devido à necessidade de delimitação da pesquisa e dos objetivos propostos, muitas questões interessantes e relevantes ficaram de fora. Entretanto, os vídeos das entrevistas na íntegra acompanham esse trabalho. Estou certa de que grande parte da satisfação me moveu, desde o início desse trabalho, na condução de seu desenvolvimento e agora, ao chegar ao fim, eu devo à oportunidade que cada um dos mestres me concedeu dividindo comigo o seu modo

de ver a capoeira, suas experiências e sua visão de mundo. O resultado pode ser conferido no próximo capítulo que concentra as análises realizadas após as entrevistas com os mestres.

6 O JOGO DA CAPOEIRA E A CAPOEIRA EM JOGO

O último capítulo da pesquisa concentra as análises realizadas após as entrevistas com os mestres. Cada seção traz um tema recorrente durante as falas dos entrevistados, cuja relevância veio a contribuir na compreensão do jogo agonístico que a capoeira instaura entre os discursos do cuidado de si e os discursos de esportivização. Primeiramente, as seções são organizadas com um referencial teórico e documental e, na sequência, esses dados são articulados com a fala dos mestres. O capítulo está dividido em cinco seções. As quatro seções iniciais trazem os seguintes temas: enunciados da esportivização, enunciados da patrimonialização, enunciados da cultura oral *versus* cultura escrita e enunciados de ancestralidade e resistência. Após breve retomada das principais discussões acerca dos diferentes enunciados, a última seção traz as considerações finais da pesquisa.

6.1 ENUNCIADOS DE ESPORTIZAÇÃO

A discussão da capoeira como esporte é cheia de nuances e aspectos contraditórios. Na modalidade de formação de conceitos, segundo a definição arqueológica, pensamos o “esporte” em sua relação com as propostas das políticas públicas, as quais podem interferir no modo como a capoeira irá se configurar e nos rumos que a prática poderá tomar. Como apoio à análise dos documentos e das entrevistas realizadas, apresento a definição do ponto de vista sociológico e atual do termo ‘esporte’, proposta por Barbanti (2006). Popularmente descrito como esporte organizado, “[...] é uma **atividade competitiva institucionalizada** que envolve esforço físico vigoroso ou o uso de habilidades motoras relativamente complexas por indivíduos cuja participação é motivada por uma combinação de fatores intrínsecos e extrínsecos”. (BARBANTI, 2006, p. 58, grifos meus) O autor ainda diferencia esporte e recreação, sendo a última entendida como o conjunto de atividades físicas do cotidiano, engajadas voluntariamente pelas pessoas que, em geral, buscam o bem-estar físico e emocional.

Tenho ciência de que há outras construções e definições conceituais sobre o esporte que podem interferir no direcionamento das análises desta pesquisa. No entanto, optei por essa definição porque apresenta o esporte como “atividade competitiva institucionalizada”, tendo em vista a vinculação do processo de esportivização da capoeira às organizações governamentais. Para aprofundar a discussão, ver Marchi Júnior (2015).

O posicionamento dos mestres, a favor ou contra esse processo, efetua-se diante da compreensão da capoeira e de suas práticas, privilegiando aspectos esportivos ou culturais. A

aceitação ou não das prerrogativas e/ou orientações determinadas por certos órgãos de controle, representantes do esporte, a exemplo das federações e confederações, e também do sistema CREF/CONFED resultam em diferentes discursos e fazeres. Interessa-me pensar como na capoeira esse conceito do esporte é retomado, esquadrihado e relacionado à “verdade” da prática. No decorrer do texto, o termo desporto será usado como sinônimo de esporte⁵³.

Início a discussão desses discursos polivalentes a partir de documentos e regimentos que, no Brasil, ocupam-se do debate entre esporte e prática cultural em seu agonismo. É o caso dos projetos de lei, da intervenção do Conselho Nacional dos Esportes – CNE, do sistema CREF/CONFED e do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – Iphan, mencionados no Capítulo II, que aborda os dispositivos da capoeira. Dentre eles, somente o Iphan não será abordado nesta seção, tendo em vista que o órgão localiza seus discursos sobre a capoeira na perspectiva de patrimônio cultural, o que será discutido na seção *Enunciados sobre a patrimonialização*.

Em seguida, passo a palavra aos mestres entrevistados que, ao longo de suas trajetórias e práticas, de alguma forma, foram atravessados por esse jogo discursivo de uma capoeira mais cultural ou mais esportiva.

6.1.1 O arquivo documental

Nesta seção, serão abordados os mecanismos de intervenção governamentais relacionados à produção do esporte, com ênfase à inclusão da capoeira no processo de regulamentação da Educação Física, tendo em vista a prevalência dos seus efeitos na prática dos professores e mestres. A seguir, apresento um breve histórico da inclusão da capoeira no sistema CREF/CONFED. Para tanto, abro um parêntese para falar da pesquisa intitulada *Atlas do Esporte no Brasil* (2003) que aponta uma diferenciação entre os termos *capoeira* e *capoeiragem*. Retomo a discussão do sistema CREF/CONFED para descrever os desdobramentos e os efeitos da atuação do órgão. Por fim, atualizo a discussão sobre os projetos de lei e atuação do Conselho Nacional do Esporte também mencionados no capítulo sobre os dispositivos.

⁵³ A atual legislação brasileira divide as manifestações do esporte em: desporto educacional, desporto de participação e desporto de rendimento. O objeto de discussão desta pesquisa não pretende entrar nos meandros da legislação. Para maiores informações sobre o assunto e a progressão histórica das leis, sugiro a leitura do Diagnóstico Nacional do Esporte 3: Evolução da Legislação Esportiva no Brasil (2017).

Antes de situar o debate a partir dos desdobramentos da inclusão da capoeira no sistema CREF/CONFED, órgão representante dos profissionais da Educação Física no Brasil, sinalizo a importância de trazer a disciplina Educação Física para pensar a sua relação com o esporte e a capoeira. A disciplina abrange as atividades físicas e o esporte e, como o próprio nome indica, nasceu com o objetivo de educar o físico. A Educação Física baseia-se nas explicações do corpo a partir das ciências biológicas e esse critério passou a ser questionado recentemente ao serem focalizadas também as questões socioculturais (DAOLIO, 2018) em relação ao corpo. Convém aqui considerar o distanciamento entre as práticas da capoeira e a compreensão do esporte que se processa no contexto da Educação Física como educação do corpo. Na concepção da Educação Física oriunda das ciências biológicas, o corpo é parte da dualidade cartesiana – corpo e mente. Já o corpo na capoeira é o corpo da mandinga, da malícia, é o corpo-capoeira marcado por experiências nele gravadas e que sabe o que o discurso racional, muitas vezes, não pode expressá-lo com clareza (CASTRO JÚNIOR, 2008). O corpo na capoeira é lugar de saber e não se restringe a explicações biológicas.

A lei nº 9696/1998 (BRASIL, 1998), que criou o sistema CREF/CONFED, em seu artigo 1º, estabelece que “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”. (BRASIL, 1998) Com a Resolução CONFED nº 46/2002, que incluiu a capoeira no processo de regulamentação dos profissionais de Educação Física, o órgão tem poder de regulamentar o ensino da capoeira em escolas e academias. A Resolução abrangeu também outras práticas, tais como, a dança e outras artes marciais. Para atender os profissionais que já atuavam nas áreas incluídas pela Resolução, foi criada a categoria de registro de *provisionados*.

A qualificação de *provisionado* é uma autorização prevista em lei para o exercício profissional de pessoas que já atuavam como práticos antes do processo de regulamentação das respectivas profissões, mediante inscrição no respectivo conselho (CONFED, 2003). No caso do Conselho Federal de Educação Física, a Resolução nº 45/2002 normatizou os procedimentos necessários para a requisição do registro como provisionado. Segundo os critérios da normativa, o requerente deveria: comprovar a atuação na área pretendida de, no mínimo, três anos antes da publicação da Lei nº 9.696/98 de criação do CONFED; realizar os cursos oferecidos pelo órgão; indicar uma atividade principal de atuação, própria do profissional de Educação Física; e, por fim, assinar “[...] um termo em que se compromete a ‘respeitar todas as resoluções do Conselho Federal de Educação Física – CONFED – e demais atos emanados dos CREFs’”. (CONFED, 2003, p. 6) O prazo para o registro encerrou-se em 30 de agosto de 2003. Ou seja, após essa

data, todos aqueles que quisessem continuar a dar aulas de capoeira deveriam graduar-se em Educação Física.

Entende-se que a produção de um conceito institucional de esporte relacionado à capoeira produz efeitos diretos na prática e na subjetividade do mestre capoeirista. Dito de outro modo, ela é parte da tensão que aqui descrevo. Dessa perspectiva, em consulta aos registrados na página do CREF/SC, verifiquei que, dos mestres entrevistados, apenas Giuliano Del Pra Busarello, o mestre Cavalo, tem registro na categoria *graduado*, tendo em vista que ele é habilitado em Educação Física, e Valter Alves de Oliveira, mestre Serpente, tem registro na categoria *provisionado* – modalidade capoeira. Já mestre Pop, apesar de apto à candidatura ao registro de provisionado e após adesão inicial ao discurso do CREF, passa a considerar incompatível o procedimento da entidade e a defender a autonomia da capoeira perante o CREF (FRANCO, 2017). Na ocasião do encerramento do prazo, Esquilo e Rato de Praia⁵⁴ ainda não eram mestres ou professores de capoeira, portanto não podiam candidatar-se ao registro.

Durante a busca de dados para obter o número de capoeiristas e mestres do estado de Santa Catarina registrados no CREF, eu me lembrei de uma das poucas pesquisas já realizadas que incluem a capoeira. O *Atlas do Esporte no Brasil*⁵⁵ é uma publicação que resulta de uma pesquisa sobre o esporte, realizada de 2003 até o fim de 2004 e liderada pelo CONFEF, que aponta a capoeira como “[...] uma das principais práticas esportivas do país contando com um total estimado de 6 milhões de praticantes [...]” (VIEIRA, 2005, p. 39), sendo que, em Santa Catarina, havia, aproximadamente, 1200 núcleos de ensino. O primeiro ano da pesquisa coincide com o prazo final de registro de *provisionados*. No site do CREF de Santa Catarina, não existe um mecanismo de busca que permita encontrar o número de *provisionados*, porém, após solicitar a informação por e-mail, obtive a resposta: o número de dezenove pessoas registradas na modalidade capoeira. Um número infinitamente menor do que seria esperado, considerando os dados apontados pelo Atlas do Esporte, com estimativa de 1200 núcleos de ensino de capoeira no estado.

Antes de dar sequência aos desdobramentos e efeitos da atuação do sistema CONFEF/CREFs em relação à capoeira-esporte, cabe abrir um parêntese para algo que me causou surpresa ao consultar o *Atlas do Esporte no Brasil*: a diferenciação entre capoeira e capoeiragem apresentada na publicação. A capoeira aparece no capítulo das *Tradições* como

⁵⁴ Esquilo e Rato de Praia receberam sua graduação de mestre no ano de 2009. (informação verbal, 2019)

⁵⁵ O *Atlas do Esporte no Brasil* trouxe uma espécie de mapeamento geral com o objetivo de privilegiar a visão do todo, no entanto, com menor precisão dos dados. A estrutura de apresentação de cada esporte segue a seguinte sequência: origens; definições; apresentação de dados e marcos históricos e, por fim, situação atual.

integrante do grupo de esportes de origem nacional⁵⁶ que se adaptaram às competições normatizadas. A capoeiragem, por sua vez, foi incluída no capítulo dos *Esportes não-olímpicos*.

A seção intitulada *Capoeira* recebeu um acréscimo na tradução para o inglês: *Capoeira – The Brazilian Martial Art*. Nesse texto, o autor defende que, embora haja controvérsias sobre a origem da capoeira, haveria uma tendência de aceitar que a capoeira teria surgido no Brasil, caracterizando-a como “um dos esportes nacionais do Brasil”. O título em inglês faz referência à capoeira como arte marcial brasileira e aqui proponho retomar as ideias nacionalistas que se destacaram no Estado Novo, ressignificando os símbolos nacionais, entre eles, a capoeira. No momento em que a capoeira sai das ruas e se declara como esporte, como indicam os próprios nomes dados por Bimba e Pastinha aos seus centros de treinamento, ela passa a ser celebrada como símbolo de brasilidade. O discurso de que a capoeira teria surgido no Brasil ajudou a reforçar a participação das diversas etnias ao longo da sua história, bem como a ideia de mestiçagem, fundamental para viabilizar o projeto nacional adaptado às características do povo brasileiro.

De outro lado, na seção destinada à capoeiragem, Lopes (2005, p. 386) traz como “evidente e incontestável”, a origem da capoeiragem em solo africano e, embora não com esse nome ou com as formas atuais, apresenta como comprovação de sua tese “[...] o perfil étnico predominante dos capoeiras brasileiros do passado, mas, sobretudo, pela existência na África, há séculos, de práticas similares”. Mais adiante traz uma diferenciação de capoeira e capoeiragem e assegura que

[...] está surgindo um consenso sobre a utilização do nome “capoeira” para rotular o ensino e a prática do jogo com acompanhamento musical (cantoria e ritmo: berimbau, pandeiro, caxixi, reco-reco, agogô, atabaque), e a utilização do nome “capoeiragem” para a prática da capoeira como uma espécie de briga abrasileirada de rua, em desuso, na qual, no máximo, batiam-se palmas e cantavam-se versos curtos (samba duro, pernada carioca, etc). (LOPES, 2005, p.386)

O texto *Capoeiragem* foi o que suscitou mais dúvidas quanto ao posicionamento do autor sobre a capoeira. Lopes (2005) apresenta a capoeiragem como sinônimo de capoeira-luta e capoeira briga-de-rua, que teria se concentrado, particularmente, no Rio de Janeiro, enquanto a capoeira mais tradicional estaria localizada na Bahia, “o celeiro dos grandes mestres”. A alusão à capoeiragem como “espécie de briga abrasileirada de rua, em desuso” parecia apontar para a desvalorização dessa prática. No entanto, ao apresentar a configuração atual da capoeira,

⁵⁶Os outros integrantes são a peteca e o rodeio.

o autor relata que existem esforços no sentido de resgatar essa prática, mencionando um livro de sua própria autoria. Trata-se de *A Capoeiragem no Rio de Janeiro, primeiro ensaio Sinhozinho e Rudolf Hermann*. Lopes (2002) defende que o Rio de Janeiro é o berço da capoeira-luta e apresenta Aníbal Burlamarqui (Zuma), Innezil Penna Marinho, Agenor Moreira Sampaio (Sinhozinho) e Rudolf Hermann como figuras importantes para a disseminação dessa mesma capoeira. Os personagens mencionados têm em comum a defesa da dimensão marcial da capoeira, vinculando-a ao esporte regrado e normatizado, propício ao ensino nas academias civis e militares. O autor argumenta que a Regional de Bimba, além de ter sido inspirada em Aníbal Burlamarqui, “Livro de cabeceira do seu aluno Cisnando”, também não teria a mesma eficácia da capoeira carioca.

Apesar de apresentar a origem da capoeiragem em solo africano, a capoeira de Sinhozinho, descrito como um mulato claro⁵⁷, tinha entre seus alunos, no Rio de Janeiro, representantes das classes mais favorecidas – “[...] moços grã-finos que desejam ter algum motivo para se tornar valentes”. (MARINHO *apud* LOPES, 2002, p. 110) Além de alunos ilustres em sua academia, a exemplo de Tom Jobim, Sinhozinho – que era filho de um tenente-coronel –, também foi instrutor na Polícia Especial e na Polícia Municipal do Rio de Janeiro. A briga de rua abrasileirada e a malandragem da capoeira afeitas “[...] aos treinos duros e quase diurnos, alimentação sempre balanceada, vida regrada [...]” (LOPES, 2002, p. 271), deram lugar à capoeira higienizada. Na Figura 6, Sinhozinho aparece sentado à frente de seus alunos. Nela também está descrito o motivo pelo qual a capoeira de Sinhozinho ficou conhecida por capoeira utilitária: uma capoeira marcial, totalmente voltada para sua eficácia como luta, sem fazer uso dos instrumentos musicais e inspirada na violenta capoeira carioca; a capoeira das ruas e das maltas do Rio de Janeiro.

⁵⁷ Conforme texto de Ruy Castro, transcrito em Lopes (2002).

Figura 6 - Imagem de Sinhozinho e seus alunos



Fonte: (AEC, 2010)

Retomo agora a inclusão da capoeira no *Atlas do Esporte no Brasil*, com a divisão em seções, cujos títulos *Capoeira* e *Capoeiragem* foram incluídos nos capítulos *Tradições* e *Esportes não olímpicos*, respectivamente. Segundo a divisão proposta pelo Atlas, apesar de esporte, a *Capoeira* caracteriza-se “de modo geral, como atividade lúdica” (VIEIRA, 2005, p. 39) e parece encaixar-se melhor nas tradições. Por outro lado, a *Capoeiragem*, com a proposta de deslocamento para a capoeira-luta, nos moldes de arte marcial, poderá, eventualmente, candidatar-se à esporte olímpico. Antes de fechar o parêntese, quero enfatizar que o CONFEF esteve à frente dessa pesquisa, portanto é provável que o posicionamento do órgão esteja pautado, em grande parte, nos dados e referências da pesquisa.

Diante da atuação do sistema CREF/CONFEF, a inclusão da capoeira e de outras manifestações no processo de regulamentação dos profissionais de Educação Física tem sido contestada na justiça por inúmeros profissionais dessas áreas⁵⁸, mas as imposições continuam em vigor e suas consequências podem ser percebidas em diferentes situações, especialmente nos processos de contratação de professores de capoeira na esfera pública.

⁵⁸ Conforme notícias publicadas na internet: referente à capoeira (PORTAL DA EDUCAÇÃO FÍSICA, 2015); referente à dança (CONSULTOR JURÍDICO, 2017), referente às lutas, à dança e à ioga (CORRÊA, 2015).

Como o sistema CREF/CONFED representa a Educação Física e, por conseguinte, o esporte, os mesmos mestres que, nesta pesquisa, não concordam com a prevalência do aspecto desportivo na capoeira também foram contrários à atuação e à possibilidade de regulamentação da capoeira pelo sistema. Leiamos⁵⁹:

Mestre Serpente (entrevista em 19 de maio de 2019, em 29'57'')

[...] enquanto capoeira e capoeirista... **eu não concordo...** [...] **primeiro que o CREF vai tirá de quem merece...** o título... é... o respeito... a dignidade... pra dá a quem não merece... ou seja... eu posso dá um exemplo... você pega um acadêmico de Educação Física hoje... com 6 meses de prática... e não é prática... é... de observação... e vai pra escola... ensiná uma coisa que ele não sabe... **ensiná o quê? os movimentos da Educação Física?** ele fica na... na Educação Física... e ele assume um papel de uma pessoa... que tem 50 anos de experiência e de vivência... lutando por essa causa... que não pode ir pra escola... ensiná... a verdadeira capoeira... **que é a luta... falá dos seus ancestrais... porque nós somos brasileiros... e eu tenho que aprendê... o que é do nosso país... o que é do nosso povo... e na escola não se ensina assim...** a capoeira... ela não entra... pra criança aprendê... dessa forma... é pelo contrário... só o esporte... então não nos interessa... né... então eu não concordo com isso...

Mestre Pop (entrevista em 7 de maio de 2019, em 46'50'')

[...] dependendo de como você quer organizar o seu trabalho... da sua capoeira... é... aí é necessário talvez... a intervenção do estado... pra algum segmento da capoeira... principalmente essa capoeira esportiva... né... como você colocou... aí não é mais o Iphan... já não é mais o Ministério da Cultura... mas talvez o Ministério dos Esportes... **aí entra... as instituições de interesses fins... como é a questão do CONFED e o CREF entendeu? de controle hegemônico da parte esportiva...** e há quem seja favorável a esse controle né... eu tô distante disso né...

Mestre Rato de Praia (entrevista em 5 de fevereiro de 2019, em 37'51'')

[...] não... eu não concordo com a fiscalização do CREF para a capoeira... porque na realidade... pra mim não é nenhuma arte... né... a capoeira é vista como uma arte... não... não concordo que tenha... mesmo porque até dentro das histórias das universidades... **a capoeira é... é muito superficial e muito...** recente... né então... principalmente na nossa região... né... então... eu... eu vejo... primeiro que eu não vejo a capoeira como... necessariamente como um esporte... ehhh... **vejo a capoeira como uma arte...** mais completa... então daqui a pouco o CREF vai... vai... como é que o CREF vai consegui... regulamentá se eu tô dando aula de toques pros meus alunos... daqui a pouco vem o CREF... a não... tu não pode... porque isso é... faz parte da capoeira... mas eu tô ensinando instrumento musical... ah... eu tô contando a história da capoeira pros meus alunos... e... de repente o CREF vem e fala... não... tu não podes falá de história porque... tu não és... tu não és filiado aqui ao CREF...

Nos três depoimentos aparece a oposição entre a capoeira como esporte e as demais manifestações que, na visão desses mestres, ultrapassam, em grande medida, o aspecto esportivo. Além de dizer que não interessa ensinar só capoeira esporte na escola, mestre Serpente também faz referência à retirada de direitos dos mestres, que seriam os legítimos detentores desse conhecimento que ele chama de “a verdadeira capoeira”. O mestre Pop sugere

⁵⁹ Em todos os excertos de falas dos mestres entrevistados, os destaques em negrito serão sempre meus.

a quem estiver interessado na capoeira desportiva que busque esses órgãos de controle, porém deixa claro que está fora dessa condição – “eu tô distante disso né”. E Mestre Rato de Praia avalia que o conhecimento de capoeira aprendido na universidade é muito superficial e enumera alguns aspectos que escapam à capoeira desportiva e que os CREFs não teriam condições de regulamentar. Para Rato de Praia, a oposição ao esporte parece mais radical: “vejo a capoeira como uma arte... mais completa”.

Da mesma perspectiva de ‘pureza’, ao se mencionar o CREF como um dos dispositivos de controle da capoeira, Mestre Esquilo faz uma breve interrupção e comenta “*sim... tentando... colocá as garras na capoeira...*”. Mais adiante acrescenta “*quando... vô criá regulamento... começa limitá... pra mim começa perdê a essência... eu não acho que capoeira foi feito pra... regulamentá...*”.

De outro lado, na tensão desse discurso sobre a capoeira, o mestre Cavalo – que defende o aspecto desportivo para a capoeira – procura dissociar a formação em Educação Física e o CREF como órgão fiscalizador:

Mestre Cavalo (entrevista em 3 de abril de 2019, em 52’41’)

[...] CREF é um órgão fiscalizador... educador físico é outra coisa... então uma coisa... ela tem relação com a outra... mas independe da outra... eu quis explaná bem essa... essa diferenciação porquê? porque quando se fala em CREF... ah... mas o artista marcial tem que tê o CREF... não... eles não falam que tem que tê o CREF... tem que sê formado em Educação Física... ponto... certo? **mais assim... sê formado em Educação Física... no meu ver... só vem a acrescentá muitas coisas... a um artista marcial... assim porque eu vejo... vou puxá de novo a... essa questão de... mais artes marciais... não somente a capoeira...**

Na interpretação de Mestre Cavalo, não haveria necessidade do registro do artista marcial no CREF, mas, sim, a exigência da formação em Educação Física. Tendo em vista que o exercício da profissão de Educação Física é prerrogativa dos profissionais registrados nos Conselhos – artigo 1º da lei 9696/1998 –, em termos práticos, uma exigência está atrelada à outra. Os artistas marciais foram incluídos na categoria de profissionais de Educação Física pela Resolução CONFEEF nº 46/2002 e, portanto, também estão submetidos à exigência de registro no sistema CREF/CONFEEF. O mais interessante aqui é que há uma espécie de salto qualitativo. Ele entende que a Educação Física só teria a contribuir com a formação do “artista marcial” e complementa:

Mestre Cavalo (entrevista em 03 de abril de 2019, em 53’34’)

[...] eu vejo que eu **tô muito mais à frente de muitos mestres...** professores... de outras artes marciais... por tê essa bagagem... educacional da Educação Física... então... **quando eu olho o movimento... eu analiso o movimento... de vários prismas... cinesiológico... biológico... fisiológico... morfológico... eu não vejo mais**

um movimento como um movimento que eu fui... aprendi... eu aprendi a fazê o movimento... não... eu analiso o movimento... de vários prismas... eu analiso é a origem... e o término do movimento... a consequência do movimento...

Sua fala enumera as vantagens do conhecimento formal a partir do ponto de vista físico, privilegiando o corpo. Ele está “muito mais à frente de muitos mestres”, porque pode, da sua perspectiva, aprender de analisar o movimento. Aqui se pode ler um discurso normalizador que se efetiva a partir da racionalidade, e portanto é contrário aos elementos da ginga, da malandragem e da liberdade solicitados pelos demais. Para ele, a vanguarda está relacionada à ordem das regras, dos documentos, das normas escritas. De certa forma, também aponta para a aceitação indireta do sistema CREF/CONFED, visto que é uma determinação do Conselho a prerrogativa de ser um profissional de Educação Física para ensinar capoeira.

Ainda que cada mestre tenha suas opiniões acerca da intervenção do sistema CREF/CONFED, os efeitos disso podem ser verificados nos processos de seleção de professores de capoeira nas universidades e prefeituras e na sua força estratégica positiva. O mestre Rato de Praia faz um relato de uma ocasião em que tentou se candidatar à vaga de professor de capoeira na FURB⁶⁰:

Mestre Rato de Praia (entrevista em 5 de fevereiro de 2019, em 40'02'')
 [...] uma **das coisas mais absurdas** que me aconteceu... foi... um concurso... acho que foi o primeiro concurso da Furb prá... prá... professores de capoe... pra professores de capoeira na Furb... que... e eu já era mestre prá... prá vê (inaudível) eu não sei... e eu... liguei pra lá... prá sabê... eu já tinha pós-graduação... em Direito... (risos) e não... éhhh... e... e... perguntei se eu poderia... não... eu teria que sê formado em... em Educação Física e... tá... e qual é a graduação que é necessária?... não... não é necessária graduação... só tem que sê formado em Educação Física... eu falei... tá então... o meu aluno... que entrou ontem na minha academia... ele vai podê dá aula de capoeira na Furb?... porque ele é pós-graduado em vôlei? e eu que sou mestre dele... professor ... eu que tô ensinando os primeiros passos de capoeira pra ele... que faço 20 anos... não sei quanto tempo eu tinha na época... de capoeira... eu não posso dá aula de capoeira na Furb? não... tu não pode dá aula... porque você não é formado em Educação Física... você não tem pós-graduação... daí eu falei... mas quem é que vai tê pós-graduação em capoeira? não... não existe pós-graduação em capoeira... então... éhhh... é uma incoerência... total... ao meu ver... mesmo porque uma arte... envolve muitas outras coisas... também... só a parte...

Entendendo aqui que o *status* discursivo e a capacidade de dizer-fazer dos sujeitos está relacionada às redes de poder (FOUCAULT, 1999), o acesso a modalidades legítimas de saber – nesse caso, o Ensino Superior – acaba vedado àqueles que não detêm o título, produzindo uma cisão efetiva entre a tradição e a esportivização. Assim, partindo do princípio de que seria necessário ter o registro do CREF para estar habilitado na área, então, realmente, o mestre Rato

⁶⁰ Universidade Regional de Blumenau.

de Praia não atenderia aos requisitos exigidos pela universidade. Porém, caso o mestre Serpente tivesse se candidatado para a vaga, tendo em vista que possuía o registro no CREF para atuar na capoeira, será que a exigência da formação em Educação Física seria relevada e sua candidatura teria sido aceita?

Da mesma forma, essa legitimação interdita aparece nos processos seletivos de contratação de professor temporário para a vaga de capoeira na rede municipal. Em recentes concursos públicos para efetivação de um professor de capoeira, as regras de contratação exigiam a formação em Educação Física e, ao contrário do que se poderia esperar, não havia nenhuma exigência de comprovação quanto ao conhecimento da capoeira, como mostram os exemplos a seguir (quadros 2 e 3).

Quadro 2 - Edital de Concurso Público – tabela com especificações do cargo

Tabela: Especificações do Cargo

Cargos	Total de Vagas	Escolaridade Exigências	Carga Horária Semanal/Remuneração	Provas
Professor de Capoeira	1+ CR	Diploma de Conclusão de curso Superior Licenciatura em Educação Física, com Registro no Conselho Regional de Educação Física - conforme Lei nº 9.696/98	Vencimento: R\$ 1.512,11 20 horas	Objetiva + títulos

Fonte: Prefeitura Municipal de Presidente Getúlio (2018)

Quadro 3 - Edital de Processo Seletivo – cargos e requisitos

ANEXO I

Cargos, carga horária e requisitos
Processo Seletivo Público Simplificado 001/2018

GRUPO 01 – FORMAÇÃO ESPECÍFICA

CARGOS	CARGA HORÁRIA	ÁREA DE ATUAÇÃO	REQUISITOS	TURNO DA PROVA
Professor Educação Física	10 a 40 horas semanais	Capoeira – EBM	Diploma de Licenciatura Plena em Educação Física.	Vespertino

GRUPO 03 - CURSANDO

CARGOS	CARGA HORÁRIA	ÁREA DE ATUAÇÃO	REQUISITOS	TURNO DA PROVA
Professor Educação Física	20 ou 40 horas semanais	Capoeira – EBM	Comprovar frequência, em 6º semestre/fase ou posterior, em Licenciatura Plena em Educação Física.	Vespertino

Fonte: Prefeitura Municipal de Blumenau (2018)

Os dois exemplos chamam a atenção para três aspectos. O primeiro se refere à exigência da formação em Educação Física; o segundo é relativo à não exigência de

comprovação na capoeira; e o terceiro diz respeito à ausência da informação sobre o registro de provisionado no CREF.

Nos dois editais, o elemento comum é a exigência do diploma (quadro 2) ou diploma/frequência (quadro 3) do curso de Educação Física. No concurso público, além do diploma, ainda é exigido o registro no CREF. Se considerarmos as prerrogativas da lei que determinam que o registro no CREF como *provisionado* dá ao mestre de capoeira o direito de atuar como profissional em sua área, este poderia então se candidatar à vaga, tanto no concurso quanto no processo seletivo. Seguindo o mesmo raciocínio, no caso do processo seletivo, o mestre poderia candidatar-se à vaga do grupo 1 – de formação específica, visto que tem o registro de profissional de Educação Física na modalidade de capoeira. Segundo esse ponto de vista, os editais em questão seriam passíveis de recurso por parte do mestre de capoeira com o registro de *provisionado* no CREF.

No que diz respeito à falta de exigência de comprovação do profissional da capoeira, abre-se a possibilidade para que qualquer pessoa com habilitação ou cursando Educação Física se candidate à vaga, sem que necessariamente tenha algum conhecimento de capoeira. Aqui retomo um questionamento proposto no início da pesquisa: qual o lugar que ocupa o saber da capoeira? Relembrando ainda a notícia publicada na página do CONFEF e mencionada no capítulo II, na seção *As frentes pró-capoeira/esporte*, que nome se daria a quem, eventualmente, se candidatasse à vaga sem o conhecimento de capoeira? Diletante? Será que caberia denúncia no CREF? Interessa perguntar, por fim: que mecanismos de exclusão e de cisão entre uma prática cultural e os mecanismos de controle estão sendo efetivados quando se parte do conceito de esporte e de seus efeitos?

Tendo em vista que o registro como provisionado é válido e previsto em lei, qual seria o motivo para que não haja menção a ele, como critério de seleção dos candidatos, em nenhum dos editais? A simples leitura das exigências ao cargo é suficiente para desencorajar os mestres de capoeira não habilitados em Educação Física. As prerrogativas legais não têm facilitado a atuação do profissional com registro de *provisionado* e causam inúmeras dúvidas, mesmo para quem tem o registro. O fato de não se mencionar esse critério de seleção no edital, dá a entender que nem existe essa possibilidade.

A própria regulamentação proposta pelo sistema CREF/CONFEF, bem como os seus efeitos, aqui são lidas como estratégias de inserção da capoeira em um regime que Foucault (2008) nomeia como governamentalidade neoliberal. Essa nova arte de governar, que se ocupa de gerir a população, baseia seus princípios de liberdade em dois pontos de ancoragem: a liberdade de mercado e as intervenções que estão vinculadas ao princípio de utilidade.

Foucault define a categoria geral que abrange o princípio da troca (mercado) e o critério de utilidade, que é o “interesse”:

[...] interesse a cujo princípio a razão governamental deve obedecer são interesses, é um jogo complexo entre os interesses individuais e coletivos, a utilidade social e o benefício econômico, entre o equilíbrio do mercado e o regime do poder público, é um jogo complexo entre direitos fundamentais e independência dos governados. O governo, em todo caso o governo nessa nova razão governamental, é algo que manipula interesses. (FOUCAULT, 2008, p. 61)

É digno de nota que a capoeira de Sinhozinho, conhecida como “utilitária”, voltada à eficácia da luta, tenha se inspirado na capoeira de rua do Rio de Janeiro, tão combatida e criminalizada, em especial, no início do período Republicano. Vieira (2007) parece ter uma possível explicação para essa apropriação da capoeira como atividade regrada que, segundo ele, faz parte de um processo civilizador. Referindo-se ao fim do século XIX, em nota sobre a menção aos capoeiristas que habitavam o mundo do crime e davam trabalho para a polícia do Rio de Janeiro, o autor justifica que “Esta afirmação se dá em função de que nem todos os que praticavam a Capoeira se encontravam no mundo do crime. Havia aqueles que a praticavam como um método ginástico, esportivo, promotor da saúde e da qualidade de vida”. (VIEIRA, 2007, p.502) Nessa nota, dois pontos chamam a atenção. Primeiro, os termos utilizados para referenciar a virada do século XIX para o século XX e a distinção entre os “criminosos” da capoeira e os demais praticantes. Ora, em relação aos discursos, ainda que, no final do Império e depois na República, tenham sido adotados determinados métodos ginásticos vinculados a diferentes concepções de saúde em conformidade com cada época, argumentar que alguém pratica a capoeira com o objetivo de ter “qualidade de vida⁶¹” produz efeitos de sentido que parecem justificar o “processo civilizatório da capoeira”. No segundo questionamento que me ocorreu, o autor estaria fazendo uma distinção entre os capoeiristas das classes menos favorecidas – na maioria, negros e mulatos – e os capoeiristas das classes mais abastadas. No entanto, mais adiante, Vieira menciona entre “os criminosos”, os filhos de famílias ilustres que igualmente deveriam ser presos e deportados para Fernando de Noronha. Desse modo, a distinção de Vieira é mais sutil. Trata-se de uma oposição entre a capoeira das ruas e a capoeira higienizada, aquela que será vinculada à vida regrada e ao esporte.

⁶¹ A expressão qualidade de vida, apesar de contar com inúmeras definições possíveis, não tem uma que seja amplamente aceita. Atualmente comum no linguajar cotidiano, a expressão é relativamente recente. Segundo Sonarti e Vilarta (2010), o conceito foi utilizado, originalmente, nos Estados Unidos, no período pós-guerra, caracterizando uma nação livre para consumir bens materiais. Posteriormente, o conceito foi ampliado para incluir o acesso à educação, à saúde, ao bem-estar econômico e ao crescimento industrial.

Esse discurso que opõe a capoeira das ruas/criminosos à capoeira das academias/jogadores/esportistas reverbera na fala do mestre Rato de Praia:

Mestre Rato de Praia (entrevista em 5 de fevereiro de 2019, em 46'31)
 [...] que as maltas de capoeira realmente não eram... (coisas assim)... que eram... **não eram grupos de capoeira organizados né... eram maltas... então provavelmente hoje... é como iam se... fossem facções criminosas...** (...) no meu entender... de criminalização da capoeira mais... eu acho que a questão... das maltas da capoeira no Rio de Janeiro... que foi o grande motivador... da... da... da criminalização... da capoeira...

É interessante notar a aproximação que mestre Rato de Praia realiza: ao atribuir a criminalização da capoeira como resposta às maltas do Rio de Janeiro, ele as compara a “facções criminosas”, aproximando-se da visão elementar e dual apresentada por Vieira (2007). E Vieira até sinaliza uma aparente crítica às influências do positivismo e ao movimento higienista que, no Brasil, “[...] carregou um certo racismo, servido (sic) para excluir ainda mais os afrodescendentes” (VIEIRA, 2007, p. 509) – argumento não foi desenvolvido e fica quase restrito às considerações finais. No entanto, o texto está repleto de ações promovidas por meio da intervenção do Estado que buscavam garantir “[...] direitos constitucionais à população brasileira, estabelecidos a partir da Educação e da Saúde, o que implicou a estruturação de escolas, a democratização do ensino, a educação para o trabalho, a Educação Higiênica e a Educação Física”. (VIEIRA, 2007, p. 504) Na conclusão do texto, enquanto surge um tímido apontamento de que “o ideal seria o estabelecimento de uma cidadania horizontal, na qual tais ações fossem repensadas pelos próprios cidadãos e suas concepções de saúde e de doença”, a história da capoeira, como parte de um processo civilizador, é relatada com uma simpatia indisfarçável quando se refere aos momentos de reconhecimento da capoeira como esporte (1941, 1953 e 1972), e à criação da Confederação Brasileira de Capoeira e da Federação Internacional de Capoeira. Podemos identificar aqui a capoeira vinculada a um jogo complexo de interesses geridos a partir da lógica de governabilidade neoliberal. O modo de apresentação da capoeira em cada época – arte, cultura, luta, esporte – responde aos interesses dessa governamentalidade que procura delimitar o campo de ação das práticas consideradas “perigosas”, devido ao seu histórico e ao seu potencial de resistência. Por ora, quero apenas lembrar – com Foucault (1988) – que há sempre um jogo em curso, sempre há relações de poder e ali, onde se encontra o poder, também encontramos a resistência, o seu interlocutor direto.

A questão da resistência foi abordada em seção específica, porém agora retomo a análise de outros elementos que não foram diretamente comentados pelos mestres nas entrevistas: os dois projetos de lei (PLs) já apresentados na seção *As frentes pró-*

capoeira/esporte, bem como a recente tentativa do Conselho Nacional do Esporte⁶² de declarar a capoeira como esporte. Da mesma forma que o CREF/CONFED, a rede de relações de poder cumpre uma função estratégica em cada momento histórico, como parte dos elementos que constituem o que Foucault chamou de dispositivo – e, nessa pesquisa, chamamos de dispositivos da capoeira.

Ainda que não estejam em evidência e que não tenham sido mencionados diretamente nas entrevistas, esses PLs guardam uma relação com a discussão sobre o esporte e a intervenção do sistema CREF/CONFED. Essas questões não estão resolvidas e não podem ser retomadas e apreciadas sem que um amplo debate com a comunidade capoeirística tenha sido realizado. Foucault (1995, p. 244) nos alerta que “O poder, no fundo, é menos da ordem do confronto entre dois adversários, ou do vínculo de um com relação ao outro, do que da ordem do ‘governo’[...] Governar, neste sentido, é estruturar o eventual campo de ação dos outros”. As ações às quais me refiro são da ordem do governo e, em geral, questões dessa esfera não chegam ao espaço de debate dos mais interessados. Essas questões não foram comentadas durante a entrevista e decerto sinalizam a possibilidade de desconhecimento do assunto.

O Projeto de Lei nº 1966/2015 que, em seu texto original, tinha amplo apoio da comunidade capoeirística e reconhecia o caráter educacional da capoeira, permitia parcerias entre associações ou entidades representativas dos mestres de capoeira e os estabelecimentos de ensino públicos e privados de nível fundamental e médio, sofreu um revés quando foi aprovado o parecer do relator deputado Márcio Marinho, porém com substitutivo. O novo texto permite a celebração de parcerias para o ensino da capoeira nos estabelecimentos de ensino. Contudo, como prevê o artigo 2º, somente para associações representativas dos mestres que estejam vinculadas a entidades de administração do desporto de capoeira. O projeto original não tinha vínculo com o desporto. Em tramitação recente, o projeto teve parecer favorável na Comissão de Educação e, após apresentado em reunião deliberativa ordinária da Câmara Federal, teve um pedido de vista do deputado e professor Israel Batista e posterior requerimento de audiência pública para discutir “proposta pedagógica de formação de professores para o ensino da capoeira nas escolas” (BRASIL, 2019). O deputado sugere ainda que sejam convidados para a audiência pública o Secretário de Educação Básica do Ministério da Educação, o Secretário Especial do Esporte, o Presidente do Conselho Federal de Educação Física, o Presidente do Conselho Regional de Educação Física do Distrito Federal e um

⁶² Em referência à Resolução nº 44, de 16/02/2016 (CNE, 2016a), publicada em 5 de maio e revogada, no dia seguinte, pela Resolução nº 45 (CNE, 2016b), por infração ao artigo 9º do Regimento Interno do CNE, que dispõe sobre a competência da Coordenação de Análise e Registro.

representante da Secretaria de Educação do Distrito Federal. E novamente se fecha o cerco do esporte e da Educação Física, por meio de suas principais instituições representantes, à possibilidade de atuação da capoeira nas escolas. Chamo a atenção para a atuação do que Foucault (2008) chama de ‘nova arte liberal de governar’ – uma relação de produção e destruição da liberdade. Diante da proposta de certa liberdade para o ensino da capoeira nas escolas, imediatamente são colocados a postos os mecanismos de controle e a clara delimitação dessa mesma liberdade.

Vale lembrar que outras duas iniciativas governamentais que tinham como objetivo o ‘reconhecimento’ da capoeira como esporte foram mencionadas no capítulo sobre os dispositivos da capoeira. Tanto a proposição do Conselho Nacional do Esporte (CNE), órgão consultivo do Ministério do Esporte, como também o PL nº 31/2009 que tramitava no Senado estavam direcionados a vincular a capoeira ao esporte por meio de legislação específica. O PL nº 31/2009 discorria sobre a profissionalização da capoeira enquanto esporte, trazendo implicações como a exigência de que os que exercem a função remunerada de professor/mestre de capoeira deveriam ser profissionais de Educação Física, bem como participar de conselhos de classe. Em nenhum dos casos, percebe-se a valorização dos demais aspectos que envolvem a capoeira ou qualquer menção às suas referências culturais negras.

Um questionamento inicial desta pesquisa de mestrado era compreender se a proposta de esportivização da capoeira seria um meio de estabelecer contornos e limites de atuação com base na lógica do neoliberalismo. A partir de Foucault e do governo, ousaria argumentar que os enunciados trazidos até aqui e a relação entre o conceito de esporte e seus efeitos normativos referem-se, o tempo todo, ao controle e à coerção por meio da atuação dos dispositivos próprios do esporte. Na próxima seção, os discursos de cada mestre materializam diferentes posicionamentos com relação ao quadro delineado e os embates que emergem da perspectiva esportiva da capoeira.

6.1.2 AS VOZES DOS MESTRES I⁶³

Como mencionei no início deste capítulo, a discussão e o posicionamento dos mestres, favoráveis ou não à esportivização da capoeira, têm desdobramentos práticos que se refletem no trabalho que é ou que pode ser desenvolvido pelos mestres por meio de políticas públicas

⁶³ Além das seções “Vozes dos Mestres” que farão o fechamento de cada seção e são relativas às análises das entrevistas, a fala dos mestres também estão inseridas em outros momentos no texto. A diferença é que, nestas seções específicas, são priorizados os relatos e as experiências dos mestres como base das discussões.

específicas. Dos cinco mestres entrevistados, todos mencionaram, de alguma maneira, a questão do esporte ou desporto, seja vinculada ao sistema CREF/CONFED, seja relacionada ao início da discussão sobre o esporte na época de Bimba e Pastinha. É consenso entre os entrevistados que a capoeira é uma manifestação que abarca elementos tanto da cultura como do esporte. A divergência aparece quando o assunto é a capoeira como desporto na atualidade, sendo que apenas um dos mestres privilegia o aspecto esportivo segundo as prerrogativas atuais do esporte.

O mestre Rato de Praia traz a diferença para o ponto de vista do bem-estar físico e mental.

Mestre Rato de Praia (entrevista em 5 de fevereiro de 2019, em 16'16)
 [...] quando tá sentindo prazer... tá fazendo aquela movimentação... e aí aprendeu uma coisa nova...éhhh... e **tá fazendo bem pro corpo... tá fazendo bem pra alma...** então... essas coisas... eu gosto muito de fazê bem é... pro meu corpo... assim... sentir que eu estou fazendo uma atividade... eu tô com... desde a comida... atividade... respiração... qualquer coisa... dormir bem... então eu gosto... eu dô valor a isso que estou fazendo bem pro meu corpo... eu me sinto bem com isso... então...

No entanto, ele deixa claro adiante que entende a capoeira de um ponto de vista mais amplo: *“eu vejo... primeiro que eu não vejo a capoeira como... necessariamente como um esporte... ehhh... vejo a capoeira como uma arte... mais completa....”* Na perspectiva de mestre Pop, *“[...] a capoeira já começa como uma prática esportiva a partir de Bimba... é... não... no sentido esportivo com regras... definidas e determinadas... mas ela... ela vem com aspecto de cultura física né...”*. O bem-estar do corpo e da alma mencionado por mestre Rato de Praia sofre um deslocamento com mestre Pop, quando este caracteriza a capoeira como cultura física. Ainda que ele não assuma o aspecto esportivo com regras (as competições), a cultura física diz respeito a uma certa educação do corpo que busca desenvolver capacidades físicas que trazem também benefícios emocionais e cognitivos, ou seja, uma educação física.

Essa referência à época de Bimba – da capoeira como cultura física – parece guardar semelhança com o discurso da capoeira de Sinhozinho, no Rio de Janeiro. No entanto, como veremos na sequência da entrevista, o mestre Pop entende que essa nova configuração se deu diante da necessidade de tirar a capoeira do processo de marginalização à que estava submetida. Pode-se perceber que os discursos sobre o esporte adotam, muitas vezes, sentidos contraditórios. Como já mencionei, é consenso entre os mestres que o esporte faz parte da capoeira, porém a dificuldade reside em identificar à que exatamente estão se referindo quando usam o termo esporte na capoeira. Nessa referência que se repete e na tensão conceitual do

termo, vemos forjar-se também uma invenção do esporte. Novamente, refiro-me à invenção, conforme Foucault (2000). Eis a argumentação do mestre Pop:

Mestre Pop (entrevista em 7 de maio de 2019, em 35'50'')

[...] se há uma manifestação... de uma arte... de uma vadiagem que é a capoeiragem... antes de Bimba e Pastinha... ela tá num contexto... esse contexto é... à margem... aquela capoeira tá... à margem da sociedade... ela tá na marginalidade... na clandestinidade... há um código de lei... que impede a prática da capoeira... e mestre Bimba ele... ele... ele é um personagem... muito importante... emblemático também né... porque... há um contexto social político histórico naquele momento... em que Bimba é... vai afirmá a sua capoeira... o seu trabalho... com a chamada capoeira... Regional baiana... né e é... tá num contexto... político... favorável a sua organização... favorável... né... a legitimação daquele espaço... daquela forma... de saber e de construção... daquela arte... daquela capoeira... de mestre Bimba... [...] então essa configuração... de ginástica... ou regional... cultura física... por que foi muito... **foi preciso e necessário... tinha que realmente é... dá uma sentido novo... praquela coisa que era... praquela manifestação que era marginal... e isso agrega o quê? aos valores da sociedade... aos valores institucionais né... aquilo que era... permitido... que era lícito... né... que é o Estado na organização... da ginástica... do esporte... a capoeira ela vai... se moldá... a essa realidade... e de lá pra cá... ela não deixô de... de perdê essa vocação né... de esportivação...**

Mestre Pop fala de um momento favorável à organização de Mestre Bimba; no entanto, argumenta que foi preciso e necessário sair da marginalidade e se moldar a uma nova realidade. Foi por meio do esporte que a capoeira passou a ser permitida e se adequou aos valores da sociedade. Também partindo de uma certa necessidade de adequação, mestre Serpente acredita que, na época de Bimba e Pastinha, o discurso do esporte tenha sido uma maneira que os mestres encontraram para manter a cultura como expressão de um povo:

Mestre Serpente (entrevista em 19 de maio de 2019, em 29'07'')

[...] e quando se fala de esporte e de cultura... a capoeira ela é tudo isso... ela depende de como você vê ela... depende do que você qué... com ela... o mestre Bimba... o mestre Pastinha... trazia na sua fala... o próprio esporte... enquanto capoeira naquela época... né... **porque que eu acredito que ele usava essa fala do esporte... justamente pra se defendê... de um sistema... que qué denegri a cultura...** que qué separá... o seu povo... do seu movimento... então quando você traz o esporte... você esquece toda a bagagem que tem por trás... que o esporte... vai desenvolvê uma técnica... com algumas normas... é... alguém bate palmas... alguém ganha... alguém perde... e termina ali... a capoeira não é isso... a cultura não para por aí... a cultura continua...

Tanto o mestre Serpente como o mestre Pop estabelecem o marco de inserção da capoeira no esporte: a criação da Regional de mestre Bimba. Porém, cada um, a seu modo, vê o movimento de tirar a capoeira das ruas e trazer para os espaços fechados, iniciado por Bimba e seguido por Pastinha, como uma necessidade frente à época da criminalização. As falas de ambos parecem corroborar a compreensão de Reis (2000) sobre a Capoeira Regional baiana, por ocasião da sua consagração como “esporte genuinamente brasileiro” na Bahia. A autora

propõe que a preocupação principal de Bimba não era com a identidade nacional ou com a viabilidade da nação brasileira, mas com a afirmação e legitimação social do negro. Por outro lado, situa a proposta carioca da capoeira como esporte, que tinha em Sinhozinho um dos seus representantes, tendo por base os pressupostos teóricos do determinismo racial e o discurso médico higienista, com pretensões de fazer da capoeira um esporte branco, erudito, regrado, mais adequado à inclusão nas instituições civis e militares (REIS, 2000).

Se de um lado, coloca-se uma certa estratégia de resistência dos negros (Bahia), de outro, parece que se objetiva o controle (Rio de Janeiro). De todo modo, as retomadas desses discursos nas entrevistas estão sempre marcadas pela ambiguidade e por certa circulação de sentidos – seja da capoeira, seja do esporte. Nesses regimes históricos de produção, aos quais se referem os mestres, está em pauta o processo de normalização por meio do esporte. No Estado Novo, esse processo serviu à necessidade da criação de uma identidade nacional que devia levar em conta a miscigenação: “[...] o ‘mestiço vira nacional’, paralelamente a um processo crescente de desafricanização de vários elementos culturais, simbolicamente clareados em meio a esse contexto”. (SCHWARCZ, 1995, p. 10) Sai de cena o negro, a vadiagem e a malandragem para dar lugar ao “esporte genuinamente brasileiro”, mais afeito aos valores da sociedade e ao projeto nacionalista – como tento descrever até aqui.

Em acréscimo a esse cenário, mas de outra perspectiva, retomo o trecho final da fala de mestre Pop, quando afirma que a capoeira, desde a época de Bimba, não deixou de perder a sua “vocação” de esportivização. Aqui ele parece se referir a uma certa tendência de aproximar a capoeira ao aspecto de cultura física, que ele já havia mencionado. No entanto, baseio-me em Foucault para perguntar se essa vocação não seria mesmo da ordem de um “chamado”, de uma rede produtiva do discurso, que garantiria à capoeira um espaço de legitimidade no sistema estabelecido pela governamentalidade neoliberal. Fica para trás a vadiagem e entra em cena a capoeira com valor de mercado. A liberdade está garantida, desde que atenda aos princípios regidos pelo mercado. Vale destacar que muitos mestres têm sua fonte de renda exclusiva nas atividades de capoeira⁶⁴, e é o discurso do esporte que está, prioritariamente, alinhado ao mercado.

Enquanto mestre Serpente e mestre Pop apontam para uma certa estratégia diante da necessidade de tirar a capoeira da marginalidade, mestre Cavalo, que também é professor de Educação Física, avalia como positiva a inserção da capoeira na perspectiva do esporte e acredita que ela não teria se perpetuado, caso tivesse permanecido apenas com os aspectos

64 Dos mestres entrevistados, atualmente, só o Mestre Serpente depende, de modo exclusivo, do seu trabalho com a capoeira.

culturais: “[...] *se tivesse ficado... naqueles cunhos tradicionais... culturais... eu acredito que hoje... eu não teria aprendido capoeira... tu não teria aprendido capoeira... bobeá... nem havia capoeira no sul... e não sei... se no resto do Brasil...*”. O que seriam “os cunhos tradicionais” na capoeira? Seria a capoeira de rua, manifestação associada aos ex-escravos, promovida por vadios e desocupados na época da República? Pergunto isso porque, afinal, a mudança mais significativa ocorreu em relação ao espaço da prática: das ruas para as academias. Enquanto a formalidade do esporte baseia-se em regras, nas ruas não há controle: “[...] a regra básica da rua é o engano, a decepção e a malandragem, essa arte brasileira de usar o ambíguo como instrumento de vida[...]”. (DAMATTA, 1990, p. 74) A mudança de espaço representa aqui o que Guattari e Rolnik (1999) chamam de ‘segregação como função da economia subjetiva capitalística’:

[...] É como se a ordem social para se manter tivesse que instaurar, ainda que da maneira mais artificial possível, sistemas de hierarquia inconsciente, sistemas de escala de valor e sistemas de disciplinarização. Tais sistemas dão uma consciência subjetiva às elites (ou às pretensas elites), e abrem todo um campo de valorização social, onde os diferentes indivíduos e camadas sociais terão que se situar. (GUATTARI; ROLNIK, 1999, p.41)

Nessa nova ordem, a delimitação do espaço ocupou papel fundamental para estabelecer uma diferenciação e garantir uma escala de valores do que poderia ou não ser aceito na sociedade, e assim a modalidade do esporte passa a ocupar o lugar de destaque.

Na confluência da inserção da capoeira no espaço do esporte, mestre Cavalo acrescenta, como fator determinante, o registro da capoeira de Bimba na continuidade da luta brasileira. Ele enfatiza a intervenção do meio acadêmico: nesse caso, os alunos de Bimba – estudantes da Universidade Federal da Bahia – são os responsáveis por auxiliar o mestre nesse registro. Esse discurso da ordem e da formalização, que se insinua como uma gramática da normalização, é uma das estratégias de assunção dos enunciados do esporte. Novamente fala o mestre Cavalo:

Mestre Cavalo (entrevista em 3 de abril de 2019, em 27’54’’)

[...] foi a partir do momento que... Mestre Bimba conseguiu... levá isso... prum certo registro... não foi ele que levou... foi uma sub consequência de fatos que levô isso...né... o que que aconteceu? áhhh... não foi só o Decânio... na realidade tem um outro aí... agora que eu não tô lembrando... um aluno da faculdade⁶⁵... da federal... da Bahia... de Salvador... resolveu começá a registrá isso... e oficializá... a capoeira... eu acredito que só se perpetuô... graças a isso...

⁶⁵ O aluno ao qual o mestre Cavalo se refere é José Cisnando, estudante de medicina e, possivelmente, o primeiro branco a se tornar discípulo de Bimba e que, mais tarde, teria feito a mediação para que Bimba se apresentasse no Palácio do Governo da Bahia (SODRÉ, 2002).

Mais adiante, Cavalo trata do registro atual na Federação Internacional de Capoeira (FICA) e insiste numa relação genealógica em que o código aparece, desde sempre, como parte da prática cultural:

Mestre Cavalo (entrevista em 3 de abril de 2019, em 15'00'')
 [...] depois que a capoeira ela foi pro... pro meio desporto... que foi registrada como desporto também... ela tem todo o registro dela dentro do... do código desportivo... essas... esses golpes marciais... [...] o legal é que vai ficá registrado sempre... porque tá num código desportivo internacional... que é a FICA né... [...] quando eu falo pros colegas mestres... o mestre Serpente aderiu a isso... mestre Bião⁶⁶... e tantos mestres... mais ... seria mais velhos né... ah mais... eles criticam muito a capoeira desportiva... eu digo... olha... leiam primeiro o código desportivo... e depois critiquem... estudem o código desportivo... e daí vocês vão criticá...

Vale observar a estratégia pedagógica de Cavalo: seus enunciados apontam para um saber organizado, a Educação Física, cujo *status* permite inteligir uma história de registro e ordem. Estudar, nesse caso, não é somente deixar o universo da malandragem, mas encontrar a “verdadeira” capoeira-esporte. Esse universo da cultura escrita como estratégia de normalização e de origem, aqui materializada pela intervenção do meio acadêmico e pela necessidade de um registro da capoeira, será retomado e analisado na seção dos enunciados da cultura oral *versus* enunciados da cultura escrita. No momento, interessa-nos o vínculo que mestre Cavalo estabelece entre capoeira e esporte enfatizando o registro formal.

Antes, porém, nota-se que a tensão entre oral e escrito reaparecerá como fundante para o discurso de esportivização. Assim, em decorrência da abordagem da capoeira na atualidade pelo seu aspecto desportivo, mestre Pop aponta o distanciamento que ocorre entre a cultura oral e a ancestralidade:

Mestre Pop (entrevista em 7 de maio de 2019, em 57'10'')
 [...] quando você trata a capoeira meramente como uma instituição... a capoeira dentro de uma instituição... ou a capoeira meramente como uma coisa esportiva... **é... você se distancia dessa ancestralidade... né... você... a tua relação ela passa a não ser muito ancestral... e eu acho que... se fala muito da oralidade... da capoeira ser ainda uma cultura de ancestralidade...** uma cultura bastante oral... né... mas em algum momento... esse sentido de ancestralidade... ele vai se perdê... ele vai se perdê...

Para discutir essa tensão, trago à tona a proposição de Butturi Junior (2019) acerca da linguagem como dispositivo. A partir da leitura das modalidades de vida, *bios* e *zoé*, em Agamben (2010 apud BUTTURI JUNIOR., 2019), o autor interroga sobre a possibilidade de

⁶⁶ Mestre Bião é um dos mestres que esteve ao lado de Mestre Sardão, no início do grupo Bambas da Capoeira, e, atualmente, desenvolve um trabalho próprio em Blumenau.

leitura da linguagem como o mais antigo dos dispositivos, a partir de uma relação de exclusão inclusiva. Dessa perspectiva, a linguagem é a condição de passagem para a vida qualificada, para a vida política e humana, para a vida que corresponde a modalidade da *bios*. Para tanto, porém, é necessário abandonar a *zoé*, a vida natural, fisiológica, do grito caótico. É a linguagem que, ao se opor à vida nua, permite o acesso à vida dos homens. A oralidade e a ancestralidade na capoeira estão vinculadas ao universo das ruas, à malandragem e à herança da escravidão. A linguagem como passagem para a vida qualificada passa pela norma, pela separação do bárbaro, do sem *logos*, do estrangeiro que habita a si mesmo (BUTTURI JUNIOR, 2019). Quem foi esse bárbaro sem *logos*, senão o escravo, a quem foi negada a legitimação pela palavra? A capoeira das ruas é a herança desse sujeito, portanto que valor poderá ser atribuído a essa oralidade no contexto das normativas do esporte? Não opera aí uma normalização também da ordem da linguagem?

Dessa modalidade de um “sem palavra”, o mestre Esquilo traz vários elementos que vem do universo das ruas em oposição à delimitação produzida pelo esporte, como o da tensão entre o corpo e a ordem, a ginga e a “expressão corporal”:

Mestre Esquilo (entrevista em 30 de abril de 2019, em 35’38’)

[...] o que que eu vo fazê com essa capoeira desportiva? o que que eu vou fazê com a chamada? com a volta ao mundo? com a malandragem? **porque... se dentro da musicalidade... a luta é gingada... eu não posso perdê... nem a ginga... nem a mandinga... eu tenho que trabalhá a expressão corporal...** não posso só saí chutando... não posso só saí dando pontapé... tapão... cotovelada e joelhada e nocauteá o cara... [...] o que que é o jogá? o que que é aplicá o que eu sei... tanto da parte tradicional... da parte cultural... da parte... bélica... marcial... dentro duma roda... **então isso é muito complexo pra tentá engaiolá... eu prefiro que... que seja livre... né... que você possa sempre se... expressar...**

Embora o mestre Esquilo afirme que é favorável à prática de uma capoeira que possa se expressar livremente, incluindo sua parte tradicional, cultural, bélica e marcial, na sequência da entrevista, ao mencionar as rodas de rua, ele parece prezar um certo controle:

Mestre Esquilo (entrevista em 30 de abril de 2019, em 50’56)

[...] a gente sabe que antigamente... já existia até uma pré-meditação né... essa roda tal vai tá o cara... então eu vou... porque eu tenho uma diferença pra tirá com ele... né... o capoeirista teve muito dessa parte de contenda de tirá diferença na rua... né... e **aí foi onde a gente provocou a revolta de muita gente... principalmente das autoridades que não queriam mais aquela bagunça...** [...] **então eu acho que... a roda de rua teve um momento muito feio... e hoje ela tá recuperando um pouco de... da... da beleza da capoeira... talvez da roda acadêmica...** aquela roda praticada dentro da academia... ela tá devolvendo isso... por mais que tenham pessoas diferentes... todo mundo tá entendendo a proposta... todo mundo tá entendendo o momento do mundo hoje... e tá praticando uma capoeira mais amistosa... **mais habilidosa...** e menos violenta... a capoeira já foi muito violenta... ela... ela não foi

nada violenta... daí ela foi muito violenta... e agora eu acho que ela tá voltando a sê... técnica... né... mas vai muito da cabeça dos capoeiristas... pra que isso aconteça...

Nessa ambivalência discursiva, a reivindicação de um certo controle para se ter uma capoeira menos violenta⁶⁷, mais “técnica” e “habilidosa” nas rodas de rua, permitiria recuperar “a beleza da capoeira” que existe na roda praticada dentro da academia e, por fim, a modificação serviria para evitar a revolta, especialmente das autoridades “que não queriam mais aquela bagunça”. É a academia, o espaço fechado que se torna referência para o que será feito na roda de rua. Aqui voltamos à abertura de um campo de valorização social, de uma ordem atribuída por meio de sistemas de escala de valores e de disciplinarização (GUATARRI; ROLNIK, 1999), que apaga as regras básicas do engano, da malandragem e da ambiguidade para sobreviver (DAMATTA, 1990) e permitir a inclusão daqueles menos familiarizados ao universo das ruas.

A partir da agonística entre os discursos do esporte/normalização e dos discursos de cultura/ancestralidade observados na fala de cada mestre, proponho dois recortes de análise. No primeiro, parece que a inserção do esporte no mundo da capoeira já é considerada como aceita pelos mestres, algo quase inevitável. Especialmente para os mestres que têm na capoeira seu modo de subsistência, o esporte estará sempre em cena, seja pelas normativas propostas pelo Estado, seja por uma possível demanda dos alunos. Na esteira de Foucault, o representativo texto de Denise Bernuzzi de Sant’Anna (2019, p. 162) demonstra que haveria “[...] uma espécie de *ethos* neoliberal capaz de caracterizar muitos de nossos desejos e emoções[...]”. O neoliberalismo não estaria somente presente na política e na economia, mas também em nossas relações pessoais e nos cuidados com a saúde. Seguindo essa lógica, a capoeira como esporte tem valor de mercado, pois pode ser um excelente investimento para o “empresário de si mesmo”: faz bem à saúde física e mental, o corpo fica mais forte, pode melhorar o humor e o sono.

O segundo recorte abriga a relação que os próprios mestres estabelecem com a capoeira, na condição de representantes e defensores dessa prática. Aqui se observam duas tendências: enquanto o mestre Cavalo traz para o protagonismo o processo de esportivização e formalização da capoeira, os demais mestres enfatizam os aspectos atribuídos a uma certa

⁶⁷ Não é objeto desta pesquisa discutir o que efetivamente possa haver de violência em algumas situações de roda de rua, mas de marcar um discurso que remonta à época da criminalização, em especial, aos relatos sobre as maltas de capoeira e que atribui aos capoeiristas a condição de criminosos. Como já mencionei na seção *Dos mestres e das rodas de capoeira*, as rodas de rua são abertas a vários grupos diferentes, sem a necessidade de convite e são caracterizadas por um jogo mais intenso e disputado, quando prevalece a luta de capoeira. Cada jogador quer mostrar o seu valor na luta pela habilidade e coragem. No universo da capoeira, costuma-se dizer que na roda de rua só entra quem pode.

cultura e ancestralidade da capoeira. De uma perspectiva, o esporte como facilitador e responsável pela permanência da capoeira até os dias atuais. De outra, os aspectos trazidos do período que a capoeira estava nas ruas e dos protagonistas daquela época – e que materializam a capoeira na ambiguidade, característica primeira da malandragem, o seu meio de sobrevivência.

Os excertos das entrevistas sobre o esporte na capoeira e as implicações dos dispositivos governamentais refletem uma tensão discursiva, muitas vezes ambivalente e contraditória. Na próxima seção, chega-se à intervenção do Iphan no mundo da capoeira por meio dos processos de patrimonialização, igualmente atravessados por diferentes pontos de vista. Embora isso possa causar certa estranheza, proponho observar esses discursos perambulando, ora no ambiente e na ótica das instituições, ora no mundo das ruas. Convido para seguirmos essas leituras e análises com o olhar malandro da capoeira que sabe que “[...] nem tudo que reluz é ouro... nem tudo que balança cai...”⁶⁸. Antes de retornar à voz aos mestres, nesse ponto segue uma breve discussão sobre o Iphan e seu posicionamento em relação à capoeira.

6.2 ENUNCIADOS DE PATRIMONIALIZAÇÃO (IPHAN)

Ao dar sequência aos enunciados da patrimonialização da capoeira sob a atuação do Iphan, é necessário relatar as mudanças de ordem política que modificaram as estruturas vinculadas a essa autarquia. Integrado ao Ministério da Cultura até 2018, após a extinção do MinC, no início de 2019, o Iphan passou a pertencer à recém-criada Secretaria Especial da Cultura, vinculada ao Ministério da Cidadania. O Ministério da Cidadania resultou da fusão dos antigos ministérios da Cultura, do Esporte e do Desenvolvimento Social. Parte de uma reforma administrativa apresentada pelo novo governo a pretexto de uma redução de custos para investir em áreas prioritárias, a ação efetivava o que seu plano de governo havia preanunciado – ou, mais especificamente, havia deixado de mencionar, afinal não havia nenhuma menção a qualquer proposta cultural (O CAMINHO..., 2018). No dia 6 de novembro de 2019, com o decreto presidencial 10.107/2019 (BRASIL, 2019), houve nova alteração: a Secretaria Especial da Cultura foi transferida do Ministério da Cidadania para o Ministério do Turismo.

Conforme foi visto na introdução dos enunciados da esportivização, também de acordo com a perspectiva dos dispositivos da capoeira, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico

⁶⁸ Trecho de uma música de capoeira (corrido) de domínio público.

Nacional (Iphan) é o órgão responsável pelo registro da Roda de Capoeira e do Saber dos Mestres como Patrimônio Cultural Imaterial do Brasil. Segundo a instituição (BRASIL, 2018), a política de salvaguarda tem como missão proteger o patrimônio e valorizar a diversidade cultural do país, promovendo a pesquisa, a documentação e a realização de ações que visam melhorar as condições de sustentabilidade dos saberes e práticas culturais, por meio de uma rede de parceiros que envolve tanto as esferas governamentais, quanto a comunidade detentora dos saberes e práticas patrimoniadas.

Ao tratar desse caso específico, o Iphan aponta as consequências do reconhecimento da capoeira como Patrimônio Imaterial do Brasil e como Patrimônio da Humanidade: a valorização dos “saberes e as práticas dos capoeiristas enquanto **cultura**”, bem como a garantia de “[...] divulgação e promoção da Roda de Capoeira e do Ofício dos Mestres de Capoeira como **símbolo identitário** e de memória nacional” (BRASIL, 2017, p. 8, grifos meus). Destacam-se, nesses trechos, a qualificação atribuída à capoeira como bem cultural e como símbolo identitário. Antes de analisar as falas dos mestres referentes ao papel do Iphan e diante da diversidade de sentidos que o termo cultura pode suscitar, proponho algumas considerações. A questão da identidade será abordada a partir do seu estreito laço com a cultura.

Não é tarefa desta dissertação descrever conceitos de cultura ou identidade. Todavia alguns apontamentos devem ser feitos, a fim de elucidar a perspectiva analítica adotada. Passo à cultura: tanto Muniz Sodré, em seu livro *A verdade seduzida*, no qual ele desenvolve o conceito de cultura no Brasil, como também Guattari⁶⁹, em entrevista à Fundação Cultural da Bahia, em 13 de setembro de 1982, apontam para a dificuldade de operar com o termo cultura e discutem o caráter de invenção que ele traz:

Cultura é uma dessas palavras metafóricas (como, por exemplo, liberdade) que deslizam de um contexto para outro, com significações diversas. É justamente esse “passe livre” conceitual que universaliza discursivamente o termo, fazendo de sua significação social a classe de todos os significados. A partir dessa operação, cultura passa a demarcar fronteiras, a estabelecer categorias de pensamento, a justificar as mais diversas ações e atitudes, a instaurar doutrinariamente o racismo e a se substancializar, ocultando a arbitrariedade histórica de sua invenção. (SODRÉ, 2005, p. 8)

[...] me parece que os conceitos de cultura e de identidade cultural são profundamente reacionários: a cada vez que os utilizamos, veiculamos sem perceber, modos de representação da subjetividade que a reificam e com isso não nos permitem dar conta de seu caráter composto, elaborado, fabricado, da mesma forma que qualquer mercadoria no campo dos mercados capitalísticos. (GUATTARI; ROLNIK, 1999, p. 70)

⁶⁹ Em resposta ao questionamento sobre sua postura de desprezo ao conceito de identidade cultural.

Além do caráter de elaboração ou fabricação do termo cultura, outro aspecto importante para esta dissertação – e que os autores abordam –, diz respeito ao estabelecimento de “categorias de pensamento” ou aos “modos de representação da subjetividade que a reificam”. Em outras palavras, a cultura passa a fazer parte de um processo de substantivação e reificação, quando a sua contingência histórica passa a ser ignorada. É a partir desse prisma de transformação da cultura em objeto que podemos traçar um paralelo com a questão da identidade.

Para Foucault, a identidade situa-se em torno da pergunta “quem somos nós” e está atrelada ao poder e à norma “[...] que categoriza o indivíduo, marca-o com sua própria individualidade, liga-o à sua própria identidade, impõe-lhe uma lei de verdade, que devemos reconhecer e que os outros têm que reconhecer nele”. (FOUCAULT, 1995, p. 235) Por sua vez e de outro registro teórico, Guattari e Rolnik (1999, p. 68) compreendem identidade como “[...] um conceito de referenciação, de circunscrição da realidade a quadros de referência, quadros esses que podem ser imaginários”. Retomando o paralelo, assim como a cultura é distanciada do seu caráter de movimento e passa a demarcar fronteiras, também a identidade exerce o papel de controle, de delimitação e de padronização. Ambos são fenômenos discursivos, produtos de uma construção histórica e circunscritos a determinadas lógicas de governamentalidade. Ambos, certamente, também estão num jogo de produção-controle-resistência.

Tendo em mente essas referências discursivas e esse cenário, voltamos ao Iphan. Segundo Trajano Filho (2012, p. 15) “[...] no Brasil, o debate sobre o patrimônio e os processos de patrimonialização tem estado, há décadas, inexoravelmente associado às questões da cultura e da identidade nacionais”. Podemos perceber que, da mesma forma como ocorreu no processo de esportivização atribuído à capoeira de Bimba, temos a repetição do discurso de uma capoeira integrante da formação de uma identidade nacional – porém aqui pela via da cultura. O que não deixa de ser curioso, pois se há uma finalidade em comum, qual seria o motivo de abordagens tão distintas uma da outra? Não somente por seus aspectos culturais ou esportivos, mas por atuações governamentais em âmbitos diferentes e até excludentes, a exemplo do PL nº 1966/2015 que passou por diversas comissões – Esporte, Educação, de Constituição e Justiça e de Cidadania – sem que tenha sido enviada para a Comissão de Cultura.

Numa observação rápida, poderíamos dizer que o Iphan estaria fazendo um retorno ao passado, buscando preservar a capoeira em suas “origens”, enquanto a preocupação dos diversos atores à frente do processo de esportivização estaria mais vinculada à sua configuração

atual e aos princípios do mercado. Assim diz o Iphan sobre o seu propósito com a patrimonialização:

O objetivo dos Registros da Roda de Capoeira e do Ofício de Mestres de Capoeira foi o de valorizar a história de resistência negra no Brasil, durante e após a escravidão. O reconhecimento da “Capoeira” como patrimônio demarca a conscientização sobre o valor da **herança cultural** africana. Herança esta que, no passado, foi reprimida e discriminada, inclusive com práticas – como a própria roda de Capoeira – oficialmente criminalizadas durante um período da história do Brasil. (BRASIL, 2017, p. 7, grifos meus)

Nesse trecho, há uma narrativa de valorização da “herança cultural africana” que seria proporcionada pela patrimonialização; uma espécie de compensação pela repressão e discriminação da capoeira e de seus personagens durante e após a escravidão. Para não se chegar a conclusões apressadas, eis a predição de Guattari na entrevista já mencionada sobre identidade cultural:

Não duvido nada de que, um dia, vocês terão aqui um Ministério das Personalidades Culturais, cuja incumbência não vai ser a de esmagar todos esses modos de expressão específicos das diferentes regiões brasileiras, mas, pelo contrário, **a de desenvolvê-los, incentivá-los, enquanto, é óbvio, eles não interferirem nas coisas sérias, isto é, as coisas da produção e da política.** (GUATTARI; ROLNIK, 1999, p. 72, grifos meus)

Talvez possamos pensar em atuações complementares: de um lado, os aspectos da produção que dizem respeito ao esporte, ao poder público, às suas normas e aos regulamentos a serem seguidos sem muitos questionamentos e, do outro lado, está a preservação das práticas culturais que, a partir do Iphan, passa a ter a liberdade de expressar suas características, por vezes incomuns e exóticas aos olhos educados nos moldes da civilidade ocidental europeia. Questiono se essa garantia institucional e reparatória não teria como um dos objetivos e/ou efeitos acalmar os ânimos mais inflamados daqueles interessados em manter a capoeira com suas características de resistência cultural, enquanto cria mecanismos de controle e espaços delimitados de atuação. Para essa reflexão, são de grande valia os depoimentos dos mestres entrevistados.

6.2.1 As vozes dos mestres II

Antes de descrever as falas dos mestres – novamente –, é necessário colocar em perspectiva, de acordo com as condições de produção, o envolvimento dos mestres em relação às ações desenvolvidas pelo Iphan nos anos seguintes aos registros de patrimonialização da

capoeira no Brasil. O mestre Pop e o mestre Serpente tiveram mais atuação nos movimentos do Iphan, tendo em vista o tempo de trabalho com a capoeira em Santa Catarina, bem como o tempo de formação na mestria. No ano de 2010, ambos representaram o estado de Santa Catarina no Encontro Pró-Capoeira (informação verbal, 2019)⁷⁰, que ocorreu no Rio de Janeiro, e tinha por objetivo o levantamento de demandas e ações para o Programa de Salvaguarda da Capoeira (BRASIL, 2010). Também participaram da primeira gestão do Colegiado de Mestres em Santa Catarina auxiliando na elaboração coletiva do Regimento Interno do Colegiado (FRANCO, 2017). Como esses momentos de organização inicial das atividades do Iphan priorizaram a participação dos mestres mais antigos, os demais entrevistados – Cavalo, Esquilo e Rato de Praia – não tiveram atuação direta, pois suas formaturas como mestres haviam sido recentes⁷¹.

Diferentemente das falas em que os mestres de capoeira se referem diretamente ao esporte, seja para defender a ideia, seja para se posicionar contra, quando se referem ao Iphan, a abordagem da questão cultural nem sempre é direta. Cada mestre se posiciona diante da autarquia a partir perspectivas bastante plurais, porém que, de alguma forma, contemplam o viés político. O único a não se manifestar sobre o Iphan foi o mestre Esquilo. Ao longo da entrevista, ele faz uma oposição destacada entre o esporte e a cultura, porém nada em sua fala é específico com relação ao Iphan.

A seguir, a perspectiva de dois mestres que ilustram bem essa referência à política, no entanto com pontos de vista diferentes.

Mestre Rato de Praia (entrevista em 5 de fevereiro de 2019, em 50'55)
 [...] veio então... o Iphan pra tentá... Iphan... a FICA⁷² tentando por outro lado também tentou... éhhh... prá tenta... trazê... cria... defende né... a capoeira como... como arte... éhhh... mas eu também acho que veio... de uma forma errada... infelizmente... não sei... hoje como é que tá... não acompanho... acompanhei ainda quando veio... aquela coisa toda do Iphan... não sei o quê... pesquisei... eu olhei bastante... [...] **e tinha muita coisa por trás... que... muito envolvido com a política...** com os mestres do Rio de Janeiro... que tão envolvidos com política... que estão envolvidos com... interesses financeiros... então isso me decepcionou muito... essa relação Iphan e... não... não... ach acho louvável que tenha isso... que tenha uma força... as conquistas... não... não dá pra dizê que não houveram conquistas né... mais eu não... eu tenho minhas críticas... pessoais... eu não apoio muito... tomara que... mude... tomara que... exista uma... uma... saneamento geral no Brasil... **com essa nova... é... motivação que nós estamos tendo com novo governo... e tudo mais e que... saiam as corrupções... em todos os órgãos como...** como tem... porque o Iphan foi criado e... já de uma forma completamente...

⁷⁰ O Mestre Serpente tem o registro em fotos e guarda o material utilizado pelos grupos de trabalho no evento.

⁷¹ Segundo os mestres, Cavalo recebeu sua graduação em 2006. Esquilo e Rato de Praia receberam graduação no ano de 2009. (informação verbal, 2019)

⁷² Aqui não foi esclarecido se o mestre se referia à FICA – Federação Internacional de Capoeira ou à FICA – Fundação Internacional de Capoeira Angola.

Mestre Pop (entrevista em 7 de maio de 2019, em 40'15'')

[...] e existe... como você colocou... o Iphan né... como instituição governamental... é e aí claro... que o Iphan é... através do Ministério da Cultura... vai ter um olhar pra capoeira... dada uma resistência também de organizá-la como manifestação cultural... né.. e... esse segmento que trabalha a capoeira na perspectiva de manifestação de cultura... e não esportiva... **eles vão tá fazendo várias atividades... que culminam no tombamento da capoeira... não foi por acaso... não é o Iphan de livre e espontânea vontade...** vai lá e vai colocá no livro é... no livro de... de... memória... enfim... o reconhecimento dos saberes ancestrais... ou... ou... a questão da roda como uma manifestação... né de bens material da humanidade... do Brasil... **isso foi uma luta né pra conseguir isso né... mas é... hoje é apenas um registro realmente né...** eu acho que... **houve um momento em que o Iphan... ele vai estimular e vai dar força pra que haja uma organização...** é... da comunidade da capoeira nesses segmentos... através dos conselhos... através do colegiado de mestres... pra trabalhá a questão da preservação da capoeira né... na sustentabilidade da capoeira... **não vejo hoje essa perspectiva crescente...** né... muito pelo contrário... né... infelizmente... o governo que se ascende no Brasil... ele tem uma percepção bastante contrária do governo anterior... que não é um governo muito de diálogo... né... de chamar as classes sociais... de chamar os movimentos sociais... então... a gente... houve um momento em que aconteceu isso... por isso ela se organiza e... termina sendo tombada né...

À primeira vista, o que chama a atenção é um reflexo da polarização dos discursos políticos que se acirraram nos últimos anos, mais à direita ou à esquerda, interferindo na compreensão dos mestres acerca do papel e da importância do Iphan para a capoeira. O mestre Rato de Praia se refere a uma desconfiança de que o trabalho do Iphan sempre esteve vinculado a interesses políticos supostamente escusos e agora se diz motivado com o novo governo – “*é... motivação que nós estamos tendo com novo governo... e tudo mais e que... saiam as corrupções... em todos os órgãos[...]*”.

Aqui é mister apontar as relações tensas entre o sistema político e o âmbito cultural-esportivo. Defendido como promessa desde a divulgação do plano de governo durante a campanha eleitoral, o “novo governo” não apresentou propostas para a cultura e tampouco fez menção às políticas que favoreçam as minorias, aí incluídos os negros. Também não houve proposta específica de combate à pobreza, apenas informações genéricas sobre geração de empregos. Porém merecem destaque o liberalismo econômico, o ajuste fiscal, o combate à corrupção e à criminalidade. O documento apresentado no arquivo do powerpoint tem, em seu *slide* inicial, um versículo bíblico e, logo adiante, aparecem em destaque, com letras maiúsculas, os termos “família” e “propriedade privada” (CAMINHO..., 2018). Mais uma vez, encontro uma relação entre a defesa da capoeira esportiva e a defesa de um discurso liberal-conservador que, no limite, diz respeito à higienização da capoeira.

Do outro lado desse jogo, o mestre Pop diz que a conquista dos registros da capoeira como patrimônio não foi uma proposição espontânea do Iphan, mas resultado de uma “luta”. Porém, constata que “...*hoje é apenas um registro realmente né...*”. Segundo ele, se, em algum

momento, houve um estímulo à organização dos capoeiristas ou à concessão de benefícios para a capoeira, atualmente resta a descrença com o cenário político atual.

Um olhar com mais atenção e percebemos outros elementos que se sobressaem. Com sua descrença em relação aos propósitos do Iphan, Rato de Praia sugere que a capoeira enquanto arte não condiz com interesses financeiros e com intervenção política. Mais adiante, ele diz “[...] eu acho que a... a proposta da FICA⁷³ muito mais interessante que a proposta do Iphan... apesar de já ter conquistas... cada conquista que vem... **isso abre a possibilidade de ganhar dinheiro... esse que é o problema...**”. O mestre Rato de Praia ressalva que essas leis acabam beneficiando somente aqueles mais diretamente envolvidos com a política e que “[...] isso é importante pra capoeira... pras pessoas que vivem disso... só que eu acho que... o objetivo não poderia ser esse... o objetivo não poderia ser...”.

Nesse tensionamento discursivo, o mestre Pop esclarece que os capoeiristas nunca estiveram distantes da política e ressalta a necessidade e a importância dessa participação, a exemplo da conquista de reconhecimento da capoeira como patrimônio.

Mestre Pop (entrevista em 7 de maio de 2019, em 44’57’’)

[...] os mestres... muitos mestres se colocando... à disposição de partidos políticos... eu fui um deles né... em que... em algum momento... por eu observá... que a capoeira... ela tá... socialmente... ainda à margem... embora a gente vem fazendo projetos sociais... trabalhando com projetos sociais... mas sempre sem respaldo institucional nenhum... sem respaldo governamental nenhum... e aí... num dado momento... eu achei... não só eu como... um grupo de... de capoeiristas no Brasil... de chamar um coletivo... não... vamos fazer alguma coisa pela capoeira e isso não... cons... não aconteceu fora... da vida partidária... né... havia um momento político favorável... pra grupos de... de... pra pessoas e consequentemente grupos... pra que através da política... a gente pudesse organizar alguma coisa... foi o que aconteceu no governo Lula... no primeiro e no segundo mandato né... então aconteceu muitas coisas assim... que... pra uns é uma dualidade... mais... não acho que a capoeira seria tombada... seria reconhecida como patrimônio se não houvesse... um contexto político favorável pra que isso acontecesse...

São duas posturas bastante distintas, que revelam diferentes visões de mundo, a partir de lugares de fala diferenciados. Suas vivências têm tempos variados e cada um já percorreu um caminho diferente na capoeira. Além disso, durante grande parte de sua vida, mestre Pop teve como ocupação principal a capoeira, enquanto o mestre Rato de Praia tem uma outra ocupação central – ele é advogado. Parece-me que essas são questões importantes para definir o ponto de vista mais idealizado ou pragmático que cada um tem da capoeira. Mais adiante, retomo essa discussão.

⁷³ Idem ao anterior.

Para o mestre Serpente, cuja atividade principal também é a capoeira, o reconhecimento do Iphan, tanto da Roda de Capoeira como do Saber dos Mestres, não faz sentido:

Mestre Serpente (entrevista em 19 de maio de 2019, em 31'00'')
 [...] com relação ao Iphan... o Iphan vem trazê uma coisa que... um reconhecimento que já existe... as entidades... **elas sempre querem... controlá... manipulá... né... porque ela diz... a... vamos reconhece... a roda de capoeira que já existe há tanto tempo... e reconhecê o mestre de capoeira... nós estamos errado?** ninguém reconhece isso no nosso Brasil? ninguém conhece a gente? ninguém reconhece? que história é essa de vim uma entidade do governo e se... e dizê... olha... aqueles cara lá... é mestre mesmo... olha aquela roda de capoeira lá é legal... é do nosso Brasil... pra que isso? não... o capoeirista e a capoeira... precisa de outro tipo de suporte... não de amarras... não de correntes... né... a capoeira precisa de liberdade... de libertação... a capoeira precisa de informação... de informá as pessoas o que que é a capoeira... como é... isso é pra todo mundo... eu não preciso ficá preso... em duas entidades dessa... pra dizê... ah... eu tô aqui... eu sou alguém porque essas entidades me reconhecem como tal... não... eu sei quem eu sou... o sei o que é que eu sou... eu sei o que a capoeira é... então não precisa... pelo contrário... elas tem que fazê com que... esses mestres... tenha subsídios... tenha algumas informações... traga informações... né...

O mestre Serpente faz uma crítica ao reconhecimento da capoeira pelo Iphan que, segundo ele, seria mais uma maneira de exercer o controle – e aqui volto à discussão teórica desta dissertação – sobre essa prática que já é aceita no Brasil. Fica marcada a recusa do mestre a essa dimensão do controle. Por outro lado, ele aponta duas ações que seriam mais efetivas para a capoeira: ampliar a informação para as pessoas sobre o que é a capoeira e obter mais suporte financeiro, que ele dá a entender pela escolha da palavra ‘subsídios’. Quanto à questão da informação, é preciso considerar a geografia e a história em que ela é possível: estamos falando do Sul do país, que tomou conhecimento tardio da capoeira em relação a outros lugares e, muitas vezes, de modo indireto – “só de ouvir falar”⁷⁴. O mestre Pop é um dos pioneiros em Santa Catarina e chegou a Florianópolis em 1977; já o mestre Serpente chegou a Blumenau em 1994, onde é um dos pioneiros. Assim como o mestre Serpente fala da importância de dar subsídios aos mestres, também o mestre Pop já havia falado da falta de respaldo governamental.

⁷⁴ Relato do mestre Cavalo na entrevista: “(...) *eu fui na Rivage... e daí um colega meu disse... ó... aquele cara lá (apontando)... aquele moleque lá é capoeirista... aquela impressão que passava pra gente... assim ó... a gente não tinha conhecimento de capoeira... a gente não tinha informações de capoeira... mais é interessante que... de alguma forma... a informação que a gente tinha... passava um respeito muito grande por capoeirista... a gente olhava pra aquele cara... e dizia... pô... aquele cara não dá de mexê... porque ele é capoeirista... é essa visão que a gente tinha... na época... isso lá... em 95 né... em 94... e sabê que um cara era capoeirista... tu sabe assim ó... pô... com aquele cara eu não vô mexê... porque eu vô levá... uma surra...*”. Relato do mestre Esquilo: “(...) *mestre Serpente veio prá cá... daí foi então... ah vamo lá conhecê... e aqui em Presidente Getúlio... em 1999... imagina... eu nem lembro se tinha celular naquela época aqui né... e aí... falá de capoeira pros alemão e pros italiano aqui... ninguém imaginava do que se tratava... como é que era né... não havia filmes pra assisti a respeito disso né... internet muito menos... então o pessoal aqui conhecia karatê... conhecia kung-fu... mais pela... por se fã assim de Bruce Lee né... clássico do Bruce Lee né... e aí vamo conhecê essa tal de capoeira... e aí conhecemos e estamos aí... (risos) até hoje...*”

De certa forma, eles reclamam a efetividade da presença governamental com recursos e políticas que permitiriam o desenvolvimento das atividades de capoeira.

Nesse embate discursivo, mestre Cavallo vai em outra direção. Tendo em vista a ênfase que ele havia dado ao aspecto desportivo para a perpetuação da capoeira, questionei sobre qual seria a contribuição do Iphan do ponto de vista cultural. Segundo Cavallo, a questão seria mais ampla,

Mestre Cavallo (entrevista em 3 de abril de 2019, em 1h03'24'')

[...] **eu não foco no Iphan... eu não foco na... no desporto...** eu vejo no quesito... ser humano... eu acho que pode surgir... dez mil associações... órgãos... né... desporto... federações... enquanto... O capoeirista... não se tomá... conta do que que ele é... do que que ele pode fazê... nenhum órgão vai funcioná... porque que eu digo isso? porque... por exemplo assim ó... hoje nós poderíamos tê... se se tratando de... desporto... que é um boom internacional... né... que se tu botá na Olimpíada... no quesito Olimpíada... nós poderíamos tê a Olimpíada... capoeira... tá muito tempo pra entrá nas Olimpíadas e ainda não entrô... foi por causa do viés... do... do... da desse? foi por causa do desporto? não... foi por causa do capoeirista... porque ele não se organiza... ele não... e aí... talvez eu vá mais fundo aí... pior da humanidade... o ego... o ego... né... assim... o que que é a capoeira... (inaudível)... a capoeira é a capoeira... é uma arte marcial? é uma arte marcial... ela... como eu falei... ela tem cunho cultural? ela tem cunho cultural... precisa separa uma coisa da outra? não... não precisa separa uma coisa da outra... né... eu acho que assim... eu acho que são causas... que tão tentando abraçá... né... **e... e... acabam... botando uma muleta... tá entendendo?... botando uma muleta no negócio...** ó... vem cá meu filho... vem cá... vem cá embaixo do braço do papai... não cara... anda... te vira... porque eu tive no... no... na Federação Catarinense de Capoeira né... eu tive filiado à FICA... e eu vi... a desorganização que é... e não desorganização pelo órgão... mas sim pelo quem fazia... né... então assim... ah... são órgãos que vão... protegê a cultura... talvez... eu acho que sim... talvez eu acho... eu acho que todos eles vão... todos vão ajudá isso... eu acho que... já foi feito... desde o momento que tu registrou...

Na fala de Cavallo, percebe-se um certo deslocamento de responsabilidades: das instituições, o Iphan e os órgãos do desporto, para a figura do capoeirista. Este é criticado por suas vaidades – o ego –, sua falta de organização e é convidado a “se virar”. Segundo Cavallo, se a capoeira ainda não chegou às Olimpíadas, não teria sido por culpa do desporto. E se relembrarmos a importância que ele atribuiu ao registro da capoeira na FICA, talvez possamos concluir que, na sua concepção, o Iphan não tem um papel tão relevante, já que a cultura foi “protegida” por ocasião do seu registro. Portanto saem de cena as instituições, para dar lugar à responsabilidade do indivíduo. Esse discurso retrata o *modus operandi* do neoliberalismo, que se apresenta cada vez com mais fluidez entre as diferentes esferas do governo, a exemplo da progressiva transferência de responsabilidades públicas para o cidadão (CANDIOTTO, 2011). A fala do mestre Cavallo, “*anda... te vira...*”, sinaliza que o indivíduo deve ser empreendedor de si mesmo e reitera a atuação do mercado pela lógica da competitividade. Se a capoeira falhou

ou se as divisões sociais existem também na capoeira, os fracassos resultam de escolhas e responsabilidades do indivíduo.

Esse tensionamento do discurso reitera alguns efeitos da inserção da capoeira na lógica de governabilidade neoliberal, já mencionados. Para analisar outro aspecto apresentado nas entrevistas, retomo a fala do mestre Rato de Praia. Da perspectiva de uma certa pureza da capoeira-arte, o mestre Rato demonstra sua restrição quanto aos interesses financeiros e políticos atribuídos ao Iphan: “... *cada conquista que vem... isso abre a possibilidade de ganhar dinheiro... esse que é o problema...*”. Essa fala parece sugerir que os interesses financeiros seriam mais bem aceitos pela perspectiva do esporte, pois é lá que encontrariam maior legitimidade. O esporte-capoeira “faz bem para o corpo e para a saúde”, participa de competições e tem pretensão de ser esporte olímpico, é vendável. Dito de outra forma, o aspecto esportivo da capoeira carrega maior valor agregado em comparação à cultura ou à arte, ou seja, tem maior “utilidade”. O outro lado da moeda seria o entendimento de que a capoeira como arte e cultura deveria servir apenas ao prazer e deveria estar acima de questões políticas e financeiras, de questões consideradas “menores” diante de uma prática cultural idealizada. No entanto, o problema é de ordem prática: como ficam os mestres que tem a capoeira como meio de subsistência e não compartilham, necessariamente, dos ideais do esporte?

Apesar de uma certa simpatia que nos causa esse discurso de uma capoeira não desvirtuada por um certo *ethos* neoliberal (SANT’ANNA, 2019), estamos diante uma perspectiva de cultura que, ao que parece, acaba por deixar seus atores em segundo plano, bem como seu caráter de processo e construção social, para se transformar em objeto de consumo. Tendo em vista que a cultura também é passível de atribuição de valor de mercado, por que a capoeira é apresentada romanticamente como superior a essas questões e fora dessa lógica? Não quero ignorar, tampouco entrar no mérito de uma tendência crescente de desvalorização das questões de arte e cultura, resultante da perspectiva econômica ultraneoliberal que se materializou com força nesse novo governo brasileiro de extrema direita. Proponho, sim, uma reflexão a partir de uma hierarquia, de uma certa escala de valor em que a capoeira entra como cultura originada no contexto da negritude e da escravidão. No imaginário do mundo moderno constituído pelo colonialismo do poder, que sobrepõe valores e ideias do eurocentrismo a quaisquer outros povos ou culturas (QUIJANO, 2005), o espaço reservado à capoeira está situado à margem, na periferia. Essa história do poder colonial resultou em duas implicações cruciais:

A primeira é óbvia: todos aqueles povos foram despojados de suas próprias e singulares identidades históricas. A segunda é, talvez, menos óbvia, mas não é menos decisiva: sua nova identidade racial, colonial e negativa, implicava o despojo de seu lugar na história da produção cultural da humanidade. Daí em diante não seriam nada mais que raças inferiores, capazes somente de produzir culturas inferiores. (QUIJANO, 2005, p. 127)

Se alguns povos foram “despojados” de seu lugar na história da produção cultural da humanidade, supostamente é aí que entra o Iphan e sua narrativa de valorização da “herança cultural africana”, para reparar esse erro. Mas parece que faz sentido o senão de Guattari ao prever a valorização dessas expressões culturais antes marginalizadas: somente enquanto não interferirem nas coisas sérias, da produção e da política (GUATTARI; ROLNIK, 1999).

O esporte abre a possibilidade de “ganhar dinheiro”, desde que, é claro, os interessados submetam-se às regras impostas pelos representantes do poder instituído. Na arte e na cultura, há uma liberdade maior, porém a capoeira passa por uma idealização com discursos que tendem a privilegiar “o amor à arte”, uma espécie de missão em que seus representantes não deveriam se apequenar com preocupações de natureza material. Um exemplo extremo desse discurso é a defesa de Lopes (2005) da capoeira utilitária de Sinhozinho, no Rio de Janeiro, como mais eficiente que a Regional de Bimba. No entanto, o que mais chama a atenção é a crítica bastante ofensiva à Capoeira Contemporânea, com a justificativa de valorizar a capoeira dita tradicional.

[...] defenderei sempre, que a Capoeira Tradicional (Capoeira Angola e similares) deve ser resguardada e preservada de todo este terrível processo de institucionalização da Capoeiragem. [...] **Nada de abadás embranquecidos, nada de palmas nazistóides, nada de cantos sambados com letras alienadas e idiotas, nada de saltinhos de ninja e caras e bocas de samurai, nada de regulamentos, nada de campeonatos.** A Capoeira Tradicional nasceu pronta, com luz própria e “com vários feitiços” como bem professora Mestre João Grande. (LOPES, 2005, p. 248, grifos meus)

Vejam que a descrição agressiva e irônica se refere à Capoeira Contemporânea que, nesse “terrível processo de institucionalização da Capoeiragem”, é concorrente direta à proposta do autor de retomar a capoeira em sua dimensão marcial, vinculando-a ao esporte regrado e normatizado. Após diminuir o valor da Capoeira Regional em detrimento da capoeira utilitária, resta ainda uma última cartada: a defesa da capoeira “tradicional”. Sob um supostamente belo e certamente ubuesco discurso (nem tão belo, haja vista ser extremamente ofensivo), encontra-se um alerta: a capoeira tradicional deve ficar no seu lugar de cultura (talvez menor) e fora da disputa econômica que rege a política neoliberal.

Esse discurso traz à tona uma divisão da capoeira: de um lado, a capoeira tradicional e, de outro, a capoeira marcial ou esportiva, que pretende estabelecer um certo lugar de prática

a partir da lógica do controle. No âmbito do mercado, o esporte, rentável, eficiente e higienizado, livre de todos os excessos dispensáveis; de outro lado, a arte, a cultura tão bela e necessária, tão cheia de nuances, porém tão passível de idealizações que acabam por limitar a sua atuação e o seu poder de resistência.

Diante da crítica, como já afirmei, a polivalência tática dos discursos da tradição aponta para a metafísica. Assim, o ideal de capoeira como cultura, livre de todas as influências das questões do cotidiano, inclusive do aspecto financeiro, impõe um certo apagamento aos seus atores, os capoeiristas, em especial, os mestres e professores – como afirmei antes. Esse processo de idealização da capoeira, em detrimento dos seus atores, parece guardar relação com a transformação da capoeira em símbolo nacional, resultado de um processo que, segundo Schwarcz (1995) foi apresentado no livro *Casagrande & senzala*, de Gilberto Freyre, ao celebrar a singularidade da mestiçagem, representando uma nova postura de “[...] abandono da raça em nome da cultura, uma cultura homogênea apesar de resultante de raças tão diversas”. (SCHWARCZ, 1995) Discursos que primam pela pureza da arte-capoeira, enquanto ignoram aqueles que são a condição de sua existência, contribuem para a reafirmação dos valores que dividem as pessoas em categorias: entre os civilizados e os outros, entre a vida qualificada e os estrangeiros, entre o *bios* e o *zoé*.

Essas divisões representativas da lógica de governamentalidade neoliberal apresentam também uma outra faceta que atribui diferentes valores aos saberes da cultura oral e da cultura escrita. É sobre esse embate que tratarei na próxima seção.

6.3 ENUNCIADOS DE CULTURA ORAL *VERSUS* CULTURA ESCRITA

A proposta nesta seção é discutir a agonística entre a cultura oral e a cultura escrita, partindo do pressuposto teórico de que a cultura escrita, segundo certos princípios valorativos, acaba prevalecendo por representar os preceitos do racionalismo e da cientificidade. Segundo Foucault (1999) em sua aula inaugural no *Collège de France*, a produção do discurso é controlada, selecionada e distribuída por certo número de procedimentos. Os discursos somente serão legitimados se estiverem inseridos em um certo regime de verdade, que separa o verdadeiro do falso, num determinado momento histórico. Desse modo, objetivo é compreender como estão configurados esses regimes de verdade que permitem não só atribuir mais valor a apenas uma das modalidades do discurso, como também proceder a um certo apagamento da outra variante.

Os enunciados da oralidade, dos quais tratamos nessa pesquisa, são parte da história da capoeira que está diretamente vinculada aos negros e à escravidão no Brasil. Histórias que tem lugar privilegiado nas narrativas de muitos mestres, nas canções entoadas na roda, nas histórias dos célebres capoeiras, a exemplo de Besouro Mangangá e Zumbi, alçados na condição de mito para os capoeiristas. O documentário *Memórias do recôncavo: Besouro e outros capoeiras* (MEMÓRIAS... 2008) traz inúmeras narrativas orais que, aos poucos, vão sendo comprovadas por documentos encontrados, em grande parte, nos registros criminais. Essas histórias são contadas ao longo de gerações que, muitas vezes, passam a ter legitimidade somente após estudos e pesquisas realizadas no meio acadêmico, ou seja, somente após sua inserção à cultura escrita.

Para melhor compreender essa distinção valorativa entre os enunciados da cultura oral e os da cultura escrita, bem como do controle e da seleção desses discursos, busco auxílio nos estudos decoloniais⁷⁵. O dualismo moderno entre mente/corpo e mente e/natureza, baseado na premissa “Penso, logo existo”, de René Descartes, é considerado o princípio gerador do conhecimento universal, não situado que “Ao esconder o lugar do sujeito da enunciação, a dominação e a expansão coloniais europeias/euro-americanas conseguiram construir por todo o globo uma hierarquia de conhecimento superior e inferior e, conseqüentemente, de povos superiores e inferiores”. (GROSFÖGEL, 2008) De maneira semelhante, Marco Aurélio Luz, na introdução do seu livro *Agadá*, afirma que o recalque que classifica e valoriza os discursos com valor de verdade tem “[...] o ponto de partida cartesiano e positivista que desautoriza os discursos do mito e da filosofia, e somente reconhece valor de conhecimento no discurso científico de base físico-matemática”. (LUZ, 2017, p. 19) É a inauguração do pensamento moderno, capaz de alcançar a universalidade, em oposição ao conhecimento caracterizado como particular. O colonialismo, por sua vez, foi responsável pela expansão e imposição dessa razão universalista.

A colonialidade foi apresentada por Mignolo (2005) como o outro lado (talvez escuro) da modernidade. Na história do capitalismo e da modernidade/colonialidade, o autor considera fundamental a emergência do circuito comercial do Atlântico, no século XVI. Para compreender o impacto que esse momento teve na formação e nas transformações do mundo moderno/colonial, aponta como relevantes as noções de *colonialidade do poder* apresentadas por Aníbal Quijano e a sua própria elaboração da *diferença colonial*.

⁷⁵ Não pretendo esgotar a discussão sobre oralidade e decolonialidade. A partir das demandas do meu objeto de pesquisa, entendi necessária a relação com os estudos decoloniais que, certamente, poderão ser adensados em novas pesquisas.

Quijano apresenta a *colonialidade do poder* como estratégia da modernidade, que passou a se constituir a partir da expansão da cristandade para além do Mediterrâneo, que também contribuiu para a autodefinição da Europa como centro irradiador dos saberes e é indissociável do capitalismo (MIGNOLO, 2005). Mignolo menciona Quijano e Wallerstein que apresentam as Américas não só como constitutivas do moderno sistema mundial, mas também sugerem que não poderia ter havido uma economia mundial do capitalismo sem as Américas.

A consequência é que o capitalismo, como a modernidade, aparece como um fenômeno europeu e não planetário, do qual todo o mundo é partícipe, mas com distintas posições de poder. Isto é, a colonialidade do poder é o eixo que organizou e continua organizando a diferença colonial, a periferia como natureza. (MIGNOLO, 2005, p. 36)

Desse modo, destaca-se a *diferença colonial*, que trouxe a ideia de centro (Europa) e periferia (as colônias). Ela foi responsável pela criação do imaginário do mundo moderno, constituído a partir da expansão da cristandade, quando o Império sobrepôs seus valores e ideais civilizatórios a quaisquer outros povos ou culturas. A novidade que essa perspectiva trouxe foi “[...] a ideia de raça e do racismo como outro fator que organiza e estrutura as múltiplas hierarquias do sistema-mundo”. (GROSFOGEL, 2008) Para Quijano (2005), a raça foi uma categoria criada na modernidade que estabeleceu a cor da pele como categoria relevante entre as diferenças fenotípicas de colonizadores e colonizados. Para o sociólogo peruano, a diferença de cor é usada como referência a supostas estruturas biológicas diferenciais, possibilitando que a categoria de raça se convertesse “[...] no primeiro critério fundamental para a distribuição da população mundial nos níveis, lugares e papéis na estrutura de poder da nova sociedade”. (QUIJANO, 2005, p. 117)

O mundo dividido em categorias segundo as raças superiores e inferiores, além de se propor a justificar o domínio e a escravização de um povo, também permitem compreender a motivação que justifica a atribuição de mais valor aos enunciados da escrita, próprios da cultura eurocêntrica e da razão universal, enquanto a cultura oral é caracterizada como expressão dos grupos étnicos subordinados, hierarquicamente inferiores e que expressam saberes localizados, específicos e próprios do mito. Essa divisão em categorias é característica das relações de poder e saber, instauradas a partir da *diferença colonial*, divisão que contribuiu para o imaginário do mundo moderno e

[...] surgiu da complexa articulação de forças, de vozes escutadas ou apagadas, de memórias compactas ou fraturadas, de histórias contadas de um só lado, que suprimiram outras memórias, e de histórias que se contaram e se contam levando-se

em conta a duplicidade de consciência que a consciência colonial gera. (MIGNOLO, 2005, p. 40)

As vozes excluídas, omitidas e apagadas expressam os saberes do outro, daquele que não faz a distinção cartesiana entre corpo e mente. Portanto, segundo os padrões racionalistas, o outro é subdesenvolvido, está mais próximo à vida natural e a *zoé* ainda não evoluiu. Essas vozes são expressões da cultura negra⁷⁶ e popular que valoriza os saberes da ancestralidade, que tem na oralidade o recurso essencial para guardar suas memórias (ABIB, 2004), tendo em vista que a ancestralidade aqui representada faz referência ao corpo como o lugar privilegiado dos saberes e emoções (CASTRO JÚNIOR, 2008).

Do ponto de vista da valorização do saber da oralidade, Luz (2017) afirma que o mito é o discurso básico do conhecimento no mundo dos valores negros e o seu modo próprio de comunicação. Ao narrar a experiência dos contos para o processo de socialização de uma comunidade-terreiro, o autor nos traz importantes revelações sobre a força da oralidade na transmissão do conhecimento herdado do universo da civilização africano-brasileira:

Transmitidos de forma direta, interdinâmica, pessoal, intergrupar, os contos narrados pelos mais velhos aos mais jovens transmitem também a força da fala resultante das vibrações e a circulação do axé contido na palavra de quem a pronuncia, unindo o poder da palavra da tradição ao poder dos valores de continuidade das gerações. (LUZ, 2017, p. 436)

“A força da fala resultante das vibrações” é uma experiência do corpo que permite a retomada dos costumes e de uma rica memória discursiva. A oralidade se expressa pela voz e revela as memórias guardadas no corpo.

São dois modos de compreender o mundo: no primeiro, o conhecimento que se propõe universal não reconhece como válidos os saberes da oralidade. Luz (2017) atribui a não aceitação e a negação do direito à alteridade como o elemento comum na aliança entre o cristianismo e o capitalismo, considerando-o um dos aspectos mais nefastos dos valores sociais que caracterizaram o contexto colonialista-imperialista. A essa trajetória, que culmina com a atribuição de diferentes valores aos saberes da escrita e aos saberes da oralidade, somaram-se diversos conteúdos ideológicos, a exemplo dos discursos médicos, classificando como “sintoma de doença mental” as manifestações dos orixás ou ancestrais da religiosidade afro-brasileira:

⁷⁶ No decorrer do texto, ao utilizar o termo “cultura negra”, reforço que não me referirei a uma versão reducionista do termo cultura, pois mantenho em vista seu caráter de invenção e de pluralidade. Ver Sodré (2005) e Guattari e Rolnik (1999) na seção Enunciados da Patrimonialização.

Além de assumir a visão ideológica positiva que nega *status* de saber e conhecimento à linguagem mítica e à filosofia, erigindo o “discurso científico” como único absorvedor dos atributos de verdade, essas proposições ideológicas só deixam um caminho para o direito de ser negro, isto é, deixar de sê-lo... (LUZ, 2017, p. 227)

Os diversos discursos possíveis sobre os saberes do “outro”, em face de uma pretensa superioridade do saber da universalidade europeia, colocam em prática o apagamento e a morte do outro significando, não apenas a morte física⁷⁷, mas a morte por destruição da alteridade. (LUZ, 2005)

Antes de deixar fluir mais as vozes dos mestres entrevistados, proponho uma reflexão conjunta sobre um certo cuidado nas análises, para que não se efetuem, simplesmente, a partir de um comparativo que as situa segundo um ou outro lado da moeda, mas, sim, a partir do seu imbricamento. Quem nos faz esse alerta é Paul Gilroy (2001, p. 113), quando afirma que “A chave para compreender isto não reside na separação precipitada das formas culturais particulares a ambos os grupos em alguma tipologia étnica, mas em uma apreensão detalhada e abrangente de seu complexo entrelaçamento”. Nessa mesma linha de pensamento, Grosfogel (2008) identifica os saberes subalternos como “[...] aqueles que se situam na intersecção do tradicional e do moderno. São formas de conhecimento híbridas e transculturais [...]”. Assim as análises das entrevistas seguem nessa direção, sem perder de vista a inserção dos discursos nos diversos regimes de verdade forjados a partir de certas relações de poder e saber.

6.3.1 As vozes dos mestres III

“Capoeira é uma arte
Que aprendi sem ter lição...”

Se fosse possível resumir a importância do livro *Agadá*, de Marco Aurélio Luz (2005), eu diria que o seu propósito é fazer um alerta para a necessidade da aceitação do outro, respeitando-o em sua diferença, sem pretender impor os próprios valores, como se estes fossem os corretos, sem procurar reduzir a alteridade à desigualdade. É a tentativa de assunção da alteridade que veremos nesta seção, partindo da importância dos saberes da oralidade ou da cultura escrita revelados nas falas dos mestres entrevistados e que podem assumir efeitos discursivos antagônicos. Mais do que apontar as semelhanças ou diferenças, tenho por objetivo trazer elementos que possam indicar o caminho para compreender o que esses discursos retomam e em que instâncias de saber estão situados. No caso das entrevistas, tratarei dos

⁷⁷ Marco Aurélio Luz referia-se à dizimação de inúmeros povos, durante a invasão europeia, que se iniciou a partir da Península Ibérica.

discursos sobre o “registro”, que aparece em muitas falas. Com o alerta de Gilroy (2001) para que a discussão considere o imbricamento de formas culturais, proponho uma reflexão conjunta a respeito do que os mestres têm a nos dizer.

Nesse momento, vale lembrar o fato de que o domínio da razão, do conhecimento universal tal como foi proposto por Descartes (GROSFÖGEL, 2008) e difundido por meio do colonialismo, acabou gerando uma hierarquia de valores que atribuiu substancial importância ao conhecimento próprio da cultura escrita – tal como foi apresentado na seção anterior. Mestre Cavalo retoma esse discurso a seu modo, ao justificar que

Mestre Cavalo (entrevista em 3 de abril de 2019, em 1h05'40'')

[...] **a questão é o registro...** nós tínhamos registro de capoeiristas... de capoeira... nós tínhamos uma história vasta... (...) todos os arquivos de... de... escravidão no Brasil... ele queimou... porque ele queria apagá... a escravi... a história da escravidão no Brasil... **né...** se perdeu história nisso aí... que é uma coisa eu passá pra ti... **é o telefone sem fio... eu passo pra ti... tu vai passá de outra forma pro outro... tu vai passá de outra forma pro outro... aí o momento que se registra... não se apaga...** a não ser que tu queime... que tu jogue fora... que tu delete... **né... tá registrado... acabô... isso é uma forma de perpetuá e eu acho que é muito eficiente... o boca a boca é... é muito bom... o boca a boca... só que ele vai... ele vai... mudando a forma...** que cada ser... é um ser... individual... ele vai... eu vô trabalhá a mesma capoeira do meu mestre... de forma totalmente diferente da dele... e assim meu aluno possa trabalhá totalmente diferente... e aí vai... **né...** mas o que perpetuô? **aquilo lá ó... a, b e c, d, f, g, h... é isso ali que tem que se mantê... isso não pode se perdê... áhhh... não pode se perdê né...**

Ao estabelecer que “*a questão é o registro*” e se “*tá registrado... acabô*”, ele compreende que o modo de perpetuar e manter a capoeira passa pelo registro escrito. O “*telefone sem fio*” e “*o boca a boca*” não serviriam para esse fim, pois o resultado disso seria que “*ele vai mudando a forma*”. Percebemos aqui não só a valorização da cultura escrita e dos saberes provenientes da cultura dos colonizadores, como também a redução dos modos de transmissão oral do conhecimento a um “*telefone sem fio*” e ao “*boca a boca*”, quase parecendo uma brincadeira infantil ou conversa de vizinhos.

No início da entrevista, mestre Cavalo havia enfatizado a importância do registro escrito para a preservação da cultura da capoeira:

Mestre Cavalo (entrevista em 3 de abril de 2019, em 22'37'')

[...] **quando eu vi o código desportivo... da federação internacional...** eu li de cima... de cabo a rabo... e eu vi que eles conseguiram preservá muito mais a cultura... da capoeira em si... do que a cultura que eu tinha vivenciado... eu aprendi muito mais a cultura... dela... os toques... tem todos os toques ali... eles descrevem os toques... em que momento usa o toque... isso que eu achei legal...

A cultura estática à que ele se refere parece ser da ordem da razão e não precisaria, necessariamente, passar pela experiência. Nos textos do código desportivo da capoeira, a cultura estaria mais preservada; ali ele teria conseguido se apropriar melhor dela do que com a própria vivência. Aqui se evidencia a dualidade cartesiana, a hegemonia da razão com a capacidade de objetificar o corpo, o mundo e as paixões. (TAYLOR, 1997)

Na contramão dessa predominância da razão sobre o corpo, o mestre Esquilo deixa fluir as emoções em seu discurso:

Mestre Esquilo (entrevista em 30 de abril de 2019, em 21'58'')

[...] a pluralidade... conhecimento oral né... **a transmissão do conhecimento através da fala... da música... isso eu acho maravilhoso... eu prefiro que não seja escrito... eu acho que tem muito mais emoção... muito mais sentimento...** quando é transmitido dessa forma né... e é o contrário do que a gente vive hoje... hoje pra nós... no nosso mundo... só vale o que tá escrito né... as nossas leis são escritas... os nossos contratos... são escritos... os nossos pactos... **tudo o que a gente faz... em qualquer lugar... em qualquer negócio... é através de um documento...** através de uma nota... através de um título... né... e a capoeira... **muito pelo contrário... tu te livra de tudo isso... né... (...)** pra se entendê... **pouco se precisa falá... parece que a fala se torna uma linguagem ultrapassada...** né... é o olhar... é a expressão... é o nervosismo... a ansiedade... o medo... a alegria... **tudo tá estampada no corpo...** basta você aprendê a lê os sinais né... e aí acontece aquela magia toda...

Apesar de afirmar que considera maravilhoso o conhecimento transmitido a partir da fala e da música na capoeira, é no corpo e nas emoções que “*acontece aquela magia toda*”. Esquilo, diferente de Cavalo, atesta: “*eu prefiro que não seja escrito*”. Segundo ele, até a fala se torna uma linguagem ultrapassada. O mestre Esquilo sinaliza uma transmissão do conhecimento que acontece também no corpo e nas emoções. Justamente nesse ponto, retomo a fala de mestre Cavalo referente à capoeira e à roda:

Mestre Cavalo (entrevista em 3 de abril de 2019, em 1h14'04'')

[...] quando eu entrei... tinha coisas que me atraíam nela... então... dentro da roda... o que que dá o... o compasso... o que que atrai... **o que que faz... energizá aquele momento...** dá aquela... aquela... aquela visão... aquela vontade... estimula... **a capoeira tem esse diferencial... que é a música né...** é a musicalidade... e é através do quê... da percussão... a percussão na capoeira... a percussão é um dos modos musicais que se perpetuou desde o neandertal... que é o batuque... né... e porque que o batuque é tão... **eu vou entrá numa linha agora... filosofal não sei se interessa... porque que o batuque é tão importante pro ser humano...** porque que ele... ele mexe tanto com o ser humano... porque enquanto no ventre... a criança escuta o quê? tumtum... tumtum... o coração da mãe... então porque que os exércitos usam aquele... tum... tum... tum... tum...tum... tum... eles fazem nada mais que a batida do coração... e o ser humano... ouvindo essa batida... eu acredito que não tem ninguém... que não se estimule com essa batida... né... (...) e a capoeira já tem isso nela... ela já tem incluso isso aí... **então quando tu escuta um berimbau que é um... instrumento de percussão... apesar de tê um... uma aço... o atabaque... o pandeiro... e todos eles são... né... te estimula de qualquer forma... assim que foi como me estimulô... a movimentação ela é (inaudível)... ela é solta... né... ela é bonita de se vê... então é**

outra coisa que chama a atenção... (...) isso que me estimulava... e ainda acaba me estimulando... tirando a capoeira fora... o que sobra é a amizade... são os amigos que eu formei ali... então... a capoeira... e eu posso dizê talvez... ou o esporte... ou sei lá... são... são formas de... de se interagi... entre o ser humano... é... **não sei se tô caindo num lado meio filosofal...** mas é uma forma... porque que a gente vai pra capoeira? ah... tem aquele... aquele e aquele estímulo... mas quanto entraria o que que tu qué? tu qué interagi... tu qué compartilhá alguma coisa... tu qué conhece alguém... tu qué falá...

Agonisticamente, o discurso daquele mesmo mestre que havia defendido o registro escrito para a continuidade da capoeira e valorizado a cultura “no papel”, reaparece e exige outros sentidos, mais ambíguos: ele se deixa levar pela energia da música, do batuque, da movimentação solta que acontece ao ritmo do coração. Não obstante a adesão ao fora-do-registro, ele retorna ao seu posicionamento anterior, numa ressalva: “*não sei se eu tô caindo num lado meio filosofal*”. Usando os termos da capoeira, parece que, nesse caso, foi o corpo quem passou uma “rasteira” na razão. É essa ambiguidade constitutiva que se mantém no discurso, como tenho apontado.

Nessa sequência discursiva que demonstra o vínculo estreito entre o corpo e a oralidade, trago dois novos elementos em acréscimo à cultura oral da capoeira: o espaço das ruas, abordado pelo mestre Rato de Praia, e a ancestralidade – conexão com o passado – retomada pelo mestre Pop.

Mestre Rato de Praia (entrevista em 5 de fevereiro de 2019, em 39’06’)

[...] mas a capoeira não veio... de um... de uma... de uma associação... ou de uma... de uma... como é que eu poderia falá... é de uma federação... de algum... não nasceu disso... **a capoeira nasceu na rua...** a origem da capoeira... vem... e a e a... e o que que divulgou a capoeira... era o conhecimento... das pessoas mais experientes... dos mestres... das pessoas que podiam... que tinham essa... esse conhecimento pra passá... ela não... ela não foi regulamentada... ela ainda não é regulamentada... não existe um método de ensino...

Mestre Pop (entrevista em 7 de maio de 2019, em 57’21’)

[...] você se distancia dessa ancestralidade... né... você... a tua relação ela passa a não ser muito ancestral... e eu acho que... se fala muito da oralidade... da capoeira ser ainda uma cultura de ancestralidade... uma cultura bastante oral... né... mas em algum momento... esse sentido de ancestralidade... ele vai se perdê... ele vai se perdê... esse vínculo... objetivo direto né... até porque... alguns mestres... mais contemporâneo... não tão percebendo isso... já pegou essa manifestação... a capoeira... num outro tempo... né... já bastante distante talvez da sua origem... já nem qué... muitos mestres nem qué fazê vínculo com a origem... nem qué fazê... conexão com o passado... entendeu... não... a capoeira é moderna... a capoeira... esquece o passado... alguns já até dizem isso... então... é... eu percebo... que quanto mais você é... **conecta a ancestralidade... o sentido mais primitivo da capoeira... da sua forma de comunicação...** e ou das suas necessidades... primordiais... você vai ter uma compreensão... da sua missão no presente...

Ao valorizar os saberes dos mestres mais experientes “*que tinham esse conhecimento pra passá*”, o mestre Rato de Praia também retoma as ruas como espaço privilegiado onde essa troca acontecia. O mestre Pop, por sua vez, alerta para os riscos de se perderem os valores repassados por essa ancestralidade, caso a capoeira passe a ser tratada apenas como instituição ou como esporte. Mestre Pop apresenta a ancestralidade como “*o sentido mais primitivo da capoeira*”, e a oralidade como a “*sua forma de comunicação*”. Ambos se deslocam para um certo passado, estabelecendo um vínculo entre a oralidade e a ancestralidade na capoeira que está relacionado, discursivamente, ao universo das ruas, da malandragem e da memória da escravidão.

Na fala dos mestres entrevistados, vamos encontrar vários aspectos da ancestralidade abordados por Abib (2004) e Castro Júnior (2008). Para Abib (2004), a ancestralidade é materializada por meio da memória, da oralidade e da ritualidade. A memória é transmitida às novas gerações e recriada, simbolicamente, a partir das experiências conjuntas que constituem importantes laços entre os participantes. Para Castro Júnior (2008), a força da ancestralidade está na produção dos afetos que potencializam as experiências do corpo, lugar onde estão guardadas as memórias. De um lado, para a capoeira e os capoeiristas, a fala, o corpo, as emoções, as ruas, a roda e os rituais significam manifestações de “[...] múltiplas forças materiais, espirituais, estéticas e políticas [...]” (CASTRO JÚNIOR, 2008, p. 227) capazes de construir “[...] sólidas pontes entre os indivíduos, porque estão alicerçadas numa bagagem cultural comum [...]”. (ABIB, 2004, p. 70) De outro lado, a vinculação do corpo com a oralidade parece servir de justificativa para aqueles que questionam o valor da cultura oral. Lembro que a fala é da ordem do físico (LUZ, 2005) e, segundo a razão universal, isso a coloca mais próxima da vida natural, a *zoé*; portanto traz algo além ou aquém da organização da linguagem, que não encontraria legitimidade por não ser capaz de realizar a passagem para a vida dos homens e da razão – a *bios*. (BUTTURI JUNIOR, 2019).

Diante desse contraste valorativo entre os saberes da cultura escrita, dotado de maior valor segundo os princípios do racionalismo e da cientificidade, e os saberes da cultura oral, o mestre Serpente procura valorizar os saberes da experiência prática dos mestres de capoeira em oposição à exigência do conhecimento acadêmico. A seguir, suas considerações implicam também em questões práticas para os mestres e a capoeira.

Mestre Serpente (entrevista em 19 de maio de 2019, em 32’08’’)

[...] porque nós sabemos que no Brasil... a história dos mestres... era uma história de...

de... falta de conhecimento acadêmico... só... **falta de conhecimento acadêmico...

aquele que é exigido pela sociedade né... mas não é falta de conhecimento...

da capoeira... o conhecimento empírico né... que desde criança que a pessoa tá**

fazendo aquilo ali... e vem lutando por uma causa... por um povo... né... 100 anos... 200 anos não basta? precisa de quantos anos? um milhão de anos? pra dizê que um mestre é o mestre... pra dizê que o mestre... né... está preparado pra ensiná... eu sou fruto disso... hoje eu sou um mestre de capoeira... **já há muitos anos que eu tenho minha formação...** né... eu tô... me formando já na universidade... né... de Educação Física... é... **que eu fui... praticamente obrigado a fazê... né... porque senão... o sistema me tirava do mercado...** olha que absurdo... eu não ia podê mais entrá na escola... eu não podia mais falar de capoeira... **eu não ia ter autoridade pra falar de capoeira... porque eu não ia ser um professor de Educação Física...** pra falá de capoeira... então... eu me submeti...

Mestre Serpente apresenta a capoeira como a luta por uma causa, a luta por um povo. O conhecimento da capoeira é adquirido na prática, ao longo dos anos; no entanto, ele se vê submetido a uma exigência de mercado, a necessidade de formação acadêmica. Quando diz que, praticamente, foi obrigado a fazer Educação Física, pois, segundo as regras do “sistema”, não teria mais autoridade para falar de capoeira, ele deixa claro que seria impossibilitado de dar suas aulas, tendo em vista as novas exigências impostas pelas leis vigentes. Aqui se trata do esporte, materializado na Educação Física, que possibilita ao mestre “ganhar dinheiro”. Sem a formação em Educação Física, seria, portanto, tirado do mercado. O próprio uso da palavra “mercado” já aponta para a inserção da capoeira nessa da lógica de governamentalidade neoliberal. Segundo Candiotto (2011, p. 478), o neoliberalismo enquanto razão de governo, seria capaz de atuar como uma “[...] inovadora tecnologia do eu, regime de saber-poder que atua na constituição do indivíduo”. Esse jogo de saber e poder se apresenta por meio de um contexto que engloba normativas institucionais e discursos de valorização de determinados saberes em detrimento de outros.

Na fala do mestre Serpente, observa-se que a questão não é a recusa ao estudo formal ou acadêmico:

Mestre Serpente (entrevista em 19 de maio de 2019, em 33’06’’)

[...]não... me submeti... porque eu não gosto de aprendê... pelo contrário... eu gosto até demais... eu tô amando... daí depois da Educação Física eu vou fazê outras... outras coisas também... então... eu tô me formando em Educação Física... mas não vou saí de lá... não vou pegá o meu canudo... **que eu chamo de... de... de carta... minha carta de alforria...** tá certo... me desculpa... eu não vou pegá minha carta de alforria... e vou saí dali comemorando e usando não... pelo contrário... **eu vou pegá minha carta de alforria... e vou guardá... na minha mala lá... minha mala de papel velho...** vou colocá lá... **e vou continuá dando minha aula de capoeira... falando da verdade...** de como é que é realmente a vida do capoeirista... como que é a vida dos mestres... como que é essa luta... dessa... dessa... desse povo... tá certo... **falá dos meus ancestrais... continuá falando do que eu já falava... do que meu mestre falou...**

A recusa que o mestre reivindica para si é em relação à exigência do curso de Educação Física para ensinar a capoeira. O diploma, nesse caso, é “a carta de alforria”, mostrando quanto a legitimidade dos saberes está submetida ao predomínio da cultura, que elegeu a razão

universal para basear seus princípios e justificar uma suposta superioridade em relação a outros povos ou raças. *Alforria*, aliás, reverbera, justamente – e novamente –, os sentidos da negritude e da luta, supostamente expulsos na esportivização compulsória.

Quando o mestre Serpente diz ter se submetido à exigência da formação em Educação Física, apesar de valorizar o saber dos mestres decorrente de uma prática e de um saber repassado pela oralidade, será que poderíamos pensar que ele está simplesmente aceitando as regras do jogo estabelecidas pela lógica neoliberal? A resposta a essa questão não me parece simples. Após a conclusão do curso de Educação Física e de guardar a “carta de alforria” na mala de papéis velhos, ele afirma que continuará dando as mesmas aulas de capoeira de antes, “*falando da verdade...*”, de “*como que é essa luta... desse povo...*” “*falá dos meus ancestrais... continuá falando do que eu já falava... do que meu mestre falou...*”. A estratégia de resistência parece estar em uma certa adequação às regras, em movimentos de recusa constantes e diários que procuram escapar dos efeitos de sentido objetificantes. É na resistência que, acredito, esse enunciado materializa uma prática.

Segundo Foucault, as resistências não são um subproduto do poder ou se encontram em posição de exterioridade, mas são “o outro termo nas relações de poder; inscrevem-se nestas relações como o interlocutor irreduzível” (FOUCAULT, 1988, p. 91-92), ou seja, fazem parte do mesmo campo estratégico, do mesmo jogo instituído pelo poder-saber. Nesse sentido, esse modo de agir lembra certas estratégias adotadas no contexto de conflitos e barganhas do tempo da escravidão em que “[...] tanto escravos quanto senhores buscavam ocupar posições de força a partir das quais pudessem ganhar com mais facilidade suas pequenas batalhas”. (REIS; SILVA, 1989, p. 32) Parece que a força da memória que a capoeira traz dos tempos da escravidão, aliada aos laços e afetos que sobrevivem àqueles que os vivenciam, são reatualizados e se manifestam segundo um disfarce, uma certa malícia e ambiguidade sempre presentes no mundo da capoeira.

Nesta seção, a divisão discursiva entre a oralidade e a escrita se propôs a sublinhar dois lugares de fala e não a sobreposição de um saber em detrimento do outro. De certa forma, produz uma certa dobra: as duas primeiras seções – dos enunciados do esporte e dos enunciados da patrimonialização – aproximam-se mais dos princípios da cultura escrita; a última seção, por sua vez – dos enunciados da ancestralidade e da resistência – refere-se, de forma explícita, aos princípios da oralidade. Como afirma o mestre Pop, a oralidade se apresenta como “a forma de comunicação” da ancestralidade, assumindo uma forma de resistência quando procura fazer ouvir outros saberes e outros valores próprios de uma cultura considerada inferior, segundo os princípios do mundo dividido em categorias.

Neste ponto das análises, também é possível marcar outro recorte: nas duas primeiras seções me ocupei dos dispositivos de captura da capoeira e sua ancoragem com a governamentalidade. A partir do próximo capítulo, procuro me debruçar sobre o pressuposto de que a capoeira, utilizando-se de um modo próprio do governo de si, estabelece um jogo que ainda “escapa” ao movimento que procura estabelecer contornos dentro da lógica do governo neoliberal.

6.4 ENUNCIADOS DE ANCESTRALIDADE E RESISTÊNCIA

Na última seção deste capítulo, apresento discursos que aparecem entre enunciados da capoeira como esporte ou como cultura. As reflexões que dão sequência à seção têm por base as construções simbólicas da ancestralidade, conforme surgem na literatura sobre a capoeira e nas falas das entrevistas. Tenho consciência do caráter introdutório dessa discussão devido à amplitude desses saberes, no entanto a proposta é sair um pouco da perspectiva teórica herdada do discurso universalista, resultante da *diferença colonial* (MIGNOLO, 2005). Como nos alertou Gilroy (2001), veremos que não é possível separar formas culturais, antes é preciso compreender seu complexo entrelaçamento. Cada mestre tem seu lugar de fala e suas influências culturais, e a capoeira é o elo que, por fim, une todos.

Apesar de já mencionadas no decorrer das análises, ancestralidade e resistência encerram em si inúmeros aspectos da capoeira e a acompanham em toda a sua trajetória. Na seção anterior, abordei o tema da transmissão dos saberes por meio da cultura oral que, com a memória e a ritualidade, fazem parte da tríade representativa da ancestralidade proposta por Abib (2004) e que tem na figura do mestre de capoeira, enquanto líder de um grupo, seu enunciator privilegiado.

Para ampliar a compreensão dos discursos da ancestralidade, articulo os elementos da oralidade, da memória e da ritualidade (ABIB, 2004) com a proposição de Castro Júnior (2008, p. 227) para quem “A força da ancestralidade está na produção dos afetos que potencializa as experiências sutis do corpo [...]”. Nesse sentido, vamos observar os discursos sobre a roda de capoeira, seus rituais, a malícia e a memória como diálogos produzidos por meio do corpo. Embora esses temas sejam abordados de maneira tangencial, sua inclusão é fundamental para a compreensão da prática da capoeira a partir da diferença simbólica do que denominei “cultura negra” acerca da concepção de ancestralidade e da resistência. Acompanhando essa reflexão, os estudos de Muniz Sodré sobre a cultura brasileira, com especial atenção à cultura negra, são de grande valia.

Para compreender a ancestralidade e a resistência na capoeira, é preciso direcionar o olhar para o mundo dos valores dos diversos povos negros recriados no Brasil e herdados da religiosidade das várias etnias da diáspora negra. Esse entendimento não significa a vinculação direta e imediata das atuais práticas da capoeira com as religiões de origem afro-brasileira. Entretanto é necessário salientar que foi por meio da religiosidade que os negros no Brasil conseguiram reelaborar suas tradições e seus vínculos com a África, o que trouxe reflexos também para a capoeira. Sodré (2005) irá chamar de *reposição brasileira* as adaptações no Brasil da cosmogonia e dos rituais africanos, em função das relações entre negros e brancos. Mesmo sofrendo modificações, quando comparadas às que existiam na África, mantiveram-se intactas em suas formas essenciais:

A reposição cultural negra manteve intatas *formas essenciais* de diferença simbólica – exemplos: a iniciação, o culto aos mortos etc. – capazes de acomodar tanto conteúdos de ordem tradicional africana (orixás, ancestrais ilustres – eguns –, narrativas míticas, danças etc.) como aqueles reelaborados ou amalgamados em território brasileiro. A expansão dos cultos ditos “afro-brasileiros” em todo o território nacional (apesar da diversidade dos ritos ou das práticas litúrgicas) deve-se à persistência das formas essenciais em polos de irradiação, que são as comunidades-terreiros (egbé). (SODRÉ, 2005, p. 100)

Um dos três pontos levantados pelo autor para a verificação da originalidade da reposição é, justamente, a manutenção das formas essenciais da diferença simbólica. Os outros pontos são igualmente importantes para esta pesquisa, porque permitem a compreensão do aspecto da resistência negra. O primeiro diz respeito à condição dos negros – de população dominada e exilada –, que precisou conviver com as exigências e a necessidade de obediência ao poder constituído. Exigia-se que os negros seguissem modelos de integração à sociedade, baseados na religião católica; nesse sentido, “[...] a originalidade negra consiste em ter vivido uma estrutura dupla, em ter jogado com as ambiguidades do poder e, assim, podido implantar instituições paralelas”. (SODRÉ, 2005, p. 99) O segundo ponto diz respeito à ordem simbólica negra que, ao manter as formas essenciais da diferença simbólica, desenvolveu-se no Brasil em um *continuum* africano. No entanto, isso aconteceu de forma dissimétrica em relação à ordem africana e, além disso, marcou também sua diferença em relação ao movimento histórico e cultural das classes dominantes brasileiras. Caso o desenvolvimento tivesse sido simétrico em relação à cultura africana, esse *continuum* seria apenas da ordem mística ou da religião. Tendo, porém, gerado uma descontinuidade cultural, não só em relação à África como também em relação ao Brasil, provocou uma atitude de “[...] resistência à ideologia europeia e de preservação da identidade étnica [...]” (SODRÉ, 2005, p. 99).

Antes de considerar a questão da resistência, busco elaborar a preservação e os deslocamentos das identidades a partir do viés da valorização da ancestralidade. Se, na seção anterior, abordei a oralidade – um dos elementos do tripé da ancestralidade (ABIB, 2004) –, neste, quero ressaltar a memória e a ritualidade como causa e efeito de um afeto, em sua manifestação no corpo e no momento da roda. Como forma reduzida de representação do mundo, a roda de capoeira é o lugar em que acontece a “[...] dramatização temporal-espacial na cultura negra, o ritmo do universo, o ciclo vital, o ciclo dos nascimentos, morte, renascimentos, a passagem do dia e das noites [...]” (LUZ, 2017, p. 425). Nesse recorte de tempo e espaço, realizam-se os rituais e recriações simbólicas que permitem a retomada das memórias de uma bagagem cultural comum e proporcionam a criação de sólidas pontes entre os indivíduos que deles participam (ABIB, 2004). É na roda de capoeira que os vínculos são forjados na experiência do corpo. Afinal, o diálogo acontece por meio dos gestos que transmitem emoções, intenções e saberes durante o jogo – a força da ancestralidade como produção de afetos (CASTRO JÚNIOR, 2008). Esse aspecto é relevante para que se compreenda a forte ligação estabelecida entre os capoeiristas como parte de uma comunidade maior, ainda que cada um traga diferentes experiências de vida e visões de mundo, assim como diferentes expectativas em relação à capoeira. A motivação que o mestre Cavallo manifesta parece se referir a esse encontro: “[...] *porque que a gente vai pra capoeira? ah... tem aquele... aquele e aquele estímulo... mas quanto entraria o que que tu qué? tu qué interagi... tu qué compartilha alguma coisa... tu qué conhece alguém... tu qué falou...*”. Esse é encontro da ordem de um afecto que extrapola o sentimento por meio da força da arte.

Podemos perguntar: como são possíveis esses discursos que atribuem às experiências do corpo a capacidade de transmissão de memórias e saberes? Júlio César de Tavares (2012), em seu livro *Dança de Guerra*, assinala a condição dos escravos como peças, corpos capazes de trabalho, cujo tempo de vida era igual ao seu tempo de trabalho. Tavares (2012, p. 108,109) sustenta que “[...] a fala e a língua são os primeiros lugares ocupados pela lógica colonialista. Entretanto, o peso do *logos* aristotélico reduziu toda a preocupação colonial à dimensão da comunicação verbal”. Ora, na dicotomia do trabalho braçal *versus* trabalho intelectual, a valorização do último, herança da mentalidade colonizadora, abriu espaço para um certo afrouxamento no controle sobre os corpos, no que diz respeito à possibilidade de comunicação.

A separação dos negros concidadãos, deixando apenas escravos de diferentes etnias para coabitar numa mesma senzala, visava dificultar a possibilidade de rebeliões. Essa estratégia, pautada na preocupação com a língua comum, permitiu o surgimento de um espaço inofensivo, segundo a perspectiva branca, onde “[...] os negros reviviam clandestinamente os

ritos, cultuavam deuses e retomavam a linha do relacionamento comunitário. Já se evidencia aí a estratégia africana de jogar com as ambiguidades do sistema, de agir nos interstícios da coerência ideológica”. (SODRÉ, 2005, p. 93) Na comunicação intermediada pelo corpo, vemos surgir uma alternativa sutil à interdição da fala. Essa estratégia de jogar com as ambiguidades pode ser vista, em inúmeros momentos na capoeira, como um princípio caro aos valores da ancestralidade que é a comunidade.

Dos princípios da ancestralidade na cultura negra, passamos pela valorização do corpo como lugar e meio de transmissão de saberes e chegamos ao jogo das ambiguidades. A seguir, vamos tratar da importância da ambiguidade como estratégia de resistência e de luta, bem como de sua manifestação na malícia e na malandragem da capoeira. Tal como propus na seção *Ocupando-se de si e dos outros: diálogo atravessado pelo corpo*, a malícia materializa-se pelo corpo no jogo de capoeira, pelo seu papel na transmissão dos saberes que prescindem da comunicação oral. Por sua vez, a malandragem parece ter a ambiguidade como seu discurso fundante. De um lado, a malandragem é associada ao sujeito bem-humorado, símbolo da brasilidade na versão Zé Carioca (SCHWARCZ, 1995); de outro, é associada à vadiagem, à época das maltas da capoeira, ao discurso policial. Para compreender melhor esse jogo de ambiguidades, que está presente tanto na malícia como na malandragem, buscamos Sodré (2005) para fundamentar as noções de *aparência*, *segredo* e *luta*, de acordo com a cultura negra.

A capoeira vincula-se à produção discursiva da história de um povo que viveu a diáspora negra. As noções de *aparência*, *segredo* e *luta* são pertinentes para apreender um pouco melhor a influência da diáspora e para analisar as entrevistas com os mestres, que têm como eixo os enunciados da ancestralidade e da resistência.

O sentido de *aparência* será atribuído a partir de uma concepção do seu relacionamento com o real. O autor afirma que a cultura negra é uma cultura das aparências, enquanto o Ocidente é regido pelo princípio da verdade universal. O termo acabou adquirindo sentido pejorativo, sinônimo de superficialidade e de trivialidade, a partir de ideias, tais como, o antagonismo entre verdade e ilusão, e a concepção filosófica da Metafísica, que opôs a *aparência* à *realidade* e ao *Ser*. Porém Sodré (2005) vai buscar outra concepção para a palavra em Heidegger. Nesta pesquisa, interessa a abordagem da aparência segundo essa outra perspectiva de relacionamento com o real, que permite

[...] apreender tão somente instantes de funcionamento dos grupos, o que se mostra ou aparece no jogo concreto das diferenças. Não das oposições binárias e disjuntivas dos signos, mas de diferenças que também se atraem, de modulações, como na música, em que os signos são diferentes, mas não necessariamente contraditórios. (SODRÉ, 2005, p. 102)

Se podemos dizer com Sodré que estamos falando de uma outra perspectiva de cultura, também podemos observar que a capoeira é, sobretudo, um jogo entre o esconder e o mostrar. A malícia e a malandragem são apenas facetas de um modo de compreender e de estar no mundo, relacionadas à história dos negros, que precisaram criar mecanismos de sobrevivência diante das situações adversas às quais foram submetidas.

Segredo e luta, por sua vez, são dimensões da cultura das aparências. Segredo e mistério são traduções possíveis para a palavra nagô *auô*; porém aqui o termo ‘segredo’ é preferível, considerando que é mais amplo que mistério e significa ‘separar, colocar à parte’. A separação como ato inaugural do segredo é fundadora de uma hierarquia que divide aquele que sabe, daquele que não sabe. No segredo, a constituição do outro se dá pela via da negação e gera uma tensão que busca sua descarga por meio da revelação do conteúdo subtraído.

Na cultura negra, o *auô* é institucionalizado e estrutura as relações no interior do grupo; é constituído por um conjunto de atos ritualísticos que são transmitidos, gradualmente, ao longo do tempo. Enquanto a atitude ocidental busca desvendar o segredo com a manifestação da verdade, na cultura negra, a força do segredo reside, justamente, na manutenção do mistério:

O segredo não existe para, depois da revelação, reduzir-se a um conteúdo (linguístico) de informação. O segredo é uma dinâmica de comunicação, de redistribuição do axé, de existência e vigor das regras do jogo cósmico. Elas circulam como tal, como *auô*, sem serem “reveladas”, porque dispensam a hipótese de que a Verdade existe e de que deve ser trazida à luz. (SODRÉ, 2005, p. 107)

É preciso chamar a atenção para um outro lugar de sujeito, por meio do qual se observa e se relaciona com o segredo para a potência dos efeitos de sua existência. Essa condição dispensa o ato de ficar à espreita e a necessidade de revelação da “verdade”.

Por fim, a luta se apresenta como a outra dimensão da cultura das aparências. Para ilustrar que a luta, como valor para o universo da ancestralidade, já aparece no mito nagô de separação entre o *aiê* (o mundo terreno) e o *orum* (o mundo espiritual), Sodré (2005) traz duas histórias da tradição oral que contam como ocorreu essa divisão⁷⁸. O elemento comum a ambas as histórias é que há uma provocação ou desafio e também há uma reação: a separação entre o

⁷⁸ Conta-se, na primeira história, que um homem tocou o *orum* com as mãos sujas, provocando a ira de Olorum. Este, em consequência, com um sopro criou a atmosfera e separou *aiê* e *orum*. A segunda história trata da proibição de Orixalá à determinada criança, para que ela não ultrapassasse os limites do *aiê*. Um dia, apesar dos cuidados do pai, a criança ultrapassou os limites, desafiando o poder de Orixalá e desrespeitando a todos os que encontrava pelo caminho. Ao chegar ao conhecimento de Orixalá, ele ficou irritado e lançou seu cajado, que se cravou no *aiê*, separando-o para sempre do *orum*. (SODRÉ, 2005)

aiê e o *orum*. Esse embate agonístico é fundamental para o encadeamento do ciclo da vida e está presente em todas as relações estabelecidas na comunidade negra:

Na relação dos homens com os orixás, destes entre si, dos animais com os homens, do princípio masculino com o feminino, há sempre a dimensão de *luta* (ijá, em nagô). Na verdade, as coisas só existem por meio da luta que se pode travar contra elas (Exu, orixá responsável pelo dinamismo das coisas, é também chamado de Pai da Luta). [...] A luta é o movimento agonístico, o “duelo” suscitado por uma provocação ou um desafio. [...] A luta é o que dá fim à imobilidade: todos (orixás, humanos, ancestrais, animais, minerais) são obrigados a responder imediatamente, concretamente, ritualisticamente, às provocações, aos desafios, e assim dar continuidade da existência. (SODRÉ, 2005, p. 108)

A luta seria, dessa forma, um movimento de criação e de mobilização da existência. Ao responder a uma provocação, a luta põe fim a uma imobilidade. Aqui podemos perceber que até o jogo considerado mais lúdico na capoeira é da ordem da luta: mesmo tendo por objetivo o divertimento, há uma tensão, um diálogo-provocação que requer uma resposta. Também parece ficar mais compreensível a manifestação da capoeira na roda de rua, quando a capacidade de luta pode ser posta à prova: “Às vezes, apenas uma prova de destreza e malícia, outras vezes, jogo mais duro, de corpos que se estranham”. (SODRÉ, 2008, p.38)

Na abordagem apresentada até aqui, os sentidos atribuídos às noções de *aparência*, *segredo* e *luta* são a potência do movimento de resistência. A aparência se manifesta para causar interesse, atrair. Consegue realizar esse intento em parceria com o segredo. O objetivo não é o engano ou a omissão da verdade, mas uma maneira diferente de desempenhar um papel no mundo. A malícia e a malandragem na capoeira atuam por meio da aparência e trazem em si os segredos e mistérios que podem ou não ser revelados. São estratégias para o momento da luta. Armas postas em jogo, como força e resposta no combate que mobiliza a existência e se apresenta como resistência. Tavares (2012) apresenta a capoeira como a “fantástica arte da dissimulação”, evidenciando a resistência a um poder que não é monolítico, mas é possível “[...] rebelar-se da maneira mais sedutora possível”. (TAVARES, 2012, p. 129)

É esse certo modo de viver reatualizado pelos valores herdados da cultura negra que serve como pano de fundo para a prática da capoeira. Se as duas primeiras seções da fase de análises das entrevistas foram pautadas nos dispositivos de captura da capoeira, as duas últimas introduzem uma nova perspectiva que tem por objetivo trazer elementos que auxiliem na compreensão da agonística proposta já no subtítulo da pesquisa: *entre o cuidado de si* e os *discursos do esporte*. Para a retomada do cuidado de si – *epiméleia heautoû* – ressalto a importância de considerar os mestres enquanto tradutores dos discursos da ancestralidade e da

resistência, bem como guias dessa relação que se dá como atitude geral consigo mesmo, com os outros e com o mundo. Por isso os mestres têm muito a nos dizer.

6.4.1 As vozes dos mestres IV

A exposição teórica até aqui é um convite para, por um momento, deixar em segundo plano toda a perspectiva dos valores eurocêntricos, prevalentes na educação formal e aos quais estamos familiarizados, para seguir a análise da perspectiva da cultura negra. No entanto, estão sempre em jogo os diversos discursos constitutivos da razão universalista, seja por meio de um imbricamento de ambas as perspectivas, seja por uma ausência das referências negras.

A referência explícita da ancestralidade na capoeira se faz presente na fala dos mestres Pop, Serpente e Esquilo. Por outro lado, tanto o mestre Cavalo, como o mestre Rato de Praia não abordam essa questão e, inclusive, nota-se outra ausência: a relação da capoeira com os negros e com a época da escravidão. Convém lembrar que realizei entrevistas abertas, sem questões pré-formuladas. Para auxiliar na compreensão da postura adotada pelos mestres, assinalo também para situações de fala específicas durante a minha intervenção como pesquisadora, no que diz respeito à ancestralidade e à cultura negra. Durante as entrevistas, não abordei o termo ancestralidade com nenhum dos mestres, e o assunto, quando apareceu, foi iniciativa deles. Por outro lado, nas entrevistas com os mestres Rato de Praia e Cavalo, introduzi o assunto da cultura negra por meio de comentário ou questionamento, tendo em vista que ambos não haviam feito menção específica ao vínculo da capoeira com a história dos negros no Brasil. Início as análises com as falas dos mestres que trazem à tona a questão da ancestralidade para, em seguida, interrogar sobre a sua ausência.

No capítulo *Enunciados da cultura oral e da cultura escrita*, já aparecem menções à ancestralidade na fala do mestre Pop e do mestre Serpente, quando eles contrapõem a ancestralidade ao esporte e às exigências do CREF para o ensino da capoeira. No excerto a seguir, mestre Serpente trata do respeito aos ancestrais que se evidencia no momento da roda de capoeira:

Mestre Serpente (entrevista em 19 de maio de 2019, em 42'46'')

[...] nesta roda... ele vai ter que mostrar o que aprendeu... neste período... em um determinado período... e a partir dali... ele vai ganhando o respeito das pessoas... como ele joga... como ele trata as pessoas... **porque ali... é o momento de jogo... mas também de luta...** né... pode também sê de briga... então... esse poder... de tê essa consciência... esse poder de entendê que o outro não é o inimigo né... é apenas uma pessoa que vai tá ali como referência... pra que você mostre quem você é... o que que você é capaz... o que você já aprendeu... e isso **entra toda a questão da ritualidade...**

entra toda a questão da religião... que entra a questão religiosa... né... nós trabalhamos... **nós vimos... da matriz africana... né... e nós temos o atabaque... nós temos a música... nós temos nosso ritual... ao baixar... nós chamamos de abaixar... ao pé do berimbau... para... a partir dali... ser iniciado nesse novo mundo que é a roda de capoeira... aonde o capoeirista dá a volta ao mundo... que é a nossa roda de capoeira... né... e que ele respeita... os mais velhos... que ele respeita os ancestrais... ele respeita que tem um tempo maior de... né... e nesse jogo... dá pra vê... perfeitamente... as suas características... a sua intenção... a sua ideia... o que você é capaz e como você tá crescendo... com relação... tanto aos movimentos de capoeira e com relação a sua visão de mundo...**

Mestre Pop, num trecho imediatamente anterior à referência que ele faz da oralidade como princípio fundamental da ancestralidade, procura explicar o que ele entende pela figura do mestre de capoeira e de qual seria sua “missão”:

Mestre Pop (entrevista em 7 de maio de 2019, em 56’31’)

[...] você não é mestre de um grupo... **você é mestre de uma arte... de um conhecimento... de uma manifestação... mas que aquela manifestação... ela é carregada de outros sentidos... inclusive do sentido da espiritualidade... da musicalidade... da história...** e você tem que tê uma percepção... tem que tê não... pra você sê reconhecido né... mínimo... dessas... dessas... particularidades... mas acima de tudo... da... da condição humana... né... o mestre ele tem que compreender a humanidade... dele e de outros... a partir dessa manifestação... e quando você trata a capoeira meramente como uma instituição... a capoeira dentro de uma instituição... ou a capoeira meramente como uma coisa esportiva... é... você se distancia dessa ancestralidade...

Nesses dois excertos, identificam-se alguns elementos que ajudam a construir o princípio da ancestralidade que aparece reatualizado nas práticas da capoeira, em especial, nas rodas. A entrada no mundo da capoeira se dá por meio do ritual “[...] *nós temos nosso ritual... ao baixar... nós chamamos de abaixar... ao pé do berimbau... para... a partir dali... ser iniciado nesse novo mundo que é a roda de capoeira...*”, e esse novo mundo evoca uma memória que “[...] *é carregada de outros sentidos... inclusive do sentido da espiritualidade... da musicalidade... da história...*” O ritual, nesse caso, retoma o elo com a história e a ancestralidade: a roda de capoeira como o lugar da presença da oralidade (o canto), do rito e da memória (ABIB, 2004).

Na fala do mestre Serpente, outro aspecto que chama a atenção diz respeito a uma certa compreensão de como se portar no aprendizado na capoeira: “*ele vai ter que mostrar o que aprendeu... [...] ele vai ganhando o respeito das pessoas... como ele joga... como ele trata as pessoas...*” E ainda quanto às atitudes que o capoeirista demonstra na roda “*dá pra ver... perfeitamente... as suas características... a sua intenção... a sua ideia... [...] tanto aos movimentos de capoeira e com relação a sua visão de mundo*”. As atitudes do capoeirista são compreendidas como indicativas de um modo de ser que extrapola o momento da roda. Diante

disso, nessa perspectiva, é possível estabelecer uma certa semelhança entre essa visão da capoeira e a noção foucaultiana da *epiméleia heautoû*, como ações e práticas de si que visam à modificação de si mesmo. Como um exercício de si, o mestre Pop, por sua vez, indica as características que um mestre dessa manifestação “carregada de outros sentidos” deve ter: “*you have to have a perception... [...] but above all... of... of the human condition... né... the master has to understand humanity... of himself and of others...*”. Segundo Pop, a capoeira como esporte ou instituição não dá conta desse papel.

Na esteira do que traz Pop, a fala do mestre Esquilo reforça o discurso sobre a importância dos mestres como os principais guardiões e os responsáveis por criar as condições para a reatualização de valores e saberes da ancestralidade:

Mestre Esquilo (entrevista em 30 de abril de 2019, em 5’58’)

[...] então... é... tivemos que nos entregar né... à capoeira... e... se tornar um mestre de capoeira... essa... é uma parte... difícil... porque... quem conhece o meu mestre... sabe o quanto ele é... exigente... a respeito de... coisas específicas dentro da capoeira... né... coisas que ele não abre mão... coisas... que dizem respeito a valores né... dentro da capoeira...

Mestre Esquilo (entrevista em 30 de abril de 2019, em 13’58’)

[...] essa questão toda da ancestralidade... dos cultos africanos... sempre colocaram... o chefe... o pai... né... uma hierarquia... em que... você busca o mais velho pra... pra te o aconselhamento... pra tê... autorização pras experiências... eu achei que... sempre achei que isso nunca foi ruim... você tê uma referência... né...

Além de vincular a ancestralidade aos rituais religiosos de matriz africana e a um certo princípio hierárquico, de modo semelhante ao que o mestre Serpente fala quando aborda o “*respeito aos mais velhos*”, Esquilo também sinaliza valores que devem ser respeitados, bem como a dificuldade e a responsabilidade de se tornar um mestre de capoeira.

No sentido de ter um perfil ou característica necessária a um mestre de capoeira, o mestre Rato de Praia apresenta o seu entendimento sobre quem pode ser um mestre de capoeira:

Mestre Rato de Praia (entrevista em 5 de fevereiro de 2019, minuto 33’38)

[...] o meu conceito de mestre ele é muito além do que... da sala de aula... do ensiná a chutá... do ensiná a tocá... éhhh... eu acho que uma pessoa só poderia ser mestre quando ele consegue passar muito além do que... muito além... da movimentação de capoeira pro aluno... então... eu respeito muito os meus mestres... éhhh... dessa forma... que ele não é uma pessoa que... tá aqui... que ele é meu mestre porque ele me ensina a chutá... porque ele me ensina a cantá... porque ele me contou uma história da capoeira... **ele é o meu mestre porque ele consegue me passá... éhhh... muito mais do que eu aprendo dentro da roda de capoeira... né... com movimentação ou com o toque... com o canto... com uma coisa assim... então... eu acho que um mestre só... só poderia ser mestre... só deveria ser mestre quando ele tem... algo muito além pra passá... pra vida... pra me ensiná na vida... então... e eu respeito muito meus mestres dessa forma... como uma pessoa... como um mestre... não como meu mestre de capoeira... ele é o meu mestre...**

O mestre deve ensinar para a vida, para além do que acontece na roda. Ele não é só o mestre de capoeira, mas “*ele é o meu mestre*”, a figura que orienta. Por sua vez, o mestre Cavalo fala sobre uma mudança de perspectiva em relação ao seu mestre:

Mestre Cavalo (entrevista em 3 de abril de 2019, em 45’37’’)

o meu mestre... eu sempre tive ele em alto escalão... assim com... notei desde o início... o amplo conhecimento que ele tinha... né... prá mim a minha visão... mesmo sendo adulto... ainda sendo... vi... eu visualizava sendo mestre... poderia dizê assim... um super-herói... poxa... aquela é a graduação... ele detém o conhecimento... é o detentor do conhecimento... uma visão leiga... né... de quem tava começando... e que achava que ele... detinha todo o conhecimento... era intransponível... imbatível né... uma questão até infantil mas que todo mundo pode vi a tê... ou que muitos adultos tem quando vê um faixa-preta do jiu-jitsu... um mestre de capoeira... e aí por diante... em outras artes marciais... depois que eu adentrei à capoeira... na realidade conhecendo meu mestre... eu respeitei mais... do que aquela visão que eu tinha... por conhecê ele como pessoa... e não como mestre de capoeira... ah... o título dele... engrandecia ele na minha visão mais era... também uma... um det... não seria um detalhe mais... eu admirei mais o Valter... do que o Serpente...

Se, no início, ele tinha uma visão idealizada do mestre como “*um super-herói*”, “*detentor do conhecimento*”, depois de conhecer melhor a capoeira e o mestre, ele diz que o título de mestre “*engrandecia ele*” mas “*eu admirei mais o Valter... do que o Serpente...*”. A visão do mestre que repassa valores – aconselha, que deve ser capaz de ensinar para a vida e que pode ser admirado além do título que carrega – pode ser lida como um aspecto do cuidado de si na capoeira, na medida em que se volta à transformação de si para a transformação do outro (um cuidado de si socrático, poderíamos pensar). Além de repassar um saber, o mestre é o orientador e aconselhador do grupo. Para reforçar essa ideia, mestre Serpente fala a respeito da relação que tinha com o mestre que o formou:

Mestre Serpente (entrevista em 19 de maio de 2019, em 7’02’’)

[...] isso é uma das coisas mais importante que eu considero... **no mundo da capoeira... né... quando se tem uma pessoa preocupado com os outros... pra começá... né... em especial meu mestre... ele tinha uma preocupação com aquela comunidade... não só com aquela... porque isso foi estendido... ao longo dos anos... nós enquanto alunos... nós estendemos... essa ideia... essa proposta... essa preocupação... então na verdade... nós tínhamos uma causa... [...]** uma pessoa que toda a comunidade reconhecia ele... **como um representante... daquela comunidade... [...]** e a capoeira... não era só para os capoeiristas... era pra comunidade... porque as pessoas... naquele dia... nós nos encontrávamos nos sábados... para treinar... pra desenvolver os movimentos... é... os os mestres se encontrarem... pra tá conversando... como foi o seu dia a dia... como é sua família... o que que... o que que tá acontecendo com a sua família... **ali conversava de tudo... não só de capoeira... aí o mestre dava conselho... o mestre mostrava caminhos... pelo fato da gente sê mais jovem... então o mestre pela experiência dele... pela preocupação social que tinha...**

Como se confirma, é no convívio e no grupo que acontece a possibilidade de troca dos saberes, é a relação com o outro que possibilita a prática de uma conversão do olhar para si mesmo, para o outro e para o mundo. A verdade do mestre é essa, de um trabalho e de uma produção de si mesmo pela fala, pela música e pelo corpo.

Cabe ainda marcar a diferença observada na fala dos mestres no que diz respeito à vinculação dos discursos a uma certa “cultura negra”: a ausência dessa referência nas falas do mestre Cavalo e do mestre Rato de Praia. O que motiva a ausência de uma referência explícita aos discursos raciais e à escravidão, tendo em vista que as próprias músicas de capoeira sublinham e retomam essa história? Na tentativa de responder a essa questão, corre-se o risco de cair na interpretação pura e simples. Por esse motivo, pode-se tomar uma direção possível para a compreensão dessa ausência a partir dos estudos decoloniais. O que parece estar em jogo é a dificuldade de compreensão da diferença, do outro e da história marcada pelos discursos de um país mestiço. Além disso, leva-se em conta uma certa hierarquização dos saberes em que prevalece a cultura escrita como valor de verdade.

Como já apresentei nos *Enunciados da ancestralidade e resistência*, a diferença colonial, que marca o imaginário do mundo moderno, deu-se a partir de uma articulação de forças que manteve ativas certas memórias na história, enquanto suprimiu outras, criando uma dupla consciência (MIGNOLO, 2005). De acordo com o autor, a noção de dupla consciência, conceito introduzido por Du Bois, é a manifestação das subjetividades forjadas pela diferença colonial, segundo a qual “A consciência crioula negra, contrária à consciência crioula branca (anglo-saxã ou ibérica), não era a consciência herdeira dos colonizadores e emigrados, e sim a herdeira da escravidão.” (MIGNOLO, 2005, p.43)

Antes de dar continuidade às análises, quero recuperar o meu engano ao relatar os primeiros contatos com a capoeira e o motivo pelo qual não iniciei a prática da capoeira em São Leopoldo. Ora, durante muito tempo, quis acreditar que o motivo era a incompatibilidade de horários. Somente no decorrer dessa pesquisa, percebi que os motivos haviam sido outros e estavam relacionados a um juízo prévio diante da diferença das pessoas, da cultura e dos espaços aos quais eu estava acostumada. E por que eu quis acreditar que o motivo tinha sido outro? Talvez porque seja mais fácil não pensar na diferença e olhar para o outro a partir de si mesmo, elaborando juízos segundo os próprios valores. Com essa retomada, quero especificar dois pontos: em primeiro lugar, se aceito a perspectiva de uma dupla consciência, preciso me reconhecer nessa subjetividade herdada dos colonizadores; em segundo lugar, proponho um estranhamento a todas as verdades construídas a partir dos discursos que nos precedem e que parecem tão pertinentes e familiares, para dar espaço a outros modos de compreender o mundo.

É um convite para treinar a escuta e olhar para a diferença sem ceder ao impulso da imposição dos próprios valores. Segundo Luz (2017), essa forma de lidar com a alteridade, valorizando a diferença, realça a própria identidade e destaca a pertinência grupal. Nesse caso, em lugar de dividir, a diferença e o outro agregam novos valores.

No embate discursivo que aparece nas entrevistas, tratar de cultura negra ou da capoeira e seu vínculo com os povos escravizados não é um modo universal, como se suporia. Leio o apagamento das diferenças – e da ancestralidade – como uma das maneiras de não ter que colocar a alteridade em questão e, nesse sentido, a imagem do Brasil como um país autenticamente mestiço, “[...] de uma civilização simbiótica – que congregava de forma sincrética e feliz negros, índios e brancos – e pioneira em função da **ausência de segregação** e de uma **miscigenação extremada e singular**” (SCHWARCZ, 1995, grifos meus), sempre serviu bem a esse propósito. Esse discurso pautado na homogeneização da cultura é, no entanto, tão disseminado que, muitas vezes, é aceito e repetido sem maiores questionamentos. O mestre Cavalo traz essas referências quando procura compreender a capoeira como cultura:

Mestre Cavalo (entrevista em 03 de abril de 2019, em 1h10’48’’)

[...] é uma cultura... bem brasileira... até por essa miscigenação né... então quando a gente fala em capoeira... nós tamos falando do Brasil... não tem como falá... **é a cultura brasileira...** ela é... digamos assim... **o espelho... do que seria... o brasileiro e sua origem... né... essa miscigenação mesmo... essa miscigenação europeia... afrodescendente e local... nativa que é indígena né...** então é isso aí... são... é o que nós somos... capoeira pode se dizê... é o que o brasileiro é... eu acho que espelha muito bem isso... essa frase assim... que eu tô colocando aqui... quer conhecê um brasileiro? conhece um capoeirista talvez... porque... **ou tu conhece a cultura da capoeira... vai conhecê a origem do Brasil...** tu vai conhece a origem do samba... nasceu ali... vai... de diversas culturas... a... o linguajar... indígena que nós temos muito né... o linguajar indígena... que nós temos propriamente o português de Portugal... nós temos o linguajar indígena mesclado muito com o nosso português... né... nós tem a cultura... é também... religiosa... né... da... de Portugal... que é o cristianismo... mesclado com as religiões afrodescendentes... então... eu acho **que se resume bem o que que é o brasileiro... sabendo o que que é capoeirista...** é o brasileiro...

Aqui também surge uma questão curiosa: se somos o resultado de uma miscigenação, por que a dificuldade de retomarmos os temas da cultura negra e da escravidão em sua relação com a capoeira? Parece fazer sentido a perspectiva da dupla consciência de DuBois, para situar um certo lugar de fala a partir das experiências pessoais e de uma herança cultural que não é a mesma. Não se trata de estabelecer oposições ou dualidades, mas, antes, de compreender quais são os jogos discursivos em questão na fala de cada mestre sobre a capoeira.

Os discursos dos mestres poderiam reverberar parte de uma compreensão de mundo que compartilharia o imaginário da herança colonial. Entende-se que tanto o mestre Cavalo como o mestre Rato de Praia são naturais de Blumenau, e as referências à colonização alemã e

à italiana fazem parte do discurso de identidade da cidade. Essa capoeira, que vem de outro lugar, traz consigo a herança da história de um outro radical – aquele que não é o mesmo que habita os discursos de identidade das cidades do Sul do país, que são brancas, europeias, “civilizadas” e baseadas na cultura escrita.

No entanto, aí aparece outra questão que dificulta a circunscrição à topologia do Sul: o que diferencia a fala do mestre Esquilo? Ele não é de Blumenau, mas é natural de Presidente Getúlio, uma cidade com a mesma configuração identitária – e, ainda assim, parte da assunção da identidade e da ancestralidade. Um indicativo possível aparece em sua entrevista:

Mestre Esquilo (entrevista em 30 de abril de 2019, em 25’30’)

[...] ou na capoeira em si... quando acontecem as coisas... você também vê seu mestre do seu lado... te protegendo... te orientando... né... dando o melhor dele pra ti... **né e isso é uma relação muito forte que você acaba criando... na figura do mestre né... eu podia dizê... ah... eu pago pra tê aula e faço e... tá tudo certo... mas não é assim... a capoeira te exige muito mais...** o só pagar e recebê é pouco pra capoeira... né... eu... eu que pratico... é... há três anos e meio também... **religião de matriz africana... é... vejo o quanto... existe o sentimento de comprometimento com aquilo que você tá fazendo...** você respira aquilo lá... aquilo lá é... isso tá na frente... das outras coisas...

Esquilo estabelece um vínculo recente com a religião de matriz africana, o que o coloca em contato com outra visão de mundo, que se deixa ver pela própria observação de “*eu podia dizê... ah... eu pago pra tê aula e faço e... tá tudo certo... mas não é assim... a capoeira te exige muito mais...*”. Assim o convívio que ele estabelece com outra cultura amplia a sua leitura sobre a capoeira. No entanto, esse mesmo olhar capaz de observar as diferenças, permanece marcado pela consciência herdada dos colonizadores, como se verifica a seguir.

Mestre Esquilo (entrevista em 30 de abril de 2019, em 59’53’)

[...] então o mestre viu que... **o povo daqui reagia diferente do povo de lá... né... prá cá... existia muito a questão assim... se eu pago... tem que se do meu jeito... e lá... eu acho que é uma questão mais de necessidade de vida...** você se torná forte pra conseguí competi com tudo que há lá... **eu acho que a vida é um po... é mais dura lá... né... então pra você sê diferenciado lá... você tem que suá muito a camisa... tem que se destacá muito... porque tem muita gente fazendo a mesma coisa lá...**

Mestre Esquilo (entrevista em 30 de abril de 2019, em 1h 07’07’)

[...] cara eu vou sê mestre de capoeira... tá eu sei tocá... eu sei dá aula... eu sei fazê umas coisas legal e tal... tá mas e daí? aí... eu comecei a percebê... que a capoeira não tava só... ligada... ao que eu desempenhava dentro da academia... dentro da roda de capoeira... mas que já era todo... o meu jeito de ser... **o meu modo de vida...** o que eu fazia pra sociedade né... começá com os projetos sociais bem cedo né... mal e mal eu tava engatinhando na capoeira... eu já queria... eu já tava pegando criança carente pra... pra tirá da rua... prá dá uma atividade... prá corrê atrás das coisas... e... e... **também sempre pensando o que eu ia podê dá de retorno pro meu mestre também... prá... prá melhorá a vida dele... pra ajudá ele né...** e... na época quando eu me formei eu não entendia absolutamente... do porquê... que eu tava me formando mestre... e isso foi uma coisa que com os anos... eu fui enxergando...

Esquilo traz consigo a percepção da diferença entre duas culturas ou configurações sociais, dois modos de vida, no caso, entre a Bahia e Santa Catarina – o “lá” e o “cá”. Faço um parêntese para lembrar que há um vasto repertório de dualismos e seus desdobramentos simbólicos que circulam nos discursos cotidianos. Nesse caso específico, a oposição entre a região Sul e a região Nordeste, entre ricos e pobres, entre brancos e negros. O imaginário colonial aproxima negros, pobres e nordestinos. Existe o povo de “cá”, que exige o ensino da capoeira segundo seus próprios critérios, pois está pagando por ele; enquanto isso, o povo de “lá” tem outras necessidades: *“eu acho que a vida [...] é mais dura lá”*.

No segundo excerto, ao falar de seu papel social na capoeira, Esquilo acaba por incluir o seu mestre na categoria daqueles que precisam de ajuda. São compreensões ambíguas porque, assim como dizem respeito a uma certa condição social e financeira, também colocam em questão a hierarquização dos saberes. Afinal, o mestre precisa de ajuda ou de reconhecimento pelos seus saberes? O que trago para a discussão é que a herança do colonialismo influencia os discursos e reforça a hierarquização dos saberes divididos por raças, etnias, classes sociais e culturas. Esses discursos também parecem coincidir com a perspectiva dual entre o esporte de “cá” e a cultura de “lá”. Nessa esteira, parecem materializar a legitimação da capoeira-esporte como possibilidade de “ganhar dinheiro” – enquanto, na capoeira cultura, isso seria um “problema”.

O mestre Serpente também trata da importância e da necessidade do trabalho social, mas marca uma diferença:

Mestre Serpente (entrevista em 19 de maio de 2019, em 17’02’’)

[...] e eu implantei um projeto... e o meu projeto era assim... de fazê com que aquelas pessoas do morro... aquelas pessoas mais pobres... é... **olhassem pra elas mesmas... e... entendessem quem elas são... nessa sociedade... qual é o papel dela... não é só de ficá lá nas margens...** mas de vim para o centro também... né... dizê... olha... estou aqui... **eu também sou alguém... eu também quero... é contribuí com a sociedade... eu não quero sê só aquele coitadinho...** né... que recebe as contribuições... eu também quero contribuí... eu sou um ser humano... sou uma pessoa... eu existo... né... e a partir desse projeto... nós conseguimos... ganhar... a cidade de Blumenau...

Mestre Serpente (entrevista em 19 de maio de 2019, em 22’54’’)

[...] **eu cheguei com uma ferramenta muito importante... que era a ferramenta da arte e da cultura...** ou seja... um representante de uma classe... um representante de um povo... **eu cheguei como alguém... para contribuir... eu cheguei como algo novo... diferente... e quando eu chego... dessa forma... eu não chego como negro... eu não chego como pobre... eu chego como representante... ou seja... de igual para igual...** né... eu venho aqui... contribuir... eu venho trazer uma cultura para agregá e não para dividi... e não para separá... **e eu me posiciono como alguém de igual para igual... e não inferior... então... é isso que a capoeira faz com as pessoas... essa**

luta é pra isso... essa luta não é pra brigá... essa luta não é pra... pra fazê nada... a luta é pra fazê com que as pessoas entendam a importância que ela tem... né... e que consiga passá para o mundo para que o outro entenda... que você também... é uma pessoa... que você não é diferente dela... que você é igual a ela... né... fazê com que ela entenda... que ela aprenda... que não existe uma... uma separação... uma diferença... ninguém é melhor do que ninguém... mais... isso só vai acontecê... quando você... faz com que... a outra pessoa... aprenda isso... entenda isso... e a capoeira... ela faz isso... então a capoeira... é uma luta... nós capoeiristas... lutamos... por algo... não lutamos... contra o outro... nem contra os outros...

O mestre Serpente afirma que as “*pessoas mais pobres*” não devem ficar às margens, nem assumir o papel de “*coitadinhas*”, mas elas precisam compreender que também têm a contribuir com a sociedade. No segundo trecho, ele se coloca na condição de representante de uma cultura, não importa que seja negro ou que seja pobre. Reclama para si um reconhecimento e atribui à capoeira um papel fundamental nessa luta pela igualdade, mas que também é um modo de apagamento: “eu me posiciono de igual para igual”. Todavia, estrategicamente, ao assumir o discurso da igualdade (uma certa assimilação da alteridade), o que o mestre Serpente deixa ler está além disso: ele assume a relação entre as identidades como ferramenta na luta pela igualdade de direitos.

Por fim, daqui em diante, é dessa capoeira que quero falar, da capoeira da aparência, do engano e do mistério; da capoeira que é resistência. Ainda vamos nos deparar com diferenças nos discursos dos mestres, no entanto o destaque agora é para o que os aproxima na capoeira.

6.4.2 Capoeira me chama...

*Capoeira me chama
E eu vou atender
Entro na roda sem medo
Com malícia e segredo
Pronto pra me defender⁷⁹*

No ritmo cadenciado dessa canção que aparece no título da seção, busco atender ao chamado da capoeira: que não precisa de muitos discursos, apenas de uma disposição para se deixar levar ao toque do berimbau que comanda as boas rodas. Assim como na música, é preciso entrar na roda sem medo, com malícia e segredo, para encarar uma difícil tarefa: a tentativa de transportar para as palavras as práticas do corpo que só a experiência física pode traduzir. Mais uma vez, conto com o auxílio de Americano, capoeirista que foi aluno de Mestre Bimba, mais conhecido, no mundo acadêmico, por Muniz Sodré. Os sentidos atribuídos às noções de

⁷⁹ Cantiga do Mestre Brasília.

aparência, segredo e luta (SODRÉ, 2005) serão apresentados como a potência do movimento de resistência.

Retomo o que defendi na seção anterior: a capoeira pode ser lida como a arte do disfarce e da sedução; nela, a ambiguidade é posta em jogo pelo movimento de mostrar e esconder. Nesse jogo de aparências, os enunciados da malícia, da mandinga e da malandragem trazem os relatos de estratégias fundamentais de quem precisou encontrar meios de sobrevivência. Malícia, mandinga e malandragem têm relação estreita com os discursos sobre a necessidade de encontrar meios de sobrevivência física dos negros na época da escravidão, e também com a capoeira em todo o período de criminalização. Esses disfarces encontram suporte nas noções de *aparência, segredo e luta*, segundo a concepção negra, e reatualizam o movimento de resistência.

A malícia, a mandinga e a malandragem são enunciados importantes para a capoeira e adquirem sentidos próprios, conforme o seu uso, mas se intercambiam ou se complementam. Como enunciado, a malícia não tem a mesma presença nos discursos dos capoeiristas; já mandinga e malandragem são mais frequentes. Com Nestor Capoeira (2007), entendo que a malícia é uma espécie de “saber corporal”, um jeito de ver e “jogar” que acontece na roda e na vida; não é um saber racional, portanto não pode ser “absorvido, apreendido e encarnado, através da leitura ou falando sobre ele”. Ainda que não seja mencionada explicitamente nas falas dos mestres, a malícia faz parte do “não dito” que permeia tanto os discursos da malandragem como também da mandinga. Por esse motivo, não a perderei de vista.

Nos recortes das entrevistas a seguir, o elemento que une as três manifestações discursivas é a sua materialização na experiência do corpo: a malícia como “saber corporal”, a malandragem como “jeitão de ser”, “modo de vida”, e a mandinga como espiritualidade, que pode aparecer nos gestuais, ou como expressão de uma identidade durante a roda de capoeira. Esse corpo-capoeira, que sabe o que o discurso racional não consegue explicar (CASTRO JÚNIOR, 2008) corpo da malícia, malandragem e mandinga, assemelha-se ao modo de existir radical dos cínicos.

Antes de voltar aos cínicos, devo me valer de Flávio Soares Alves (2011) que investigou *O corpo em movimento na capoeira* – título de sua tese –, a partir da discussão foucaultiana do cuidado de si, aqui apresentada na seção *Ocupando-se de si e dos outros: diálogo atravessado pelo corpo*. Para o autor, independentemente do cenário em que a capoeira possa estar inserida, a exemplo dos dispositivos do esporte ou da cultura tal como os apresentei, o seu discurso fundamental fará referência ao sujeito na constituição dos seus modos de ser:

Mais do que um cenário marcado pela exclusão, pela especulação mercadológica, pela tendência competitiva, pela afirmação étnica ou pela afinidade multicultural, a capoeira apresenta um discurso bem mais primordial: aquele que faz referência ao sujeito na constituição (invenção) de seus modos de ser. **Este discurso está inscrito nos músculos destes atuantes e são expressos nas potencialidades corporais**, na ousadia de experimentar, na coragem de errar, nas interações do sujeito com o outro, no prazer e na dor de enfrentar a imprevisibilidade da roda, enfim, nas possibilidades de problematização da capoeira enquanto experiência: enquanto prática de invenção de si. (ALVES, 2011, p. 14)

Esse discurso da capoeira “inscrito nos músculos” e que acontece no “corpo em movimento” é o mote da pesquisa tal como ele nos indica no título. A experiência da capoeira como “invenção de si” está para além de uma prática meramente desportiva. Trata-se de uma questão de escolha, de uma vontade: “Nem sempre é uma tarefa fácil saber aquilo que se quer. Muitos se perdem pelo caminho, abandonam a prática da capoeira, ou a levam consigo como uma mera e superficial atividade física”. (ALVES, 2011, p. 158)

A tese de Alves (2011) serve de apoio às discussões apresentadas a seguir em relação ao princípio do cuidado de si segundo a coragem da verdade da filosofia cínica, materializada no próprio corpo, na maneira de viver e não por seus discursos. O corpo é o elemento fundamental para aproximar os modos de viver da capoeira e o modo de vida cínico, a partir dos discursos da malícia, mandinga e malandragem. Durante as entrevistas, Esquilo e Rato de Praia foram questionados, diretamente, sobre o sentido dos três termos. Eis as considerações desses mestres, começando com a malandragem:

Mestre Esquilo (entrevista em 30 de abril de 2019, em 52'37'')
 [...] **a malandragem propriamente dita... a gente sabe que é uma coisa... ligada já ao carioca né... é o jeitão de sê né...** o cara descolado e tal... então muitas vezes... como a capoeira... né... a gente fala que a luta é gingada né... tem **a parte teatral... cênica dentro da roda de capoeira... essa malandragem é justamente aquele artifício utilizado pra... iludi... o outro capoeirista né...** você imita um passo de samba na roda... cê dá uma gingada... um suingue pra lá e prá cá... e quando ele cai... ele fixa os olhos em você... você dá o bote nele né... uma banda... uma vingativa... uma rasteira... um desequilibrante né... não precisa nem necessariamente sê um golpe... traumático... um martelo... uma chapa né... um pisão... mas são as pegadinhas que você tem né... [...] aquele cara... é todo cheio de jeito... né... e **o malando é mais malandro mesmo assim... é mais descolamento assim né... o cara mais cara de pau na roda de capoeira né...aquele bem... tem que ficá com o olho aberto porque dali vem... né...** abre o olho porque dali vem... mas é uma coisa muito gostosa né... **mais um dos mistérios da capoeira né...**

Nesse discurso, o malandro está vinculado a uma imagem datada e localizada, “*ligada ao carioca*”, “*ao jeitão de sê*”; porém a categoria discursiva apresenta alguns elementos fundamentais, como a encenação, o artifício, a ilusão, termos característicos da *aparência* de

Sodré. É preciso “*ficá com o olho aberto porque dali vem...*”, mas também é “*mais um dos mistérios da capoeira*”.

No mesmo sentido de um certo imaginário do malandro, o mestre Rato de Praia identifica um “malandro típico” e o relaciona a um “modo de vida”:

Mestre Rato de Praia (entrevista em 5 de fevereiro de 2019, em 1h12'56")
 [...] e **malandragem...** aí envolve milhões de outras coisas né... aí já é um sujeito... **já é a pessoa... já é um modo de vida...** não... malandragem que se fala vulgarmente né... não... mas aí é... aí é... já envolve uma série de outras coisas que estão... muito ligadas com a capoeira... é... que eu posso trazê pra roda de capoeira... que eu... que eu utilizo aqui dentro mais... tá muito mais ligado... eu entendo... a... ao **estilo de vida... ao... ao... a filosofia...** [...] ... de como... eu acho que tá muito... eu acho que... as pessoas éhhh... **a mandinga é uma coisa... que não necessariamente precisa tá no capoeirista né... mas a malícia e a malandragem... éhhh...** por mais que a pessoa não tenha um estilo de vida malandro... por mais que a pessoa... **é que... principalmente na nossa região... não existe né a malandragem... a malandragem como... como éhhh... instituição...** éhhh...mais... o capoeirista éhhh... tem que ter um momento que ele tem que ter isso né... **eu chego numa roda de capoeira... eu preciso... eu preciso interpretar o que tá... o que que tá acontecendo...** eu preciso me portar... eu preciso... (pausa longa) perceber... eu preciso ter a minha... a minha atitude né... e a atitude de um capoeirista ele... ele é muito ligado à atitude do malandro típico... o malandro típico normalmente éhhh... **tinha habilidades de... de seja com navalha... seja com... com luta corporal...** mas o malandro típico tem isso né e a capoeira... ela tá totalmente ligada... ligada a isso né... acho que tá ... infelizmente... não... infelizmente não... eu acho que isso é uma outra... é um outro lado na capoeira... que... que aí... aí transcende a sala de aula... vai muito além disso aí sabe... a malandragem é uma outra coisa... muito... a cri a a o... **o desenvolvimento da malícia é uma coisa superdifícil... principalmente aqui a nossa... a nossa... região... principalmente eu digo a nossa região... nossa região... ela não... não é acostumada a... desenvolver a malícia éhhh...** e a malandragem também a nossa região... ela não é... a malandragem e a malícia não é a mesma coisa... não andam... necessariamente juntas mas elas tão... tem uma liga... normalmente... o malandro já desenvolve a malícia né... e o cara que já tem uma malícia desenvolvida... ele tem um quê de... de malandragem... não necessariamente precisam tá juntas... mais... isso é muito difícil desenvolvê... os alunos... a malícia é muito mais... muito mais estilo de vida... mais... eu acho... que **a capoeira tem a capoeira tem os dois... a capoeira tem a capoeira tem os dois... e é meio que necessário...**

Por meio das referências à habilidade no uso das navalhas, ao “malandro típico” e ao comparativo de que “*na nossa região... não existe né a malandragem... a malandragem como... como éhhh... instituição...*”, existe uma alusão à época das maltas no Rio de Janeiro. Rato de Praia salienta a importância e a necessidade do desenvolvimento da malandragem para o capoeirista. Ele a vincula também à malícia. Porém diz que são aprendizados difíceis, “*principalmente aqui a nossa... a nossa... região...*”. O que ele pôs em jogo é o imaginário de Blumenau e da região, de um povo trabalhador, que não condiz com a condição da malandragem ou da malícia. Nesse caso, a dificuldade (do aprendizado) pode ser numa espécie de cuidado de si: opera na coragem da verdade, é um trabalho sobre si mesmo e resulta numa forma de subjetivação. O acesso à verdade – por meio do “modo de vida” do malandro – é da

ordem de uma transformação de vida operada no corpo em oposição ao conhecimento adquirido apenas pela razão. Tal como compreendia Foucault (2014), a transformação do sujeito acontece a partir de uma relação que ele estabelece consigo mesmo, de um trabalho de si para consigo, abrindo a possibilidade de uma estética da existência.

Por sua vez, o mestre Serpente afirma que, na capoeira, você precisa ser malandro e mandingueiro. Não traz explicações sobre um e outro, mas dá algumas pistas:

Mestre Serpente (entrevista em 19 de maio de 2019, em 45'22'')
 [...] a capoeira você tem que pensá rápido... a capoeira não tem... não te dá tempo... a capoeira não te dá tempo... na capoeira você tem que pensá rápido... **na capoeira você tem que sê... é... malandro... na capoeira você tem que sê mandingueiro... na capoeira você tem que... atraí o seu adversário... confundi a... a ideia dele... você não pode pará pra pensá... né... na roda de capoeira... não importa... o tamanho... a idade... a cor... ali todos... são iguais... ali é uma troca de conhecimento... sem precisá perguntá... falá... é o próprio corpo que se conversa... que se falam... que interagem... e essa interação é... de chegá... se aproximá... de empurrá... é uma comunicação corporal... só sabe disso... só existe essa conversa... no mundo da capoeira... na roda de capoeira... ou seja... nós agregamos todos... para conversar... discutir... tentar resolver os problemas da própria pessoa... e o das pessoas e do grupo...**

Serpente também faz menção ao engano, à ilusão: “*na capoeira você tem que... atraí o seu adversário... confundi a... a ideia dele... você não pode pará pra pensá... né...*”. Na fala do mestre, a comunicação acontece por meio do corpo, “*é o próprio corpo que se conversa... que se falam... que interagem...*”. Nota-se um funcionamento do discurso que implica o corpo na produção de si, numa modalidade de subjetivação que é da ordem do cuidado. Assim como o corpo estabelece o diálogo na roda, também é por meio dele, de suas performances, que se (re)conhece o sujeito capoeirista. Diz o mestre Serpente: “[...] *nesse jogo... dá pra vê... perfeitamente... as suas características... a sua intenção... a sua ideia... o que você é capaz e como você tá crescendo... com relação... tanto aos movimentos de capoeira e com relação a sua visão de mundo...*”.

Aqui se retoma a proposição de Foucault (2014) a respeito das duas grandes linhas de manifestação da filosofia ocidental que se originam no cuidado socrático de si, porém se baseiam em textos diferentes. A primeira, baseada no *Laques*, trata de como deve ser a vida de quem se ocupa de si, a *vida outra* dos cínicos, de uma verdade que se apresenta na encenação pública do corpo. A segunda, baseada no texto do Alcebiades, trata do tema da *outra vida* que vai buscar na alma a compreensão do ser e dá origem à metafísica ocidental. Enquanto o último tema serviu de base para a razão universal e o pensamento moderno, o tema da *vida outra* dos cínicos parece se aproximar, com uma certa diferença simbólica, do que chamei de “cultura

negra”. E essa cultura faz do corpo um lugar privilegiado de saberes e da produção de uma outra verdade, um outro “valor da moeda”, um modo de vida que implica o si mesmo e sua relação corajosa (nesse caso, seria possível pensar na coragem de reivindicar a ancestralidade no jogo racializado biopolítico).

A malandragem desses saberes do corpo apresenta-se como estratégia que se vale da encenação e abre um espaço de resistência por meio do jogo das ambiguidades. A malandragem não está na ordem das palavras, da *bios* ou da vida qualificada, mas parece ser da ordem do corpo e do segredo, portanto da *zoé*. Trata-se da aparência – uma estratégia forjada no corpo. Talvez por isso seu aprendizado seja considerado difícil pelos mestres, quando se volta àqueles produzidos a partir de práticas e saberes que valorizam a razão e o Ser, reduzindo o corpo à condição de objeto do saber.

Em acréscimo à referência que o mestre Serpente fez da mandinga, apresento a fala do mestre Rato de Praia e do mestre Esquilo:

Mestre Rato de Praia (entrevista em 5 de fevereiro de 2019, em 1h10'06'')

[...] **a mandinga** é uma... é um... eu acho que... dessas três palavras tu falaste...eu acho que é... a mais... é a mais... é... **é a mais fácil de... definí... que eu... que eu entendo como... como é... a magia... é uma magia... a mandinga é uma magia então vamos colocá... que é essa questão... da capoeira.. do... da... da minha proteção... o que eu vou pedi... da forma com que eu vou... éhhh... me portar... não em movimentação... mas da forma que eu vou me portar... é... espiritualmente dentro da... da... dentro da capoeira... é... como uma forma de... de... trazê o meu... adversário... pro jogo... pra fa... pra... agindo dessa forma... né... então... eu penso... eu penso... na mandinga né... dessa forma... é... dessa forma éhhh... de algo... ahhh... além da movimentação né... essa magia mesmo... dessa magia... é a forma... **é a minha energia que eu consigo trazê... pro meu adversário... pro meu jogo... é a minha forma de... minha... forma espiritual vamos dizer assim... não... propriamente dito... mas minha forma espiritual de... de... levá minha identidade pro jogo...****

Mestre Esquilo (entrevista em 30 de abril de 2019, em 53'28'')

[...] a malandragem mandingueiro... é uma coisa que anda meio junto assim né... **quando fala mandinga... muita gente remete... acha que tá falando da... da... da... da feitiçaria ou da magia né... mais é... não tem nada a vê... com a feitiçaria ou com a magia... crença cada capoeirista tem a sua né... como ele pede proteção dentro da... quando ele entra na roda... pra quem ele pede... o nome que ele usa... isso é problema particular de cada um... mas a mandinga... quando fala assim... é mandingueiro... é que você vê o capoeirista expressando... é... atos de... de... de fé... dentro da roda de capoeira... né... a roda às vezes... ela... se desenrola ali... por cinco... dez... quinze minutos entre dois capoeiristas... ninguém entra... tá todo mundo apaixonado com aquele jogo... e aí... dependendo da forma... do gestual... de como... olha pro céu... pra terra... o que pede... o que baixa... o que reverencia... como faz... essa expressão aí... o cara diz ah... aquele cara ali é mandingueiro... aqui ele tá falan... ele não tá falando só com o capoeira que tá na frente dele... ele tá se unindo a tudo que há em volta... né... a sintonia... a vibração da musicalidade da capoeira... de instrumento mais canto... entrô no corpo do cara... ele realmente se expressa conforme a música... e eu acho que essa expressão... de sintonia... com a... a musicalidade da capoeira... veio a... a criá o mandingueiro...**

Ambos apresentam a mandinga segundo uma espiritualidade, uma forma de se portar que também se relaciona com um pedido de proteção no jogo, independentemente da crença de cada um. Os mestres também se referem a um modo de expressão no jogo de capoeira – “*minha forma espiritual de... de... levá minha identidade pro jogo...*” (Rato de Praia) – que parece se relacionar com um ritual e uma sinergia entre os vários elementos que compõem a roda: “*o que reverencia... como faiz... essa expressão aí... o cara diz ah... aquele cara ali é mandingueiro... [...] ele tá se unindo a tudo que há em volta... né... a sintonia*” (Esquilo). Por fim, novamente a referência ao corpo em sintonia com a música vai “criar” o mandingueiro.

Volto a Sodré (2005) que apresenta o *segredo* e a *luta* como dimensões da cultura das aparências. A mandinga como manifestação ritual no espaço da roda de capoeira parece se aproximar da noção de *segredo*. Em conjunto com a malandragem, a mandinga estabelece uma hierarquia entre os saberes daqueles que sabem e dos que ainda não foram iniciados. Esse aprendizado é gradual e depende do tempo. Ao falar do mestre Serpente, Esquilo reúne tempo, aprendizado e mistério – este último é a outra tradução possível da palavra nagô *auô*.

Mestre Esquilo (entrevista em 30 de abril de 2019, em 26’49’’)

[...] e o mestre tem toda essa levada aí né... que o **mestre também é misterioso...** o mestre você vai... é... você tá trinta anos do lado dele... e ele sempre fala uma coisa nova pra ti... ele sempre vem com algo diferente... às vezes eu digo... meu deus... eu já tô tanto tempo do lado dele... ele ainda tem coisa nova pra me falá... ele ainda tem coisa nova pra mostrá... pra gente... e é isso aí... o mestre é um... paradigma... é uma coisa pra se estudada mesmo né... capoeira a gente não consegue aprendê do dia pra noite... e... quanto mais tu vai aprendendo... mais dificuldade tu vai tendo... mais... tu descobre que... que tu precisa... cruzá novas encruzilhadas... caminha por novos caminhos... pra... cada vez te mais conhecimento... cada vez que tu acha que... aprendeu tudo... surge um **movimento novo...** é... um negócio infinito... como eu falei... é um mistério que... parece não te fim né... a gente vai vivendo e vai... experimentando ela...

As noções apresentadas por Sodré aparecem totalmente imbricadas quando os mestres falam da capoeira: o mestre é “misterioso”, é aquele que guarda um segredo e o insere num ritual, é aquele que domina – que “entrou no corpo”.

Outro enunciado que se quer trazer à tona diz respeito à capoeira como um tipo de luta muito particular: a luta por uma identidade, materializada na noção de “povo” e que se materializa no corpo. É uma espécie de política corporal na qual a virtude é a produção de si como sujeito de transformação:

Mestre Pop (entrevista em 7 de maio de 2019, em 49’47’’)

[...] **não é só uma questão do corpo né...** em movimento dentro de um círculo... dentro de um espaço... a ginga da vida... **a ginga de resistência... capoeira ginga de luta... mas não a luta física... a luta social... a luta histórica... a luta de um**

povo... né... então... a capoeira... quando eu estou jogando capoeira... há toda uma representatividade simbólica da luta de um povo... e o... e a ginga... ela é manifestação da resistência... desse povo... que se dá... não só... é... é... no aspecto social... no aspecto econômico... mas também no aspecto político né... e a capoeira... na sua manifestação simbólica... no espaço de... diálogo entre duas pessoas na roda... é uma representação de uma história de um povo... ela não pode tá desassociada... e a... e a única forma que eu tenho... de materializá isso... é através da minha ginga... através dos meus movimento... da minha comunicação... da ocupação de um espaço através do meu corpo... eu ocupo um espaço físico... repleto de simbologia... de ânsia de liberdade... de musicalidade... de sentidos... múltiplos...

O mestre Pop fala dessa luta de resistência, não só física, mas também simbólica. O diálogo do corpo aparece como manifestação de saberes múltiplos. Para o mestre, a capoeira não pode ser dissociada dessa manifestação de luta e resistência de um povo “*que se dá... não só... no aspecto social... no aspecto econômico... mas também no aspecto político...*”. Na fala do mestre Serpente, ele se posiciona de igual para igual e não como alguém inferior por sua cor ou classe social e argumenta que “*é isso que a capoeira faz com as pessoas... essa luta é pra isso... essa luta não é pra brigá... essa luta não é pra... pra fazê nada... a luta é pra fazê com que as pessoas entendam a importância que ela tem...*”. Para os mestres, a capoeira tem, em sua história, a luta dos negros em busca de liberdade, mas hoje ela pode e deve ser de todos – é, por excelência, uma forma de agonística política:

Mestre Serpente (entrevista em 19 de maio de 2019, em 55’05’’)

[...] quando eu falo que a capoeira não tem fronteira... quando eu digo que a capoeira para... para todos... não só para alguns... **quando eu falo que não pode tê separação de negros... de brancos... de loiros... morenos e mulatos... eu falo que todos nós somos iguais e que todos nós temos o direito de ser alguém também... de estar sendo representado... a capoeira não representa só os negros... a capoeira representa o brasileiro... a capoeira representa a humanidade, né... não é uma luta apenas para os negros... é para os brancos também... é para os amarelos... é para os vermelhos... porque só os negros? porque só um ou outro? a capoeira ela não pode ficá presa... a capoeira tem que ser... livre... e livre é para todos... não existe... enquanto as pessoas entendê... imaginá... é que a capoeira tem que ser só para uma classe ou só para um povo... também tá fazendo discriminação...**

A capoeira é apresentada pelos mestres como um instrumento de luta e resistência. O principal meio de manifestação e comunicação da capoeira é o corpo. E a mandinga e a malandragem são, ao mesmo tempo, proteção, estratégia e arma.

Entendo que a capoeira como prática cultural acontece sempre no espaço de uma comunidade onde, por meio da troca, se produzem os sentidos e os sujeitos. Essa prática não pode ser dissociada do vínculo com o qual ela se estabelece como “cultura negra”, conforme se constata nas entrevistas e na literatura sobre a capoeira: não por um suposto retorno às origens ou de uma cultura como marca identitária restritiva e padronizada, mas pela valorização de saberes que não se pretendem superiores, mas singulares. Compreender a capoeira segundo a

reatualização de princípios e práticas que não divide hierarquicamente o corpo e a mente, solicita uma abertura ao outro, à diferença. Solicita fazer uma leitura da malandragem, mandinga e malícia a partir de sua ligação com as noções de *aparência, segredo e luta*, segundo a concepção negra. É com essa configuração da capoeira que se pode fazer uma aproximação com os princípios do cuidado de si, em especial, de uma *vida outra* dos cínicos. No entanto, a leitura da capoeira como exercício de si só é produtiva segundo uma prática que depende de um querer, de um desejo que implica em deixar o corpo falar, sob pena de reduzir essa prática a uma modalidade esportiva.

Para finalizar os capítulos de análises das entrevistas realizadas com os mestres de capoeira, segue uma breve seção cujo objetivo é recuperar o caminho da pesquisa percorrido até aqui e suas principais discussões.

6.5 ADEUS, ADEUS... BOA VIAGEM... EU VOU ME EMBORA...

Nesta dissertação, as análises das entrevistas com os mestres foram divididas em quatro seções, conforme os seguintes temas: enunciados da esportivização; enunciados da patrimonialização; enunciados da cultura oral *versus* cultura escrita e enunciados de ancestralidade e resistência.

Para as análises iniciais das entrevistas, ocupei-me da capoeira como esporte, segundo a definição de esporte como atividade organizada e institucionalizada de Barbanti (2006). Abordei os projetos de lei, da intervenção do Conselho Nacional dos Esportes – CNE – e do sistema CREF/CONFED sob a óptica da prevalência dos seus efeitos na prática dos professores e mestres, com ênfase à inclusão da capoeira no processo de regulamentação da Educação Física. Procurei distinguir a compreensão de corpo na Educação Física, como parte da dualidade cartesiana – corpo e mente –, e de corpo na capoeira como lugar de saber, não se restringindo apenas às explicações biológicas. Com as entrevistas, foi possível perceber que os mestres já aceitam a inserção do esporte no mundo da capoeira – isso é quase inevitável. Ainda que os discursos sejam marcados pela ambiguidade e por certa circulação de sentidos, seja da capoeira, seja do esporte, apenas o mestre Cavalo deu posição de protagonismo ao processo de esportivização e de formalização da capoeira, enquanto os demais mestres enfatizaram os aspectos atribuídos a uma certa cultura e ancestralidade da capoeira.

No capítulo seguinte, vimos que o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) foi o órgão responsável pelo registro da Roda de Capoeira e do Saber dos

Mestres como Patrimônio Cultural Imaterial do Brasil e principal representante dos dispositivos da cultura. Segundo este órgão, a capoeira é qualificada como bem cultural e como símbolo identitário brasileiro. Observo com Foucault (1995) que a identidade pode vincular-se ao poder e à norma segundo uma categorização que restringe e impõe uma condição de verdade. Situação semelhante ocorre com a universalização do termo cultura, quando esta se distancia do seu caráter de movimento e passa a demarcar fronteiras, num processo de substantivação e reificação. (SODRÉ, 2005; GUATTARI; ROLNIK, 1999) Durante as entrevistas com os mestres, os discursos foram marcados pela discordância quanto ao papel exercido pelo Iphan e por um questionamento acerca do caráter político dos aspectos financeiros envolvidos no trabalho realizado pela instituição. A agonística se materializou nas linhas de aproximação entre a capoeira-cultura, idealizada e livre das influências cotidianas, e a legitimação da capoeira-esporte como possibilidade de “ganhar dinheiro”.

Na análise da literatura e sobretudo das entrevistas, no que diz respeito ao mundo da capoeira, os saberes da oralidade e a valorização da ancestralidade são considerados importantes para a transmissão do conhecimento e dos valores que estão diretamente relacionados à cultura negra e à sua história marcada pela escravidão no Brasil. Assim, na terceira seção, foram analisados os discursos sobre a capoeira da perspectiva de um outro agonismo, entre os saberes da oralidade e os saberes da cultura escrita, a partir de uma certa distinção valorativa que, além de atribuir mais valor a apenas uma das modalidades, também buscava o apagamento da outra variante. Busquei auxílio na compreensão foucaultiana da produção dos discursos, segundo sua inserção em certos regimes da verdade, forjados a partir de relações de poder e saber, como também nas discussões dos estudos decoloniais. Nas entrevistas, os mestres assumem posturas diferentes diante da valorização de uma ou de outra modalidade, o que parece trazer à tona a influência de vivências anteriores à capoeira e de suas referências pessoais e sociais. Nessa disputa discursiva, percebem-se os aspectos da oralidade na cultura da capoeira a partir de manifestações da ordem da resistência; no entanto, frente às imposições de uma tendência atual de legitimação dos discursos da modalidade escrita, certos ajustes se fazem necessários para garantir a continuidade da capoeira.

Por fim, propus uma reflexão sobre a concepção de ancestralidade e da resistência na capoeira, privilegiando a perspectiva do que chamei de “cultura negra”. Para realizar esse deslocamento e situar o olhar a partir de outro ponto, busquei auxílio nos estudos de Muniz Sodré para o que ele chama de *reposição cultural negra* – que recriou no Brasil o mundo dos valores dos diversos povos negros, herdados da religiosidade das várias etnias da diáspora negra. A *reposição* manteve intactas as formas essenciais da tradição africana, mas foi adaptada

no Brasil em função das relações entre negros e brancos. Diferença simbólica que permitiu a resistência à ideologia europeia e a preservação de uma certa identidade étnica. A partir desse cenário, propus a análise da capoeira como arte do disfarce e da sedução, trazendo os enunciados da malícia, da mandinga, da malandragem e relacionando-os às noções de *aparência, segredo e luta*. (SODRÉ, 2005) Observei que o elemento de união entre as três manifestações discursivas da capoeira – malícia, mandinga e malandragem – é a sua materialização na experiência do corpo-capoeira, tendo por fim aproximado os modos de viver da capoeira e o modo de vida cínico, a partir da perspectiva de um cuidado de si.

Após essa retomada do percurso, sigo para as considerações finais com uma convicção: há uma luta em jogo e as vozes dos mestres implicam o corpo e as subjetividades no processo de definição e de prática da capoeira, ora calcados numa assunção da ancestralidade como resistência, ora produzida segundo a ordem da norma esportiva. Nas entrevistas, encontrei menos convicções e certezas e mais tensão na modalidade de governo de si pelo corpo.

7 ENFIM, O QUE É A CAPOEIRA? CONSIDERAÇÕES FINAIS

Uma vez, perguntei a Seu Pastinha
O que era a capoeira
E ele, mestre velho respeitado,
Ficou um tempo calado,
Revirando a sua alma
Depois respondeu com calma,
Em forma de ladainha:
A capoeira
É um jogo, é um brinquedo,
É se respeitar o medo,
É dosar bem a coragem
É uma luta,
É manha de mandingueiro,
É o vento no veleiro,
Um lamento na senzala
É um berimbau bem tocado,
É um corpo arrepiado,
Um sorriso de menininho
A capoeira
É o voo de um passarinho,
O bote da cobra coral...
Sentir na boca
Todo o gosto do perigo,
É sorrir para o inimigo
E apertar a sua mão
A capoeira
É o grito de Zumbi
Ecoando no quilombo,
É se levantar do tombo
Antes de chegar ao chão
É o ódio,
É a esperança que nasce,
Um tapa sutil na face
Que foi arder no coração
Enfim,
É aceitar o desafio
Com vontade de lutar
A capoeira
É um barco pequenino
Solto nas ondas do mar...
É um peixe, é um peixinho
Solto nas ondas do mar...⁸⁰

Iniciei este trabalho com o objetivo de compreender, da perspectiva agonística, o jogo entre os discursos do cuidado de si e os discursos de esportivização que a capoeira instaura a partir do cenário formado pelos diversos atores vinculados, de um lado, aos movimentos do esporte e, de outro, no âmbito da cultura, aos movimentos de salvaguarda da capoeira. Dada a distinção entre as formas de governamentalidade neoliberal e do governo de si mesmo,

⁸⁰ Ladainha composta por Mestre Toni Vargas.

conforme descrito por Michel Foucault, parti do pressuposto que a capoeira, utilizando-se de um modo próprio do governo de si, estabelece um jogo que ainda “escapa” ao movimento que procura estabelecer contornos dentro da lógica do governo neoliberal.

Ao retomar meu objetivo de trabalho para as considerações finais, percebo que a pesquisa estabeleceu seu próprio caminho, especialmente após as entrevistas com os mestres. Alguns questionamentos propostos inicialmente foram abordados de forma mais significativa pelos entrevistados, enquanto outros apareceram apenas de forma tangencial. A realização de entrevistas abertas revelou este recorte que agora trago para o fechamento do trabalho. Da mesma forma, a elaboração teórica levada a efeito antes das entrevistas deu suporte ao início das análises, porém precisou ser complementada diante de determinados enfoques que surgiram durante a pesquisa.

Chego até aqui sabendo que não há um ponto final, e muito menos respostas conclusivas. Se as hipóteses ganharam mais consistência, concluo que ainda há muito a interrogar e debater. Esta chegada também me reconduz ao ponto de partida e ao meu próprio imaginário de ideal de liberdade na capoeira. Talvez parte desse imaginário tenha sido construído a partir da ladainha que abre este capítulo e da qual tanto gosto, pois nela está uma das melhores definições que se poderia dar à capoeira, se é que isso é possível.

A leitura que se pode fazer dessa letra de música apresenta vários elementos abordados nesta pesquisa, mas, observando melhor, ela traz as minhas referências iniciais sobre o que é a capoeira e me parece difícil incluí-la na perspectiva do esporte ou da cultura. No entanto, recordando o trajeto percorrido, foi necessário me defrontar com esses discursos que, longe de serem apenas enunciados, atuam de maneira efetiva nas práticas atuais da capoeira, seja por meio de legislações, de instituições, seja por força de movimentos diversos que defendem a sua importância. Não há como analisar a capoeira separada desse contexto ou ingenuamente tentar identificar gradações segundo níveis de pureza ou autenticidade.

Os dispositivos do esporte e da cultura seguem princípios que encontram seu espaço segundo regras estabelecidas e criadas nos jogos de poder e verdade. São verdades de uma época, respaldadas, especialmente, nos preceitos modernos do racionalismo e da cientificidade. E neles se apoiam, como também são parte da lógica de governabilidade neoliberal que atua no sentido de estabelecer contornos e limites para a prática da capoeira.

É consenso entre os mestres que a relação da capoeira com o esporte já existe há muito tempo e se estabelece, como defendi, num agonismo. No entanto, em suas falas, cada um adota uma postura diferente ao descrever sua prática, de acordo sua própria compreensão do que é o esporte na capoeira e do valor que atribui a esse aspecto.

A caracterização da capoeira como esporte foi importante por dois motivos principais: primeiro, como discurso, trouxe mais aceitação da prática, visto a necessidade de se dissociar da imagem negativa da época da criminalização; segundo, pela necessidade de subsistência daqueles mestres para quem a capoeira é também profissão, tendo em vista que o termo esporte responde melhor aos princípios que regem o mercado. Nos dois casos mencionados, muitas vezes, parece antes se tratar apenas de uma nomeação, uma certa estratégia de sobrevivência (malandragem?), tanto da capoeira como de seus professores e mestres. Por outro lado, o sistema CREF/CONFED e os projetos de lei atuam diretamente no sentido de um modo neoliberal de governar que objetiva estabelecer contornos e limites para a capoeira.

Passando ao ponto de vista da cultura e do Iphan, diante das narrativas de defesa dos valores e da prática da capoeira como identidade herdada da cultura africana, poderíamos concluir que se trata de uma espécie de compensação pelos atos de repressão e discriminação cometidos contra a capoeira e os seus personagens durante e após a escravidão. Porém, conforme apresentei na pesquisa, se levarmos em conta a categorização e a reificação das próprias noções de cultura e identidade, com restrições ao seu caráter de movimento, fica difícil ignorar o seu caráter de controle, de delimitação e de padronização. Apesar do termo cultura parecer estar naturalmente “colado” à capoeira, as entrevistas foram marcadas por algumas discordâncias quanto ao papel exercido pelo Iphan e ao seu caráter político, bem como aos aspectos financeiros envolvidos nesse contexto. O que despertou curiosidade foi a leitura idealizada da capoeira como cultura que, de certa forma, deveria estar acima de interesses financeiros, uma vez que eles parecem encontrar mais legitimidade no âmbito do esporte. Esse tensionamento do discurso reitera alguns efeitos da inserção da capoeira na lógica de governabilidade neoliberal.

Chego a um ponto que considero fundamental para a compreensão das atuais práticas da capoeira: os saberes que se dividem entre os discursos da oralidade e os discursos da cultura escrita. Os estudos decoloniais foram fundamentais para examinar ambas as perspectivas. A motivação e relevância dessa discussão se deu a partir das entrevistas dos mestres, que trouxeram referências indicando o predomínio valorativo e discursivo de um dos saberes. No mundo da capoeira, os saberes da oralidade e a valorização da ancestralidade são importantes para a transmissão do conhecimento e dos valores diretamente relacionados à cultura negra e à sua história marcada pela escravidão no Brasil. No entanto, os discursos legitimados pela comunidade herdeira da expansão colonial estão apoiados nos princípios da razão universalista em que prevalece a modalidade escrita e científica. É nessa modalidade que estão inscritos os princípios da governabilidade neoliberal vinculados à configuração institucional do

esporte e da cultura. Os discursos da oralidade na capoeira estão presentes nas histórias contadas, nos cantos e ladainhas e são materializados no corpo, no momento da roda e seus rituais e nos enunciados da malícia, mandinga e malandragem. É por meio da oralidade que se acessa à ancestralidade como força dos afetos. O problema não está na diferença entre as modalidades de saberes, mas na sua hierarquização e, principalmente, na imposição de um saber em detrimento do outro. O resultado disso é a tendência ao apagamento de tudo o que, na capoeira, não atende aos princípios eurocêntricos e civilizatórios.

Apesar de compreender a complexidade do entrelaçamento de culturas à que a capoeira está submetida, cheguei aos enunciados da ancestralidade e da resistência propondo uma leitura baseada no mundo dos valores do que chamei de “cultura negra” – que aparece na literatura e nas entrevistas –, para deslocar esse olhar já tão ajustado aos princípios da racionalidade moderna. A ancestralidade na capoeira se faz presente por meio da ritualidade, da oralidade e retoma a memória como elo de uma corrente que reaviva um pertencimento e traz a força da produção de afetos. O ritual e a oralidade são conduzidos por meio do corpo-capoeira, lugar privilegiado de manutenção da memória e de transmissão de saberes. O mesmo corpo conhecedor das artes do disfarce e da sedução. Nessas artes, a malícia, a mandinga e a malandragem são elementos fundamentais. Enquanto, na mandinga, há uma certa religiosidade e um pedido de proteção, a malícia e a malandragem aparecem como as estratégias da ambiguidade por excelência. No jogo de aparências da capoeira, nesse mostrar e esconder, a roda tem seu espaço privilegiado, porém não se restringe somente a ele. Os saberes da malícia, da mandinga e da malandragem são da ordem do corpo e dizem respeito a um certo modo de viver. Penso que, assim como as estratégias adotadas no contexto de conflitos e barganhas do tempo da escravidão, o disfarce e a ambiguidade dos próprios discursos da capoeira são formas de resistência que abrem a possibilidade de “escapar” ou, talvez, de contornar os limites que a lógica governamental neoliberal procura estabelecer. Essa estratégia do corpo como invenção de si, elemento fundamental que aproxima os modos de viver da capoeira e o modo de vida cínico, parece criar lacunas na atuação dos dispositivos e me leva a pensar na possibilidade da capoeira como prática de liberdade.

Por fim, a capoeira que eu aproximo da ética foucaultiana, de um exercício de si a partir de uma relação que o sujeito estabelece consigo mesmo, está intimamente ligada à capoeira da malícia, da mandinga e da malandragem. Uma capoeira que reatualiza os saberes da ancestralidade, produzindo afetos por meio dos seus rituais e da valorização da comunidade; é a capoeira do corpo, não das palavras. Nessa capoeira, esporte e cultura continuam seu jogo,

porque não se mostraram excludentes na constituição de práticas e discursos. Porém são apenas aspectos de uma prática muito maior do que a restrição imposta por esses enunciados.

Como arte de viver, essa capoeira é um jogo e um brinquedo; é o medo e a coragem; é manha; é vento e lamento; é sentir o gosto do perigo e sorrir para o inimigo; é ódio e esperança. Enfim, é a vida que aceita o desafio da luta. E, ainda que o peixinho e o barquinho sejam pequeninos, eles seguem soltos nas ondas do mar.

REFERÊNCIAS

- ABIB, Pedro Rodolpho Jungers. **Capoeira Angola: cultura popular e o jogo dos saberes na roda**. 2004. 173 f. Tese (Doutorado) - Curso de Ciências Sociais Aplicadas à Educação, Educação, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2004. Disponível em: <https://grupomel.ufba.br/sites/grupomel.ufba.br/files/capoeira_angola_cultura_popular_e_jogos_dos_saberes_na_roda.pdf>. Acesso em: 08 fev. 2019
- AEC. **1920 - Capoeira Utilitária de "Sinhozinho"**. 2010. Disponível em: <<http://capoeira-utilitaria-capoeiragem.blogspot.com/2010/02/1920-capoeira-utilitaria-de-sinhozinho.html>>. Acesso em: 04 nov. 2019.
- AGAMBEN, Giorgio. **O que é o contemporâneo?: e outros ensaios**. Tradutor Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009. 92 p.
- AGAMBEN, Giorgio. Une biopolitique mineure: entretien avec Giorgio Agamben. **Vacarme**, [s.l.], n. 10, online, 2 jan. 2000. Trimestral. Entrevista realizada por: Stany Grelet & Mathieu Potte-Bonneville. Disponível em: <<https://vacarme.org/article255.html>>. Acesso em: 5 dez. 2018.
- ALMEIDA, Marco Antonio Bettine de; MONTAGNER, Paulo César; GUTIERREZ, Gustavo Luis. A inserção da regulamentação da profissão na área de Educação Física, dez anos depois: embates, debates e perspectivas. **Movimento**, Porto Alegre, v. 15, n. 3, p.275-292, 28 jul. 2009. Trimestral. Disponível em: <<http://www.seer.ufrgs.br/Movimento/article/view/3051>>. Acesso em: 07 ago. 2018.
- ALVES, Flávio Soares. **O Corpo em Movimento na Capoeira**. 2011. 185 f. Tese (Doutorado) - Curso de Educação Física, Escola de Educação Física e Esporte, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/39/39133/tde-30012012-150556/pt-br.php>>. Acesso em: 20 ago. 2016.
- AREIAS, Almir das. **O que é capoeira**. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1989. 113 p. (Coleção Primeiros Passos).
- BARBANTI, Valdir. O que é esporte? **Revista Brasileira de Atividade Física & Saúde**, Florianópolis, v. 11, n. 1, p.54-58, abr. 2006. Quadrimestral. Disponível em: <<http://www.rbafs.org.br/RBAFS/article/view/833>>. Acesso em: 09 ago. 2019.
- BERTOLOSSI, Leonardo Carvalho. A medicina mágica das bolsas de mandinga no Brasil, Séc. XVIII. In: ENCONTRO REGIONAL DE HISTÓRIA, 2006, Rio de Janeiro. **Anais...**. Rio de Janeiro: Anpuh, 2006. p. 1 - 9. Disponível em: <<http://www.snh2011.anpuh.org/resources/rj/Anais/2006/conferencias/Leonardo%20Carvalho%20Bertolossi.pdf>>. Acesso em: 22 dez. 2019.
- BLUMENAU entra na ginga da capoeira. **Jornal Correio Comunitário**. Blumenau, p. 12. mar. 1997.
- BRASIL. Assembleia Legislativa. **Requerimento de realização de audiência pública: Projeto de Lei nº 1966/2015**. Autoria do deputado Israel Batista Evolução da Legislação

Esportiva no Brasil. Brasília, 2019. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=1793641>. Acesso em: 26 ago. 2019.

_____. MINISTÉRIO DO ESPORTE. **Diagnóstico Nacional do Esporte 3: Evolução da Legislação Esportiva no Brasil**. Brasília: Ministério do Esporte, 2017. 100 p. Disponível em: <http://www.esporte.gov.br/diesporte/diesporte_caderno3.pdf>. Acesso em: 10 ago. 2019.

_____. Rívia Ryker Bandeira de Alencar. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Org.). **Salvaguarda da Roda de Capoeira e do Ofício dos Mestres de Capoeira: apoio e fomento**. Brasília: Iphan, 2017. 36 p. (Patrimônio Cultural Imaterial: para saber mais, 3).

_____. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Ministério da Cidadania. **Encontro Pró-Capoeira acontece no Rio de Janeiro**. 2010. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/noticias/detalhes/3064/encontro-pro-capoeira-acontece-no-rio-de-janeiro>>. Acesso em: 03 out. 2019.

_____. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Ministério da Cultura. **Saberes, fazeres, gingas e celebrações: ações para a salvaguarda de bens registrados como patrimônio cultural do Brasil 2002-2018**. Brasília: Iphan, 2018. 359 p. Coordenação de edição Rívia Ryker Bandeira de Alencar. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/sfgec.pdf>>. Acesso em: 11 set. 2019.

_____. Decreto nº 10107, de 06 de novembro de 2019. Transfere a Secretaria Especial de Cultura do Ministério da Cidadania para o Ministério do Turismo. **Diário Oficial da União: Seção 1**. Brasília, DISTRITO FEDERAL, 07 nov. 2019. Disponível em: <<http://pesquisa.in.gov.br/imprensa/jsp/visualiza/index.jsp?data=07/11/2019&jornal=515&pagina=17&totalArquivos=150>>. Acesso em: 29 nov. 2019.

_____. GOVERNO DO BRASIL. **Saiba a importância dos mestres de capoeira**. 2014. Disponível em: <<http://www.brasil.gov.br/noticias/cultura/2014/12/saiba-a-importancia-dos-mestres-de-capoeira>>. Acesso em: 11 jan. 2019.

_____. Lei nº 9.696, de 01 de setembro de 1998. **Dispõe sobre a regulamentação da Profissão de Educação Física e cria os respectivos Conselho Federal e Conselhos Regionais de Educação Física**, Brasília, set. 1998 Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19696.htm>. Acesso em: 17 dez. 2018.

_____. Iphan - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Ministério da Cultura. **Dossiê: Inventário para Registro e Salvaguarda da Capoeira como Patrimônio Cultural do Brasil**. Brasília: Iphan, 2007. 105 p. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Dossi%C3%AA_capoeira.pdf>. Acesso em: 10 dez. 2018.

_____. Decreto nº 847, de 11 de outubro de 1890. Promulga o Código Penal. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-847-11-outubro-1890-503086-publicacaooriginal-1-pe.html>> Acesso em: 31 jan. 2019.

BRITO, Celso de. A Política Cultural da Capoeira Contemporânea: uma Etnografia sobre os Casos Brasileiro e Português. **Mediações**, Londrina, v. 21, n. 2, p.97-122, jul./dez. 2016. Semestral. Disponível em: <<http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/article/download/26829/pdf>>. Acesso em: 22 jan. 2019.

BUTTURI JUNIOR, Atilio. Madonna, a parrêsia, o simulacro. **Fórum Linguístico**, Florianópolis, v. 7, n. 2, p.23-39, 20 dez. 2010. Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/forum/article/view/1984-8412.2010v7n2p23/17106>> Acesso em: 25 jul. 2016.

_____. É a linguagem um dispositivo? (ou o linguista enrubescido). **Revista da Abralin**, [s.i.], v. 18, n. 1, p.350-375, 20 jun. 2019. Associação Brasileira de Linguística. <http://dx.doi.org/10.25189/rabralin.v17i2.510>. Disponível em: <<http://revista.abralin.org/index.php/abralin/article/view/510>>. Acesso em: 18 ago. 2019.

CANDIOTTO, Cesar. Cuidado da vida e cuidado de si: sobre a individualização biopolítica contemporânea. **Revista Dissertatio de Filosofia**, Pelotas, v. 34, p.469-491, 1 jan. 2011. Universidade Federal de Pelotas. Disponível em: <<https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/dissertatio/index>>. Acesso em: 29 jun. 2018.

CÂMARA DOS DEPUTADOS. **A Capoeira no Brasil**: Requerimento 57/15. 2015. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/webcamara/arquivos/videoArquivo?codSessao=53711#videoTitulo>>. Acesso em: 10 dez. 2018.

CAMPOS, Hélio José Bastos Carneiro. **Capoeira Regional**: a escola de Mestre Bimba. 2006. 1ª parte, 135 f. Tese (Doutorado) - Curso de Educação, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2006. Disponível em: <<https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/11005/1/Helio%20Campos%20Parte%201.pdf>>. Acesso em: 15 fev. 2019.

CANGACEIRO, Ricardo. **Regulamentação da capoeira divide opiniões**. 2013. Disponível em: <<http://www.jogodemandinga.com/regulamentacao-da-capoeira-divide-opinioes/>>. Acesso em: 27 ago. 2016.

CAPOEIRA, Nestor. **Filosofia Capoeira**. 2007. Disponível em: <<http://buscapedocapoeira.blogspot.com/2015/07/filosofia-capoeira-por-mestre-nestor.html>>. Acesso em: 16 dez. 2019.

CAPOEIRA... também forma uma nova geração. **Jornal de Santa Catarina**. Blumenau, p. 5. 22 set. 1999.

CAPOEIRA, Soldado. **A arte da vadição**. 2010. Disponível em: <<http://ahoradacapoeira.blogspot.com/2010/09/arte-da-vadiacao.html>>. Acesso em: 05 jan. 2019.

CASTELO BRANCO, Guilherme. As resistências ao poder em Michel Foucault. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 24, n. 1, p. 237-248, 2001. Disponível em

<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31732001000100016&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 20 set. 2016.

CASTRO, Edgardo. **Vocabulário de Foucault**: Um percurso pelos seus temas, conceitos e autores. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. 477 p. Tradução de: Ingrid Müller Xavier.

CASTRO JÚNIOR, Luís Vitor. **Campos de Visibilidade da Capoeira Baiana**: as festas populares, as escolas de capoeira, o cinema e a arte (1955-1985). 2008. 291 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-graduação em História Social, Pontífice Universidade Católica de São Paulo, 2008. Disponível em: <<https://tede2.pucsp.br/handle/handle/13083>>. Acesso em: 09 nov. 2018.

CHIGNOLA, Sandro. Sobre o dispositivo: Foucault, Agamben, Deleuze. **Cadernos Ihu Ideias**, São Leopoldo, v. 12, n. 214, p.1-25, dez. 2014. Quinzenal. Tradução de: Sandra Dall Onder. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/images/stories/cadernos/ideias/214cadernosihuideias.pdf>>. Acesso em: 14 nov. 2018.

CNE, Conselho Nacional do Esporte. Resolução nº 44, de 16 de fevereiro de 2016. **Lex**: Diário Oficial da União – Seção 1, Nº 85, Brasília, p. 91-92, 5 mai. 2016a. Disponível em:< http://www.esporte.gov.br/arquivos/conselhoEsporte/resolucoes/Resolucao_44_-_1_e_2.pdf> Acesso em: 14 fev. 2019.

_____, Conselho Nacional do Esporte. Resolução nº 45, de 06 de maio de 2016. **Lex**: Diário Oficial da União – Seção 1, Nº 89, Brasília, p. 130, 11 mai. 2016b. Disponível em:< http://www.esporte.gov.br/arquivos/conselhoEsporte/resolucoes/resolucao_n_45_-_revoga_a_resolucao_n_44.pdf> Acesso em: 14 fev. 2019.

CORRÊA, Roberto. **CREFs não podem fiscalizar instrutores de lutas, danças e ioga**. 2015. Disponível em: <<http://www.educacaofisicalegal.com.br/2015/01/crefs-nao-podem-fiscalizar-instrutores.html>>. Acesso em: 26 ago. 2019.

CONFED, Comunicação. **Artes Marciais, Capoeira, Dança e Ioga**: Entenda a decisão do STJ. 2017. Disponível em: <<http://www.confef.org.br/confef/comunicacao/noticias/1116>>. Acesso em: 27 jan. 2019.

_____. **Estatuto do Conselho Federal de Educação Física**: CONFED. Brasília, DOU. 13 dez. 2010. Seção 1, p. 137-143. Disponível em: <<https://www.confef.org.br/confef/conteudo/471>>. Acesso em: 27 jan. 2019.

_____. Resolução nº 45, de 18 de fevereiro de 2002. **Dispõe sobre o registro de não-graduados em Educação Física no Sistema CONFED/CREFs**. Rio de Janeiro, RJ, 18 fev. 2002. Disponível em: <<https://www.confef.org.br/confef/resolucoes/81>>. Acesso em: 14 ago. 2019.

_____. Resolução nº 46, de 18 de fevereiro de 2002. **Dispõe sobre a intervenção do profissional de Educação Física e respectivas competências e define os seus campos de atuação profissional**. Rio de Janeiro, RJ, 19 mar. 2002. Disponível em: <<https://www.confef.org.br/confef/resolucoes/82>>. Acesso em: 17 dez. 2018.

_____. **Provisionados**. 2003. Disponível em: <https://www.confef.org.br/extra/revistaef/arquivos/2003/N07_JUNHO/02_PROVISIONADOS.PDF>. Acesso em: 14 ago. 2019.

CONSULTOR JURÍDICO. **Professor de dança não precisa ser formado em Educação Física, julga TRF-3**. 2017. Disponível em: <<https://www.conjur.com.br/2017-jul-10/professor-danca-nao-formado-educacao-fisica>>. Acesso em: 26 ago. 2019.

COSTA, Marli Lopes da; CASTRO, Ricardo Vieiralves de. Patrimônio Imaterial Nacional: preservando memórias ou construindo histórias?. **Estud. psicol. (Natal)**, Natal, v. 13, n. 2, p. 125-131, ago. 2008. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-294X2008000200004&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 29 set. 2016

CRESSONI, Franz Eric de Goes. Capoeira contemporânea: compreensões decorrentes de mestres autodeclarados. 2013. 134 f. Dissertação - (mestrado) - Universidade Estadual Paulista, Instituto de Biociências de Rio Claro, 2013. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/11449/108759>>.

DAMATTA, Roberto. **Carnavais, Malandros e Heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro**. 5. ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1990. 287 p.

DAOLIO, Jocimar. **Educação Física e o Conceito de Cultura**. Campinas: Autores Associados, 2018. E-book. Disponível em: <<https://books.google.com.br/books?hl=pt-BR&lr=&id=BKdyDwAAQBAJ&oi=fnd&pg=PT5&dq=educa%C3%A7%C3%A3o+f%C3%ADsica+conceito&ots=Q0uK8OxyAI&sig=MZWvbDA79q1tewSlo4mSdmpxGTY#v=onepage&q=educa%C3%A7%C3%A3o%20f%C3%ADsica%20conceito&f=false>>. Acesso em: 14 out. 2019.

DCE - Diretório Central dos Estudantes. FURB - Universidade Regional de Blumenau. 2º Grande Batizado de Capoeira: "Filhos dos Bambas". **Saudações: Informativo do Diretório Central dos Estudantes**. Nº 3, Blumenau, ago. 1996.

DELEUZE, G. O que é um dispositivo. In: DELEUZE, G. **Michel Foucault, filósofo**. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento. Barcelona: Gedisa, 1990. p. 155-161. Disponível em: <<http://escolanomade.org/2016/02/24/deleuze-o-que-e-umdispositivo>>. Acesso em: 18 nov. 2018.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O que é a filosofia?** Rio de Janeiro: Editora L34, 1992. Tradução de: Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Munoz. Disponível em: <<https://pedropeixotoferreira.files.wordpress.com/2014/03/deleuze-gilles-guattari-fecc81lix-o-que-ecc81-a-filosofia.pdf>>. Acesso em: 15 dez. 2018.

DEUTSCHE WELLE. **Unesco reconhece capoeira como Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade**. 2014. Disponível em: <<http://www.dw.com/pt/unesco-reconhece-capoeira-como-patrimonio-cultural-imaterial-da-humanidade/a-18090747>>. Acesso em: 27 ago. 2016.

ENTREVISTA 1 – mestre Rato de Praia - Blumenau/SC - (capoeira). Realização de Kátia Linhaus de Oliveira. Blumenau, 2019. (84 min.), son., color. Disponível em: <https://youtu.be/z1PjLd_u_2M>. Acesso em: 06 jan. 2020.

ENTREVISTA 2 – mestre Cavalo - Blumenau/SC - (capoeira). Realização de Kátia Linhaus de Oliveira. Blumenau, 2019. (84 min.), son., color. Disponível em: <https://youtu.be/35m_dNIgxzs>. Acesso em: 06 jan. 2020.

ENTREVISTA 3 – mestre Esquilo – Presidente Getúlio/SC - (capoeira). Realização de Kátia Linhaus de Oliveira. Blumenau, 2019. (73 min.), son., color. Disponível em: <<https://youtu.be/N-X7y3NFJdA>>. Acesso em: 06 jan. 2020.

ENTREVISTA 4 – mestre Pop - Florianópolis/SC - (capoeira). Realização de Kátia Linhaus de Oliveira. Blumenau, 2019. (70 min.), son., color. Disponível em: <https://youtu.be/nb8tQLb_3jk>. Acesso em: 06 jan. 2020.

ENTREVISTA 5 – mestre Serpente - Blumenau/SC - (capoeira). Realização de Kátia Linhaus de Oliveira. Blumenau, 2019. (67 min.), son., color. Disponível em: <<https://youtu.be/W5vYLaW1m70>>. Acesso em: 06 jan. 2020

FOUCAULT, Michel. **A Coragem da Verdade: o governo de si e dos outros II**. São Paulo: Wmf Martins Fontes, 2014. 339 p. Tradução de: Eduardo Brandão.

_____. **A Hermenêutica do Sujeito**: curso dado no Collège de France (1981/1982). Tradução: Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. **A ordem do discurso**. 5. ed. São Paulo: Loyola, 1999. Tradução de: Laura Fraga de Almeida Sampaio.

_____. **História da Sexualidade I: A Vontade de Saber**. 13. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988. 152 p. Tradução de: Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque.

_____. **História da Sexualidade III: o cuidado de si**. Tradução: Maria Thereza da Costa Albuquerque: revisão técnica de José Augusto Guilhon Albuquerque. 8. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1985. p. 11-73.

_____. **Microfísica do Poder**. 13. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1998. 295 p. Tradução de: Roberto Machado.

_____. **Nascimento da Biopolítica**. São Paulo: Martins Fontes, 2008. 474 p. Tradução de: Eduardo Brandão.

_____. Nietzsche, a Genealogia, a História. In: MOTTA, Manuel Barros da (Org.). **Michel Foucault: Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000. p. 260-281. (Ditos e Escritos II). Tradução de: Elisa Monteiro.

_____. O sujeito e o poder. In P. RABINOW e H. DREYFUS, **Michel Foucault: uma trajetória filosófica (para além do estruturalismo e da hermenêutica)**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 231-249.

_____. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. **Michel Foucault, Uma trajetória filosófica: Para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 231-249. Tradução de: Vera Porto Carrero.

_____. 1977: entrevista com Michel Foucault. In: FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos IX: genealogia da ética, subjetividade e sexualidade**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014. p. 13-34. Trad. Abner Chiquieri.

_____. **Verdade e Subjectividade**. Revista de Comunicação e Linguagens, Lisboa, n. 19, p.203-223, 1993. Disponível em: <http://escolanomade.org/wp-content/downloads/foucault_verdade_subjetividade.pdf>. Acesso em: 12 dez. 2018.

_____. 1ª Conferência: O Significado da Palavra Parrhesia. **Prometeus: Filosofia em Revista**, Aracaju, v. 13, n. 6, p.3-12, 17 set. 2013. Discurso e Verdade: Seis Conferências dadas por Michel Foucault, em Berkeley, entre outubro e novembro de 1983, sobre a parrhesia. Disponível em: <<http://seer.ufs.br/index.php/prometeus/article/view/1550>>. Acesso em: 20 fev. 2019.

FRANCO, Paola Vicenzi. **Unidade na diversidade: mestre Pop e a construção de um novo olhar para a capoeira**. Florianópolis: Nave, 2017. 251 p.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. **Micropolítica: Cartografias do Desejo**. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1999. 327 p.

GALLO, Sílvio. Do cuidado de si como resistência à biopolítica. In: BRANCO, Guilherme Castelo; VEIGA-NETO, Alfredo (Org.). **Foucault: filosofia & política**. Belo Horizonte: Autêntica, 2011. p. 371-391.

GENIES, Nadine. Em boa forma com muita ginga. **Jornal de Santa Catarina**. Blumenau, 17 mar. 1996. p. 4-5.

GROS, Frédéric. A propósito de A Hermenêutica do Sujeito. **Mnemosine**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 2, p.316-330, dez. 2012. Semestral. Disponível em<<http://www.mnemosine.com.br/ojs/index.php/mnemosine/article/view/265>>. Acesso em: 29 nov. 2018.

HUIZINGA, Johan. **Homo ludens: O jogo como elemento da cultura**. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2001. 243 p. Tradução de: João Paoulo Monteiro.

IBGE – Instituto Brasileiro De Geografia e Estatística. **Censo Demográfico 2010**. 2010. Disponível em: < <https://cidades.ibge.gov.br/pesquisas>>. Acesso em: 23 dez. 2019.

IPHAN, Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. **Roda de Capoeira**. 2014. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/66>>. Acesso em: 16 set. 2017.

_____. Certidão de Registro nº 5, de 21 de outubro de 2008. Bem cultural: **Ofício dos Mestres de Capoeira**. Brasília, DF, 20 nov. 2008. Livro de Registro dos Saberes, v. 1. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Certidao_de_Registro_-_Of-cio_dos_Mestres_de_Capoeira.pdf>. Acesso em: 03 jan. 2019.

_____. Certidão de Registro nº 7, de 21 de outubro de 2008. Bem Cultural: **Roda de Capoeira**. Brasília, DF, 20 nov. 2008a. Livro de Registro das Formas de Expressão, v. 1. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/certidao_roda_de_capoeira.pdf>. Acesso em: 03 jan. 2019.

_____. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Org.). **DOSSIÊ IPHAN 12: Roda de Capoeira e Ofício dos Mestres de Capoeira**. Brasília: Iphan, 2014. 148p.

KIKONGO, Paulão. **Profissionalização da Capoeira: este é o melhor caminho?**. 2019. Disponível em: <<https://berimblog.com.br/2019/09/16/profissionalizacao-da-capoeira-este-e-o-melhor-caminho/>>. Acesso em: 27 dez. 2019.

LOPES, André Lace. Capoeiragem. In: COSTA, Lamartine Pereira da (Org.). **Atlas do esporte no Brasil: Atlas do Esporte, Educação Física e Atividades Físicas de Saúde e Lazer no Brasil**. S.i.: Shape, 2005. p. 386-388. Disponível em: <<http://cev.org.br/biblioteca/capoeiragem/>>. Acesso em: 27 ago. 2019.

LOPES, André Luiz Lacé. **A Capoeiragem no Rio de Janeiro: primeiro ensaio Sinhozinho e Rudolf Hermann**. Rio de Janeiro: Europa, 2002. 288 p. Disponível em: <http://www.andrelace.com.br/capoeiragem_no_rj.pdf>. Acesso em: 27 ago. 2019.

LUZ, Marco Aurélio. **Agadá: Dinâmica da Civilização Africano-Brasileira**. 4. ed. Salvador: Edufba, 2017. 507 p.

MAGALHÃES, Paulo. **Capoeira se une contra os novos capitães do mato**. 2015. Disponível em: <<https://pt-br.facebook.com/notes/rede-nacional-de-ação-pela-capoeira/capoeira-se-une-contra-os-novos-capitães-do-mato/977087392352140/>>. Acesso em: 18 ago. 2017.

MAGALI, Mestra. **A dança na capoeira**. 2016. Disponível em: <<https://www.magalicapoeira.com/historia-da-capoeira/a-danca-na-capoeira>>. Acesso em: 20 set. 2018.

MEMÓRIAS do recôncavo: Besouro e outros capoeiras. Direção de Pedro Rodolpho Jungers Abib. [s.i.]: Doc Filmes Produções Audiovisuais, 2008. (54 min.), son., color. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=gVP42zM5axM>>. Acesso em: 02 out. 2019.

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. p. 35-54. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624094657/6_Mignolo.pdf>. Acesso em: 04 jun. 2019.

NASCIMENTO, Ricardo. **Capoeira, qual é a sua, Angola, Regional ou contemporânea?** 2011. Disponível em: <<http://portalcapoeira.com/capoeira/publicacoes-e-artigos/capoeira-qual-e-a-sua-angola-regional-ou-contemporanea>>. Acesso em: 02 out. 2018.

OLIVEIRA, Kátia Linhaus de; SANTOS, Renata. Usos de linguagem na capoeira em esfera escolar: uma mini-etnografia. **Revista Eletrônica de Divulgação Científica em Língua**

Portuguesa, Lingüística e Literatura: Letra Magna, S.I., Ano 15, n. 24, p.170-195, 2019. Disponível em: http://www.letramagna.com/artigos_24/artigo10_24.pdf. Acesso em: 01 fev. 2020.

O Caminho da Prosperidade: Proposta de Plano de Governo. 2018. Disponível em: https://static.cdn.pleno.news/2018/08/Jair-Bolsonaro-proposta_PSC.pdf. Acesso em: 05 nov. 2019.

PANGOLIM, Mestre Jean. **O batizado em capoeira.** 2016. Vídeo do youtube. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=-L92jBeTxuU>. Acesso em: 15 fev. 2019.

_____. Portal Capoeira (Comp.). **A "volta ao mundo" em capoeira.** 2017. Disponível em: <http://portalcapoeira.com/capoeira/volta-ao-mundo-capoeira>. Acesso em: 19 set. 2018.

_____. **O "apelido" na capoeira.** 2016. Disponível em: <https://youtu.be/thGa9fQpTg0>. Acesso em: 19 set. 2018.

PARANHOS, Adalberto de Paula. **Os desafinados:** sambas e bambas no "Estado Novo". 2005. 206 f. Tese (Doutorado) - Curso de História, Puc/sp, São Paulo, 2005. Disponível em: <https://tede.pucsp.br/bitstream/handle/13172/1/Tese%20Adalberto%20de%20Paula%20Paranhos.pdf>. Acesso em: 06 fev. 2019.

PENA, Rodolfo F. Alves. **O conceito de População Economicamente Ativa (PEA).** 2019. Disponível em: <https://mundoeducacao.bol.uol.com.br/geografia/o-conceito-populacao-economicamente-ativa-pea.htm>. Acesso em: 26 dez. 2019.

PIRES, Antonio Liberac Cardoso Simões. Os intelectuais, a capoeira e os símbolos étnicos no Brasil. In: **ENECULT.** Anais. Salvador, v. 6, n. 1, maio 2010. Disponível em: <http://www.cult.ufba.br/wordpress/24479.pdf>. Acesso em: 20 dez. 2018.

Prefeitura Municipal de Blumenau. **Edital de Processo Seletivo Público Simplificado 001/2018.** 2018. Disponível em:

<https://www.blumenau.sc.gov.br/atas/viewpublicconcurso.aspx?62,#>. Acesso em: 15 ago. 2019.

Prefeitura Municipal de Presidente Getúlio. **Concurso Público 01/2018.** 2018. Disponível em:

<https://presidentegetulio.atende.net/atende.php?rot=1&aca=119&ajax=t&processo=viewFile&ajaxPrevent=1565864527003&file=E62D1362DE6BB7C6B1FE011CC87F421EE5D36B4A&sistema=WPO&classe=UploadMidia>. Acesso em: 15 ago. 2019.

PORTAL DA EDUCAÇÃO FÍSICA. **Instrutor de capoeira não precisa ser profissional de educação física.** 2015. Disponível em: <https://www.educacaofisica.com.br/carreira-ef/instrutor-de-capoeira-nao-precisa-ser-profissional-de-educacao-fisica/>. Acesso em: 26 ago. 2019.

QUIJANO, Anibal. 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. p. 117-142. Disponível em:

<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf>. Acesso em: 04 jun. 2019.

RAJCHMAN, John. **FOUCAULT: A liberdade da filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1987. 111 p. Álvaro Cabral.

REIS, João José; SILVA, Eduardo. **Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

REIS, Leticia Vidor de Sousa. **O mundo de pernas para o ar: A capoeira no Brasil**. 2. ed. São Paulo: Publisher Brasil, 2000. 208 p.

REIS, João José; SILVA, Eduardo. **Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

R7 (Ed.). **Conselho Nacional do Esporte decide que capoeira é esporte**. 2016. Disponível em: <<http://esportes.r7.com/mais-esportes/conselho-nacional-do-esporte-decide-que-capoeira-e-esporte-1702>>. Acesso em: 18 set. 2016.

RODRIGUES, Fabíola. A patrimonialização do cotidiano: desafio para as políticas públicas. **RUA**, Campinas, SP, v. 18, n. 2, p. 112-121, jul. 2015. ISSN 2179-9911. Disponível em: <<http://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/rua/article/view/8638301>>. Acesso em: 27 set. 2016.

SANT'ANNA, Denise Bernuzzi de. Hayek na praia. In: BUTTURI JUNIOR, Atilio et al (Org.). **Foucault e as práticas de liberdade I: o vivo e os seus limites**. Campinas: Pontes, 2019. p. 161-172.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870 - 1930**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993. 287 p.

_____. Complexo de Zé Carioca: Notas sobre uma identidade mestiça e malandra. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 1, n. 29, p.49-63, out. 1995. Disponível em: <http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_29/rbcs29_03.htm>. Acesso em: 31 jan. 2019.

SCHREIBER, Mariana. BBC News Brasil. **'Capoeira gospel' cresce e gera tensão entre evangélicos e movimento negro**. 2017. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-41572349>>. Acesso em: 14 fev. 2019.

SILVA, Sonaly Torres da. **Capoeira: movimento e malícia em jogos de poder e resistência**. 2007. 140 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Psicologia, Pontífice Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2007. Disponível em: <http://www.pucminas.br/documentos/dissertacoes_sonaly_silva.pdf>. Acesso em: 10 ago. 2016.

SODRÉ, Muniz. **A verdade seduzida: Por um conceito de cultura no Brasil**. 3. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005. 168 p.

SONATI, Jaqueline Girnos; VILARTA, Roberto. Novos Padrões Alimentares e as Relações com os Domínios da Qualidade de Vida e Saúde. In: VILARTA, Roberto; GUTIERREZ, Gustavo Luis; MONTEIRO, Maria Inês (Org.). **Qualidade de Vida: Evolução dos Conceitos e Práticas no Século XXI**. Campinas: Ipes, 2010. p. 85-91. Disponível em: <<http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?down=000479416>>. Acesso em: 05 nov. 2019.

TAVARES, Júlio César de. **Dança de guerra - arquivo e arma: elementos para uma Teoria da Capoeiragem e da Comunicação Corporal Afro-brasileira**. Belo Horizonte: Nandyala, 2012. 168 p.

TAYLOR, Charles. **As fontes do self: A construção da identidade moderna**. São Paulo: Edições Loyola, 1997. 670 p. Tradução de: Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo.

TV CÂMARA SALVADOR. Câmara Municipal de Salvador. **STAND UP |: Frente Parlamentar em Defesa da Capoeira - Ver. Luiz Carlos**. 2017. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=42xUalhPMMI>>. Acesso em: 14 fev. 2019.

TRAJANO FILHO, Wilson. Patrimonialização dos artefatos culturais e a redução dos sentidos. In: SANSONE, Livio (Org.). **Memórias da África: patrimônios, museus e políticas das identidades**. Salvador: Edufba, 2012. p. 11-40. Disponível em: <<http://biblioteca.clacso.edu.ar/Brasil/ceao-ufba/20130403110944/memorias.pdf>>. Acesso em: 17 set. 2019.

VASSALO, Simone Pondé. Capoeiras e intelectuais: a construção coletiva da capoeira autêntica. **Revista Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 32, p. 106-124, jan. 2003. ISSN 2178-1494. Disponível em: <<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/2200/1339>>. Acesso em: 11 Jan. 2019.

VEIGA-NETO, Alfredo. Dicas. **Revista Aulas: Dossiê Estéticas da Existência**, Campinas, v. 7, p.11-23, dez. 2010. Org. Margareth Rago. Disponível em: <http://www.unicamp.br/~aulas/Revista_Aulas_Dossie_06_Foucault_e_as_esteticas_da_existencia.pdf>. Acesso em: 03 out. 2018.

VIEIRA, Sérgio Luiz de Souza. Capoeira. In: COSTA, Lamartine Pereira da (Org.). **Atlas do esporte no Brasil: Atlas do Esporte, Educação Física e Atividades Físicas de Saúde e Lazer no Brasil**. S.i.: Shape, 2005. p. 39-40. Disponível em: <<http://cev.org.br/biblioteca/capoeira-2/>>. Acesso em: 27 ago. 2019.

ZONZON, Christine Nicole. Algumas versões da malícia. **Capoeira: Humanidades e Letras**, São Francisco dos Condes, v. 1, n. 1, p.45-81, out. 2014. Semestral. Disponível em: <<http://www.capoeirahumanidadeseletras.com.br/ojs-2.4.5/index.php/capoeira/article/view/7>>. Acesso em: 28 jan. 2019.

WIKIPEDIA. Cronologia da capoeira no Brasil. 2018a. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Cronologia_da_capoeira_no_Brasil>. Acesso em: 30 jan. 2018.

WIKIPEDIA. Kimbundu. 2018b. Disponível em: < <https://pt.wikipedia.org/wiki/Kimbundu>>. Acesso em: 15 fev. 2018.