



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA**  
**CENTRO DE CIÊNCIAS DA EDUCAÇÃO**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO**  
**LINHA DE PESQUISA: SOCIOLOGIA E HISTÓRIA DA**  
**EDUCAÇÃO**

**MARCIO ROGERIO DELFES BRANCO**

**A CAPOEIRA ANGOLA, ENTRE A PERIFERIA E A UNIVERSIDADE:**  
**Um Estudo (Auto)Biográfico com Mestre Nô**

**FLORIANÓPOLIS**  
**2026**

**MARCIO ROGERIO DELFES BRANCO**

**A CAPOEIRA ANGOLA, ENTRE A PERIFERIA E A UNIVERSIDADE:  
Um Estudo (Auto)Biográfico com Mestre Nô**

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Santa Catarina (PPGE-UFSC) como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Educação.

Orientador: Professor Doutor Fábio Machado Pinto

**FLORIANÓPOLIS  
2026**

BRANCO, MARCIO ROGERIO DELFES

A CAPOEIRA ANGOLAa, ENTRE A PERIFERIA E UNIVERSIDADE: Um Estudo (Auto)biográfico Com Mestre Nô/Marcio Rogerio Delfes Branco; orientador, Fábio Machado Pinto, 2026, 205 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Ciências da Educação, Programa de Pós Graduação em Educação, Florianópolis, 2026.

Inclui referências.

1. Educação. 2. Estudo biográfico na Sociologia da Educação. 3. Pedagogia ancestral da linguagem. 4. Capoeira no contexto sócio-histórico-cultural. 5. Saberes e prática da cultura oral africana e afro-brasileira I. Machado Pinto, Fábio. II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós Graduação em Educação. III. Título.

MARCIO ROGERIO DELFES BRANCO

**A CAPOEIRA ANGOLA, ENTRE A PERIFERIA E A UNIVERSIDADE:  
Um Estudo (Auto)Biográfico com Mestre Nô**

O presente trabalho em nível de Doutorado foi avaliado e aprovado, em 13 de março de 2026, pela banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof. Dr. Carlos Alberto Silva da Silva  
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Dr. Elison Antônio Paim  
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Dr. Victor Julierme Santos Conceição  
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Dr. Jaison José Bassani  
Universidade Federal de Santa Catarina

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

---

Coordenador do Programa de Pós-graduação em Educação

---

Orientador Prof. Dr. Fábio Machado Pinto

Florianópolis, 2026.

Este estudo biográfico é dedicado à capoeira, em toda a sua grandeza e plenitude, que foi quem me educou e me preparou para a vida, “minha mãe afro-brasileira”, e a todos os mestres que contribuíram direta ou indiretamente com esta pesquisa, em especial, àqueles que estiveram por um tempo como meus professores.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço ao estimado camarada e orientador Prof. Dr. Fábio Machado Pinto, que se fez mediação imprescindível na construção deste estudo biográfico, agindo com sabedoria na orientação por meio do incentivo, apoio, confiança e compreensão.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Educação, em especial, àqueles com quem tive contato em sala de aula: professora Dra. Ione Ribeiro Valle, professora Dra. Joana Célia dos Passos, professora Maria Helena Menna Barreto Abrahão, professor Dr. Jaison Bassani, professor Dr. Elison Antônio Paim, professor Dr. Carlos Alberto Silva da Silva, professor Dr. Victor Julierme Santos Conceição, professor Dr. Paulo Capela, professor Dr. Alexandre Fernandez Vaz, o/as quais, sendo estudioso/as do campo da educação, colaboraram com referenciais teóricos para esta pesquisa.

Agradeço o apoio dos colegas do Grupo de Estudos Biográficos Sartrianos – GEBIOS.

Agradeço também todas as formas de arte marcial existentes e, em especial, ao *JiuJitsu* brasileiro, que foi quem me disciplinou, meu pai oriental.

À minha companheira amorosa de caminhada, Vivian Bueno Cardoso Branco, com a qual, dia após dia, aprendo o sentido de ser mediado pelo nosso amor.

À minha mãe Ernestina Delfes Branco, uma sobrevivente que foi fortemente marcada pela violência e pela pobreza.

Aos meus filhos Vinícius Riederer Branco e Pedro Rulivan Caon Branco.

Dona Isabel, que história é essa de ter feito abolição?  
De ser princesa boazinha que libertou a escravidão?  
Tô cansado de conversa, tô cansado de ilusão  
Abolição se fez com sangue, que inundava este país  
Que o negro transformou em luta cansado de ser infeliz  
Abolição se fez bem antes e ainda há por se fazer agora  
Com a verdade da favela e não com a mentira da escola  
Dona Isabel, chegou a hora de se acabar com essa maldade  
De se ensinar aos nossos filhos o quanto custa a liberdade  
Viva Zumbi nosso rei negro, que fez-se herói lá em Palmares  
Viva a cultura desse povo, a liberdade verdadeira  
Que já corria nos Quilombos e já jogava capoeira  
Iê! Viva Zumbi!

**(Mestre Toni Vargas)**

## RESUMO

Esta tese apresenta um estudo no campo da pesquisa (auto)biográfica do mestre de Capoeira Angola e educador popular Norival Moreira de Oliveira, Mestre Nô, bem como a presença do saber ancestral afro-brasileiro, no Brasil e no exterior. O objetivo da pesquisa foi o de estudar e compreender a formação do seu projeto e desejo de ser educador popular, que se fez como mestre de capoeira no século passado, bem como de promover uma reflexão sobre as transformações culturais que nos ajudam a explicar sua época, revelando aspectos da Capoeira Angola, da sociedade e da cultura inscritas em sua singularidade e universalidade. Para alcançar tal objetivo foi necessário utilizar o método progressivo-regressivo de Jean-Paul Sartre e as ferramentas da pesquisa narrativa como a entrevista; investigar os impactos da prática da capoeira na constituição de seu projeto e desejo de ser mestre; recuperar episódios e situações, ocorrências de sua infância e juventude, bem como emoções e lembranças turvas de uma vida erigida na periferia de uma grande cidade, Salvador, onde a capoeira tinha um lugar de destaque; inventariar aspectos do seu sociológico de origem, do tecido familiar, do trabalho, das posições políticas, do acesso à cultura, das relações com a família e grupos de amigos, do lazer, da sua circulação em espaços públicos da velha Bahia e como se deu a sua relação com os saberes da capoeira; estudar e compreender aspectos sociais e históricos da cultura popular, da capoeira, a partir do estudo bibliográfico e documental. Estudar e compreender o movimento desse sujeito, em sua práxis capoeirística, permitiu dimensionar as contribuições da cultura de periferia na formação de jovens e crianças, como também diminuir o interstício entre o saber popular e o saber formal, à luz da Sociologia e História da Educação, ao mostrar a aproximação do saber popular do Mestre Nô com o saber formal e erudito da academia. Ao término da pesquisa, foi constatada a necessidade de fomentar políticas que atendam aos processos educacionais interculturais, à valorização do saber e da tradição oral. Também, como resultado, a pesquisa evidencia a tendência de uma nova caracterização da Capoeira Angola e dos seus agentes, a partir de uma racionalidade mais adaptada ao sistema capitalista de mercado que estabelecem paradigmas outros para esta arte, ora se adaptando ora resistindo. Ademais, constrói a compreensão biográfica do Mestre Nô e da Capoeira Angola periférica, a partir de Salvador (BA), passando pelo sul do Brasil, Santa Catarina e Rio Grande do Sul, até o exterior (Estados Unidos e Europa).

**Palavras-chave:** Pesquisa (auto)biográfica. Método progressivo-regressivo sartriano. Saber ancestral afro-brasileiro. Capoeira Angola. Mestre Nô.

## ABSTRACT

This thesis presents a study in the field of biographical research on the Capoeira Angola master and popular educator Norival Moreira de Oliveira, known as Mestre Nô, as well as the presence of Afro-Brazilian ancestral knowledge in Brazil and abroad. The aim of the research was to study and understand the formation of his project and his desire to become a popular educator, which took shape through his work as a capoeira master in the past century. It also seeks to promote a reflection on the cultural transformations that help explain his time, revealing aspects of Capoeira Angola, society, and culture, inscribed in their singularity and universality. To achieve this goal, biographical research was used, through interviews; the study investigated the impacts of capoeira practice on the formation of his project and desire to become a master; it recovered episodes and situations, occurrences from his childhood and youth, as well as blurred memories and emotions from a life built in the periphery of a major city, Salvador, where capoeira held a prominent place. The study also inventoried aspects of his social origins, family structure, work, political positions, access to culture, relationships with family and groups of friends, leisure, circulation in public spaces of old Bahia, and his relationship with the knowledge of capoeira. Additionally, it examined social and historical aspects of popular culture and capoeira through bibliographical and documentary research. Studying and understanding this subject's movement and capoeiristic praxis made it possible to measure the contributions of peripheral culture to the education of children and young people, as well as to reduce the gap between popular knowledge and formal knowledge. Within the framework of Sociology and the History of Education, it demonstrated the convergence between Mestre Nô's popular knowledge and the formal, scholarly knowledge of academia. At the end of the research, the need to promote policies that support intercultural educational processes and the appreciation of oral knowledge and tradition was identified. Moreover, the study highlights a trend toward a new characterization of Capoeira Angola and its agents, shaped by a rationality more adapted to the capitalist market system, which establishes new paradigms for this art.

Finally, it builds an understanding of Mestre Nô's biography and the peripheral Capoeira Angola movement, beginning in Salvador (Bahia), passing through southern Brazil (Santa Catarina and Rio Grande do Sul), and reaching abroad (the United States and Europe).

**Keywords:** Biographical research. Sartrean progressive-regressive method. Afro-Brazilian ancestral knowledge. Capoeira Angola. Mestre Nô.

## APRESENTAÇÃO

Nasci em uma família natural do planalto serrano. Minha mãe é filha de imigrante italiano, do qual herdei o sobrenome Branco. Ele era um homem que, na juventude, foi um tropeiro que levava gado de São Paulo para regiões próximas da cidade de Lages e, mais tarde, passou a se dedicar exclusivamente à atividade como colono. Era um sujeito simples, pobre, que viveu a vida toda de sua pequena lavoura em uma região conhecida como Toca da Onça, que fica entre São José do Cerrito e Campos Novos, no interior do estado de Santa Catarina. Minha avó materna era descendente de indígenas e negros, uma mulher forte, da roça. Ambos levaram uma vida muito sofrida e desencarnaram já idosos e acometidos pelo câncer. Minha mãe, uma mulher analfabeta, trabalhou como funcionária do lar e faxineira. Sofreu a vida inteira todo tipo de maus tratos gerados por um companheiro violento e pela ausência de políticas públicas que protegessem a mulher e os mais vulneráveis. Meu pai foi um homem casado que teve uma relação amorosa com minha mãe, todavia, quando eu tinha seis meses de idade, ele saiu para comprar leite e nunca mais voltou. Desse homem pouco sei, pois nunca o vi em minha vida inteira.

Minha família mudou-se para Florianópolis, quando eu ainda era muito criança. Sou oriundo do Maciço do Morro da Cruz, da comunidade da Serrinha. Minha mãe, após viver todo tipo de abuso, exclusão social, violência física e simbólica, sucumbiu à depressão e aos males causados pela velhice, por meio do alcoolismo. Suas duas irmãs morreram vítimas do álcool: uma faleceu afogada em um rio por estar embriagada e outra faleceu vítima de cirrose gerada pelo uso abusivo de cachaça.

Vivi uma infância difícil, exposto à violência de toda ordem. Tive um padrasto violento, homicida, que assassinou meu padrinho a facadas, na minha frente, quando eu tinha doze anos de idade. Eu ainda me lembro da cena. Era Dia das Mães e os dois homens falavam baixarias em meio à cachaça, ao churrasco e à música sertaneja em um volume alto. Então, iniciou-se uma brincadeira entre os homens, passaram a disputar queda de braço e terminaram brigando e se agredindo fisicamente. Meu padrasto, perdendo a briga para o meu padrinho, correu para casa onde morávamos, ao lado do reservatório da caixa d'água do morro, e pegou uma faca. Eu saí correndo atrás dele para ver no que isso acabaria, coisa de menino. Quando o meu padrinho percebeu o perigo, em uma tentativa desesperada de salvar a própria vida, tentou pular o muro da caixa d'água do reservatório, para empreender fuga mediante a ira do meu padrasto, homem negro, forte, violentíssimo, que já apresentava experiência com homicídio, porque já havia matado antes e por motivos fúteis. Quando o meu padrinho já

estava com o corpo sobre o muro, apoiado pela barriga, meu padrasto, sem a menor compaixão, chegou correndo e colocou uma faca de uns 30 centímetros até o cabo pelas suas costas, próximo às costelas flutuantes. Então meu padrinho despencou do muro de costas para o chão, implorando por sua vida: “por favor compadre eu não quero morrer”. Meu padrasto chutou a cara do moribundo sem piedade até ele perder os sentidos. Foi assim, aos doze anos, nos Dia das Mães, que eu presenciei como é tirar a vida de uma pessoa de forma covarde e desumana. Aquilo nunca mais saiu da minha memória.

Eu tive repulsa e desprezo pelo meu padrasto por muitos anos, pois ele me espancou desde os seis meses de idade. Eu tinha um desejo enorme de aprender a lutar para me defender. Eu, ainda criança, não queria mais apanhar daquele monstro e, na verdade, eu desejava que ele nunca tivesse existido. Há muito custo consegui fazer outra coisa do que fizeram comigo: tomei minha vida em minhas mãos e escolhi ser um mestre, um lutador, um intelectual engajado com as classes populares e sempre estar disposto a repudiar qualquer tipo de violência física ou simbólica, injustiça e desigualdade.

Diante o exposto, preciso fazer um adendo e ir um pouco mais a fundo neste momento autobiográfico e denunciar a ausência do Estado, da família e de outras instituições que se dizem altruístas ou empáticas com a causa humana. Sofri todo o tipo de violência, tal como a fome - e a fome eu posso dizer é algo terrível, principalmente, na infância. Por muito tempo, minha única refeição foi comer comida do lixo como um animal, como um cão de rua. Vivi a subnutrição infantil de forma grave e nunca mais recuperei os prejuízos deixados por ela, como a perda de estatura. As marcas do abandono e da violência, a partir dos meus seis meses de idade, me deixaram marcas profundas, sobretudo em minha psique, no meu emocional, no meu corpo, feridas psicofísicas, cicatrizes que insistem em não se fechar. São tantas variáveis existenciais que demandariam uma tese autobiográfica para narrar, analisar e compreender esses meus 50 anos de idade e todos os sofrimentos vividos. Durante muito tempo, a polícia foi um mal em minha vida. Lá na infância, eu queria estudar e catava material escolar no lixo, como pastas e cadernos, e, muitas vezes, indo para a Escola Municipal Beatriz de Souza Brito, a polícia me parava e pedia para mostrar o que estava levando. Então, eles achavam pastas e cadernos com nomes de outras pessoas, pressupondo que eu havia roubado o material. Os policiais me espancavam e me levavam para a delegacia do 6º DP, que, na época, era a delegacia da infância e do adolescente. Eu dormia no chão e, depois de apanhar bastante - e não adiantava eu tentar dizer que não havia roubado, pois aí que eu apanhava mesmo, os policiais me chamavam de ladrãozinho mentiroso. No dia seguinte, me mandavam para a PROMENOR, no bairro Agrônômica. Também fui uma pessoa

em situação de rua, quando criança e no começo da adolescência, porque meu padrasto me mataria se eu entrasse em casa. Assim foi a minha infância.

Dessa forma, conhecer a capoeira ainda criança foi imprescindível para a minha sobrevivência, como uma luz em meio à escuridão. A primeira vez que ouvi sobre a capoeira foi no começo dos anos 1980. Eu estava em um campinho de futebol e apareceu uns garotos falando que haviam visto um tipo de luta, onde as pessoas davam várias pernadas por cima da cabeça uns dos outros, eles estavam super empolgados com a luta afro-brasileira. Eu fiquei muito curioso com aquela informação, pois estava ansioso para aprender algum tipo de luta, todavia não tinha como pagar um professor e então “treinava” sozinho, a partir de imagens de filmes, livros e revistas. Certa vez “treinando” sozinho, eu devia estar com uns 8 anos de idade, comecei a praticar “uma técnica” que havia visto, penso eu em um filme de artes marciais, na qual eu jogava uma faca e dava uma cambalhota por cima da lâmina, até que a faca caiu com a ponta para cima e eu caí em cima dela e fiquei com a lâmina cravada na minha face, tenho a cicatriz no nariz até hoje. Um pouco mais tarde, passei a treinar a luta dos afrodescendentes, na verdade, era brincar de capoeira na minha comunidade, no morro da Serrinha, e visitava frequentemente os treinos do hoje reconhecido Mestre Adão. Naquela época, ele ainda não tinha graduação de professor, mas era uma pessoa da comunidade, um mais velho, que passou a realizar um trabalho na casa dele, até que um dia a polícia chegou lá e acabou com os nossos treinos.

Um pouco mais para frente, um tempo depois, eu consegui um trabalho para capinar um terreno próximo da UFSC e, nesse dia, me deparei com uma propaganda que informava sobre as atividades capoeirísticas na universidade federal. Nessa época, eu estava saindo da infância e estava com 11 anos de idade, quase completando 12. Isso foi em 1987, período que de fato comecei a aprender esta manifestação cultural de matriz africana, com um professor qualificado, o jovem gaúcho de Canoas-RS, conhecido como Alemão, que naquela fase era um importante integrante do grupo Palmares, um jovem de classe média que descobriu a arte afro-brasileira nas pistas de skate, no período militar nos anos setenta, e teve como primeiro professor o Mestre Macaô. Nessa mesma época, por intermédio do meu mestre Alemão, conheci o fundador do grupo Palmares, Norival Moreira de Oliveira, o já famoso Mestre Nô, em uma atmosfera de encantamento, admiração e respeito pelo mestre soteropolitano. Entre 1987 e 1988, eu era um menino franzino, tímido, inseguro e com dificuldade de tecer relacionamentos afetivos. Somente em 1990 que pude ter um pouco mais de aproximação com Mestre Nô. Na época, eu já estava com um nível razoável na capoeira, pois treinava muito, e me lembro de um jogo que fiz com Norival Moreira de Oliveira. O

mestre tinha retornado dos EUA e ele ficava nos perguntando se queríamos que ele falasse em inglês ou português. Penso que estava brincando conosco. Ele havia comprado um tênis grande e pesado nos Estados Unidos, que estava na moda, estilo basquetebol, e jogava capoeira com aquele calçado, então, quando foi jogar comigo, Mestre Nô me deu uma “chapa de costa”, um pontapé no peito que eu me lembro do impacto até hoje. Um fato marcante que relato neste momento da minha autobiografia relativo ao Mestre Nô é que ele pouco buscou se aproximar de alguns meninos naquela época, como eu, Tenente, Leco entre outros, pois, de acordo com a própria fala do mestre durante uma das entrevistas que realizei com ele, associava a nossa forma de jogar capoeira com o estilo do seu ex-aluno, o Mestre Braulino (*in memoriam*), um de seus principais desafetos dentro da arte afro-brasileira, que reverberou em um verdadeiro racha dentro da Capoeira da Ilha, enfraquecendo e fragilizando o grupo Palmares, grupo de Mestre Nô, na capital catarinense, até os dias de hoje. Dessa forma, o mestre sempre manteve uma certa distância e não era acolhedor com alguns meninos, embora para nós, que não entendíamos na época as relações de poder na capoeira, ele era visto como um ídolo, motivo de comemoração e alegria estar com ele nos eventos da Palmares.

Eu sempre me mantive conectado ao Grupo de Capoeira Angola Palmares, pois essa é minha raiz, tendo o Alemão como meu mestre e o Mestre Nô como meu avô na arte afro-brasileira, demarcado por uma relação ancestral tecida a partir do Recôncavo Baiano, Santo Amaro da Purificação. Alguns meninos daquele período, em Florianópolis, acabaram se desencantando com a Palmares e com a capoeira, em função das diretrizes e políticas aplicadas nessa escola e pararam com o jogo de matriz africana ou migraram para outros grupos. Todavia, permaneço no Grupo Palmares há cerca de quarenta anos, por uma questão de origem, linhagem, fidelidade, tradição, ancestralidade, amor e resiliência, mas sempre me senti à margem nesse grupo e nunca me senti valorizado. Estive afastado do grupo por um tempo, porém nunca parei de me dedicar à capoeira. Nesse sentido, fui agraciado com o título de mestre de Capoeira Contemporânea, reconhecido por grandes mestres de vários estados do Brasil, em um evento realizado em Florianópolis, recebendo a graduação máxima de mestre na capoeira. Na época, eu estava há muitos anos abandonado pelo grupo Palmares e pelo Mestre Nô. Então, pouco tempo depois, entre 2017 e 2019, estava fazendo a minha pesquisa de mestrado, a qual versava sobre a biografia do meu professor, o capoeirista gaúcho de Canoas-RS, Alemão, que perpassa pela capoeira do Sul, pela Capoeira da Ilha e pelo grupo Palmares e, dessa forma, houve a necessidade de entrevistar o Mestre Nô. A partir dessa entrevista, busquei fazer um movimento para me aproximar do meu avô na capoeira e comecei a ir à Bahia. Em uma dessas viagens, visitei o Mestre Nô, o qual me recebeu bem em

sua casa e, nesse dia, falou que iria me reconhecer mestre de capoeira. Isso ocorreu em agosto de 2019, quando o Mestre Nô me graduou em Salvador (BA), pela capoeira Palmares, a “minha escola de origem”, a mestre de Capoeira Angola. Mantenho grande carinho e respeito pelo meu avô na luta afro-brasileira, por esse homem negro e de escolaridade formal primária, mas que superou todas as adversidades da vida e transcendeu um destino que estava dado como certo, tornando-se uma referência mundial na arte capoeira, um singular educador popular com notório saber reconhecido pelas principais universidades federais do Brasil, o agora doutor Norival Moreira de Oliveira, professor da Universidade Federal da Bahia (UFBA). A capoeira que aprendi, a partir da segunda metade dos anos oitenta, com o meu professor Alemão, foi uma capoeira moldada pelo Mestre Nô, representante de uma linhagem com raízes no Recôncavo Baiano e forjada na periferia de Salvador (BA). Esse estilo, essa forma de pensar e conceber a capoeira mudou a minha vida, e isso já é motivo bastante relevante para ser grato ao meu mestre Alemão e ao Mestre Norival Moreira de Oliveira, mesmo que esses capoeiristas não tenham refletido sobre cada uma de suas ações, mas a mediação deles foi imprescindível para a minha formação e me permitiram ampliar o campo de possibilidades no qual se inscrevem as minhas escolhas e a minha práxis individual.

Foi por meio dessa arte, a capoeira, que consegui despertar para uma perspectiva transcendente. Aquele capoeira, o jovem contramestre gaúcho de Canoas-RS, tornou-se para mim um referencial de ser humano. O apreço pelos estudos, devido à atmosfera acadêmica<sup>1</sup> da universidade, em que essa manifestação cultural popular e esse capoeirista estavam inseridos, me proporcionou uma expansão do campo dos possíveis ao projeto fundamental e desejo de ser mestre de capoeira<sup>2</sup>.

Depois, mais tarde, tornei-me pesquisador social militante da cultura afrodescendente, da Capoeira Angola, das religiões de matriz africana e das relações étnico-raciais. Em 2016, ingressei em um grupo de pesquisa no PPGE/UFSC, o Grupo Estudos Biográficos Sartriano - GEBIOS (associado ao Núcleo de Estudos e Pesquisas Educação e Sociedade Contemporânea - NEPESC), que contempla estudos sobre educação, cultura e sociedade, a partir da perspectiva da Sociologia da Educação com autores como

---

<sup>1</sup> Iniciei a capoeira em 1987, aos 12 anos de idade, em um projeto de extensão que atendia crianças carentes do entorno da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Esse é um dos projetos mais antigos do CDS/UFSC, ainda registrado nos dias atuais como Capoeira da Ilha e que foi idealizado pelo contramestre Alemão que, na época, criou a Associação de Capoeira Ajagunã de Palmares (CAPOEIRA DA ILHA, 2014, p.34).

<sup>2</sup> Os conceitos sartrianos “campo dos possíveis, projeto fundamental, projeto e desejo de ser” serão explicados no tópico intitulado “O método progressivo-regressivo: um método dialético e compreensivo para o estudo (auto)biográfico de Mestre Nô”.

Bernard Charlot e Jean-Paul Sartre. Em 2017, fui selecionado para o Mestrado em Educação no PPGE/UFSC e passei a me dedicar com fôlego ao projeto e desejo de ser, tornando-me, também, um pesquisador social, além de mestre de capoeira e sacerdote na Nação Cabinda, Batuque do Rio Grande do Sul, tendo na arte afro-brasileira e na religião de matriz africana, no culto aos Orixás, um “mobile”<sup>3</sup> potente que me puxa para o futuro que está aberto. Hoje, como doutorando, me debruço nos estudos com compromisso, ética e rigor científico que as ciências humanas demandam, porém, sempre conectado com a minha ancestralidade e as minhas tradições culturais e religiosas.

Esta narrativa autobiográfica não é apenas um relato de trajetória pessoal, mas a explicitação do lugar de fala de um pesquisador que compartilha com seu objeto de pesquisa, o Mestre Nô, experiências de marginalização, violência, exclusão social e superação por meio dos saberes populares. Essa proximidade, longe de ser um obstáculo epistemológico, constitui-se como condição de possibilidade para a compreensão profunda das dimensões existenciais, sociais e políticas que atravessam a formação de um mestre de Capoeira Angola oriundo da periferia. Reconheço que minha trajetória de vida, marcada pela violência doméstica, pela exclusão social e pela busca de sentido em contextos adversos, estabelece uma relação genuína com a biografia do Mestre Nô, permitindo-me acessar, com sensibilidade e rigor, as camadas mais profundas de sua experiência como educador popular. Contudo, é fundamental ressaltar que essa proximidade exige, ao mesmo tempo, um rigoroso exercício de distanciamento epistemológico. Como pesquisador nativo do campo da Capoeira Angola e da educação popular, assumo a responsabilidade de operar o que Bourdieu denomina objetivação participante, ou seja, a objetivação da relação do pesquisador com o objeto, condição necessária para a ruptura com a propensão de investir no que é de meu interesse pessoal. Trata-se de renunciar à tentação de servir-me da ciência para intervir no objeto ou de operar uma objetivação redutora e parcial que se pode tomar do interior do jogo sobre outro jogador. Ao contrário, busco construir uma visão global que se apreende colocando-me a uma certa distância, integrando tudo o que só pode conhecer estando lá, mas também tudo o que não pode ou não se quer conhecer porque está lá. Esse exercício de vigilância epistemológica, que implica a tomada de consciência do lugar social e da condição social que ocupo como pesquisador, é o que me permite transitar entre a proximidade rompida e restaurada, garantindo o caráter sociológico e investigativo das ciências humanas diante do fato de ser

---

<sup>3</sup> Mobile é um conceito que contempla aspectos dados como a razão de agir, não deve ser confundido com meta (Charlot, 2000, p. 55). É a relação entre o desejo e a atividade, sendo isso o que produz o movimento e não pode ser definido senão por referência a uma atividade, reverbera em conjunto de ações que tem como força motriz um móbil.

nativo do campo. Assim, esta tese se constrói na tensão produtiva entre a implicação existencial e o rigor científico, entre a memória vivida e a análise crítica, entre o eu que narra e o eu que investiga, reconhecendo que a pesquisa (auto)biográfica é, fundamentalmente, uma forma peculiar de intercâmbio entre pesquisador e pesquisado, em que ambos se constituem mutuamente no processo de investigação. A pesquisa (auto)biográfica, conforme nos ensina Maria Helena Menna Barreto Abrahão, reconhece-se fundamentalmente dependente da memória do narrador, com quem o pesquisador trabalha para reconstruir elementos de análise que auxiliam na compreensão de determinado objeto de estudo

É assim que entro nesta roda, que pretende compreender o projeto de ser capoeira e mestre de Norival Moreira de Oliveira, mediador de um importante movimento sócio-histórico denominado Capoeira Palmares, que no processo histórico atravessa a capoeira do Sul e vem a sintetizar o fenômeno sociocultural (re)conhecido como “Capoeira da Ilha” (Pinto, 2014). Nessa perspectiva, o método progressivo-regressivo sartriano permite compreender uma época por meio do estudo de uma biografia ao estudarmos o movimento da sociedade a partir de um sujeito, compreendido como fenômeno singular-universal e que nos revela a complexidade social e cultural da sua época, vindo a contribuir para os estudos da História e Sociologia da Educação.

## SUMÁRIO

|          |                                                                                                                                                   |           |
|----------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| <b>1</b> | <b>INTRODUÇÃO.....</b>                                                                                                                            | <b>16</b> |
| <b>2</b> | <b>PERCORRENDO AS ENCRUZILHADAS DA CAPOEIRA: DA EPISTEMOLOGIA EUROCÊNTRICA AO SABER NEGRO ANCESTRAL.....</b>                                      | <b>22</b> |
| 2.1      | ENTRETENDO-SE COM A EPISTEMOLOGIA E A PEDAGOGIA AFRO-BRASILEIRA PRESENTES NAS MANIFESTAÇÕES CULTURAIS NEGRAS.....                                 | 22        |
| 2.2      | A CAPOEIRA URBANA A PARTIR DO SÉCULO XIX: ASPECTOS HISTÓRICOS, SOCIAIS E ÉTNICO-RACIAIS.....                                                      | 32        |
| 2.2.1    | A disputa pela hegemonia da Capoeira Angola.....                                                                                                  | 53        |
| 2.3      | PENSANDO AS QUESTÕES RACIAIS, ECONÔMICAS, CULTURAIS E POLÍTICAS A PARTIR DO BRASIL COLÔNIA.....                                                   | 65        |
| 2.4      | MOBILIDADE SOCIAL, QUESTÃO RACIAL E EDUCACIONAL NO BRASIL.....                                                                                    | 78        |
| <b>3</b> | <b>QUESTÕES DE MÉTODO: A SOCIOLOGIA REFLEXIVA BOURDIEUSIANA, A NOÇÃO DE RELAÇÕES COM SABERES E O MÉTODO PROGRESSIVO-REGRESSIVO SARTREANO.....</b> | <b>86</b> |
| 3.1      | UM PERCURSO ENTRE A SOCIOLOGIA REFLEXIVA DE PIERRE BOURDIEU E A NOVA SOCIOLOGIA CRÍTICA DA EDUCAÇÃO.....                                          | 86        |
| 3.2      | O MÉTODO PROGRESSIVO-REGRESSIVO: UM MÉTODO DIALÉTICO E COMPREENSIVO PARA O ESTUDO (AUTO)BIOGRÁFICO DE MESTRE NÔ.....                              | 89        |
| 3.2.1    | Três estudos (auto)biográficos sartrianos: questões teórico-metodológicas.....                                                                    | 94        |
| 3.3      | QUESTÕES DE MÉTODO NO ESTUDO (AUTO)BIOGRÁFICO DE MESTRE NÔ.....                                                                                   | 104       |
| 3.3.1    | Um breve relato pessoal do pesquisador acerca da aplicação do método.....                                                                         | 108       |

|          |                                                                                                      |     |
|----------|------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>4</b> | <b>PROJETO E DESEJO DE SER MESTRE DE CAPOEIRA ANGOLA: “CAPOEIRA NA RODA, CAPOEIRA NA VIDA”</b> ..... | 112 |
| 4.1      | INVENTARIANDO O <i>VÉCU</i> A PARTIR DO TECIDO SOCIOLÓGICO DE ORIGEM.....                            | 113 |
| 4.2      | DA JUVENTUDE À MATURIDADE, DESENVOLVIMENTO E FORJA DO MESTRE NÔ.....                                 | 124 |
| 4.3      | MESTRE NÔ: CAPOEIRA NA RODA, CAPOEIRA NA VIDA.....                                                   | 132 |
| 4.4      | EXPANSÃO DA CAPOEIRA DO MESTRE NÔ NO BRASIL E NO MUNDO.....                                          | 142 |
| 4.4.1    | <b>A Influência de Mestre Nô na Constituição da Capoeira da Ilha de Florianópolis</b> .....          | 149 |
| 4.4.2    | <b>O Reconhecimento Internacional de Mestre Nô</b> .....                                             | 161 |
| 4.5      | MESTRE NÔ, O EDUCADOR POPULAR DA PERIFERIA PARA A ACADEMIA.....                                      | 176 |
|          | <b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....                                                                    | 188 |
|          | <b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....                                                              | 182 |

## 1 INTRODUÇÃO

A presente tese insere-se no campo da Sociologia e da História da Educação, com foco na valorização dos saberes populares e ancestrais e em seu reconhecimento no universo acadêmico. Em um contexto de crescente debate anticolonialista e a necessidade de políticas educacionais interculturais, os estudos (auto)biográficos emergem como uma poderosa ferramenta para compreender como sujeitos históricos, portadores de saberes não hegemônicos, constroem suas trajetórias e projetos de vida em meio às contradições sociais e existenciais. Esta pesquisa volta-se, especificamente, para o universo da cultura afro-brasileira, investigando a Capoeira Angola não apenas como prática corporal, mas como um complexo sistema de conhecimento, resistência e formação humana.

O objeto central deste estudo é a biografia de Norival Moreira de Oliveira (1945), o Mestre Nô, uma das figuras mais emblemáticas da Capoeira Angola na Bahia, no Brasil e no mundo. A sua práxis capoeirana serviu de mediação para uma linhagem de capoeira antiga e tradicional que vem de Santo Amaro da Purificação, Recôncavo da Bahia, passando pela periferia de Salvador, cidade baixa, bairro da Massaranduba, e que, a partir da década de 80, chega no sul do Brasil e, mais tarde, na década de 90, internacionaliza-se. Da periferia de Salvador para o mundo, até o seu reconhecimento como *Doutor Honoris Causa*, condensa as transformações, tensões e diálogos que marcaram a história da capoeira no último século. Mestre Nô não foi apenas um praticante virtuoso, mas um educador popular que, por meio do projeto "Capoeira Palmares", formou gerações e se tornou um mediador fundamental na difusão de um saber ancestral, influenciando movimentos socioculturais como a "Capoeira da Ilha" em Santa Catarina.

Diante da riqueza dessa trajetória, a problemática que norteia esta investigação pode ser sintetizada na seguinte questão: De que modo o estudo (auto)biográfico de Mestre Nô, analisado em sua dupla dimensão de percurso individual e expressão de uma totalidade histórica, elucida a constituição de um saber popular em um projeto de educação e como sua práxis reflete e refrata as transformações socioculturais da Capoeira Angola? Buscamos compreender a partir dos instrumentais desenvolvidos pela sociologia crítica reflexiva, como um sujeito, forjado nas adversidades da exclusão social, transforma sua experiência de vida em um projeto de ser capoeira e mestre, ao mesmo tempo em que desenvolve uma proposta de formação humana para a roda e para a vida. Para tal intento foi necessário recorrer ao campo da macrossociologia e da microsociologia e, dessa forma, buscar promover uma encruzilhada epistemológica com a intersecção da perspectiva do pensamento sociológico francês, no qual

Bourdieu debruçou-se sobre questões sensíveis tais como os mecanismos de reprodução das desigualdades sociais, legitimado pela transmissão do capital cultural das classes dominantes e, conseqüentemente, exercendo violência simbólica sobre os estudantes das classes populares. O sociólogo francês adentrou em dispositivos que funcionam como marcadores de distinção social, que demarcam a dimensão simbólica da dominação de classe, materializado pelo gosto, práticas culturais e estilo de vida. Porém apesar da inegável contribuição de Bourdieu para a compreensão dos mecanismos de reprodução social pela escola, sua obra apresenta limites que foram objetos de críticas consistentes, especialmente por parte Charlot, Rochex e Bautier. Esses pesquisadores a partir da década de 1980, desenvolveram uma nova sociologia crítica da educação fundamentada na noção de relação com os saberes, que se propõe superar as limitações da teoria da reprodução

Para responder a essa problemática, o objetivo da pesquisa foi o de estudar e compreender a formação do seu projeto e desejo de ser educador popular, que se fez como mestre de capoeira no século passado, bem como de promover uma reflexão sobre as transformações culturais que nos ajudam a explicar sua época, revelando aspectos da Capoeira Angola, da sociedade e da cultura inscritas em sua singularidade e universalidade. Para alcançar este fim, foram traçados os seguintes objetivos específicos: a) Reconstituir a trajetória de vida de Mestre Nô, desde sua infância e juventude na periferia de Salvador até sua consagração como mestre de notoriedade internacional; b) Investigar, a partir de sua narrativa, os impactos da prática da capoeira na constituição de seu projeto de vida e de sua identidade como educador; c) Analisar as dimensões sociológicas, políticas e culturais que atravessam sua biografia, conectando o singular de sua história com o universal do contexto sócio histórico; d) Mapear as transformações da Capoeira Angola, especialmente no que tange à sua adaptação ou resistência às lógicas de mercado, a partir da práxis e do discurso do mestre.

Este estudo apresenta uma tripla relevância. No plano acadêmico, a tese contribui para a Sociologia da Educação ao aplicar o referencial sartriano a um objeto pouco explorado, aprofundando o diálogo entre pesquisa biográfica e teoria social. No âmbito social, a pesquisa oferece subsídios para o debate sobre o reconhecimento de mestres populares como produtores de conhecimento e para a formulação de políticas de valorização da tradição oral e da cultura afro-brasileira. Por fim, no plano pessoal, esta investigação nasce de uma profunda conexão do pesquisador com o universo da capoeira, um encontro que transformou sua

própria trajetória e que agora busca, por meio do rigor acadêmico, retribuir e dar visibilidade a esse saber.

O percurso teórico-metodológico adotado para esta empreitada é o método progressivo regressivo de Jean-Paul Sartre. Esta escolha se justifica por sua capacidade de articular dialeticamente o singular e o universal, o projeto individual (momento progressivo) e as determinações do campo sócio histórico (momento regressivo). A biografia de Mestre Nô é, assim, compreendida como um fenômeno universal-singular, uma totalização em curso que revela tanto a liberdade do sujeito em se fazer quanto às estruturas que o condicionam. Como procedimentos de pesquisa, foram utilizadas a pesquisa narrativa, por meio de entrevistas biográficas com o Mestre Nô e outros sujeitos de seu convívio, e a análise documental de fontes bibliográficas e iconográficas. Isso levou à demarcação das dimensões<sup>4</sup> antropológica, sociológica e psicofísica no desenvolvimento e constituição do seu projeto e desejo de ser capoeira, em um recorte que contemplou a Capoeira Angola, manifestação cultural afro-brasileira.

O método dialético e compreensivo sartriano permite estudar o sujeito, os processos de singularização, por meio da análise regressiva do sujeito em situação, se construindo e significando as experiências, a partir de mediações e das dimensões antropológica e sociológica, dessa forma, é possível alcançar o conteúdo do *vécu* (vivido) inserido num amplo processo de totalização, destotalização e retotalização (Sartre, 1994). Os estudos biográficos sartrianos contribuem para melhor compreender a dialética entre a sociedade e o indivíduo, com ênfase nas escolhas que em sua concretude constituem o projeto e o desejo de ser. A liberdade sartriana não deixa esquecer a responsabilidade do sujeito em relação à história coletiva e aos destinos dos grupos, sociedades e humanidade. Toda escolha é uma escolha engajada e confirma ou transcende os mecanismos, os dispositivos, que são representativos de forças políticas, econômicas, jurídicas e culturais de uma determinada sociedade ou contexto sócio-histórico.

A tese investiga as relações que Norival trava com a capoeira na temporalidade, passado, presente e futuro, seu movimento, sua posição, sua mobilização, enfim, a relação que ele estabelece com o conjunto de suas experiências. Foi preciso, também, abranger aspectos histórico-culturais que realçam o clima antropológico e imprimem seu nome como uma das principais referências da capoeira tradicional dos séculos XX e XXI. Essa rede de relações e

---

<sup>4</sup> O método progressivo-regressivo sartriano é traduzido pelos modelos científicos desenvolvidos pelo professor Pedro Bertolino (2008) e abordam as dimensões antropológica, sociológica, psicofísica, bem como o projeto e desejo de ser que são categorias importantes nesta tese.

as mediações, por onde esse mestre vai estabelecendo processos de ensino-aprendizagem e corroborando para um campo favorável para a transmissão da cultura de matriz africana no sul do Brasil e no mundo - todo esse tecido que compõe a trajetória de vida do mestre Nô - fornecem subsídios que permitem compreender o seu projeto e desejo de ser na atmosfera da capoeiragem, situado em um contexto sociocultural atravessado pela prática dessa arte filha da diáspora africana, na região soteropolitana, Salvador (BA), que leva um homem negro, da periferia, de baixa escolaridade, ao reconhecimento internacional como profundo conhecedor do estilo de Capoeira Angola e, ainda, como o primeiro mestre de capoeira a ser agraciado com um Título de Notório Saber, outorgado pela Universidade Federal de Santa Catarina, em 2016.

Mestre Nô ensinou e ensina para as novas gerações um saber ancestral. Ele promoveu a cultura popular da Bahia em vários estados brasileiros e no sul do Brasil, especificamente, foi onde aconteceu o seu primeiro trabalho fora do estado baiano e que, mais tarde, se internacionalizou. Alguns desses aspectos já foram contemplados em etapas anteriores em pesquisas acadêmicas (Branco, 2003, 2019), despertam a atenção e a hipótese desta tese e a necessidade de investigar com mais profundidade a sua biografia que remete à capoeira do estado do Paraná com mestre Sergipe ex-aluno de Nô e introdutor da capoeira neste estado, em 1973, e no Rio Grande do Sul, em 1983, com mestre Macaô e, em Florianópolis, com mestre Alemão a partir de 1986, fechando a trilogia entre estes três estados: Paraná, Rio Grande Sul e Santa Catarina, que representa a contribuição desse mestre à capoeira do Sul do Brasil. Seu legado deixa marcas e profunda contribuição para a memória histórica do que se denominou Capoeira da Ilha (Pinto et al. 2014), capoeira do sul do Brasil, do país e internacional, assim como para o campo da sociologia da educação na relação com o saber acadêmico e saber popular na formação e constituição educacional dos sujeitos.

Para isso, este trabalho dispõe de instrumentos teóricos e metodológicos apresentados pela sociologia da educação no alcance de sua dimensão macro e micro (Charlot, 2000, 2008, 2013), ao buscar compreender como esse saber popular impactou na formação e desenvolvimento de crianças, jovens e adultos, ensinando e fazendo muitas vezes o papel da família, da escola e do Estado. Nessa direção, a abordagem da sociologia tenciona suas fronteiras disciplinares, na qual o objeto passa a ser entendido na interface com outras disciplinas como antropologia, história, psicologia e linguística, como foi o esforço de Pierre Bourdieu em seus múltiplos estudos (Bourdieu, 1992, 1999, 2004a, 2004b, 2004c, 2007, 2014). Esta tese se demarca no campo de estudo (auto)biográfico na contramão das biografias

clássicas e que buscam narrar as abordagens heroicas (Dosse, 2015, p. 423). Para o *métier*, essa investigação qualitativa encontra ressonância na história oral ao trazer elementos para refletir a relação entre educação e memória, a partir da reflexão sobre a história dentro da história, historicidade, interdisciplinaridade, ética na produção das fontes, configuração estas sob a ótica de autores como Bosi (2003), Otto (2012), Halbwachs (2006) e Pollak (1992).

Esses referenciais nos permitem discutir a biografia de um educador popular, que se fez mestre de capoeira no século passado, conhecer, no tempo presente, sua época, revelando aspectos da Capoeira Angola, da sociedade e cultura inscritas em sua singularidade, que são particularidades relevantes desse fenômeno para a educação e suas sociologias. São características que estão no cerne desta pesquisa e que toma a biografia de um mestre de capoeira, perspectivando-a como um fenômeno, um ser social atravessado pelo contexto sociológico e antropológico visto pelas lentes do método sartriano, a partir da perspectiva interdisciplinar, a qual possibilitou realizar um estudo visando compreender os impactos da prática da capoeira na constituição do projeto e desejo de ser mestre, bem como das contribuições desta mestria para cultura e educação popular.

Essa problemática tornou-se possível graças a um intenso trabalho de produção de dados, fontes historiográficas: fontes documental e oral, vídeos, áudios, textos, livros, cursos, participação de campo etnográfica, seminários, aulas e saída de campo com várias viagens à Bahia. Foram realizadas entrevistas com muitos mestres relevantes da capoeira, assim como a realização de algumas viagens de pesquisa à Bahia, em que, na última, o pesquisador ficou vivendo por algumas semanas no quilombo de São Braz, Recôncavo da Bahia, aprendendo sobre os hábitos e costumes dos afrodescendente, homens e mulheres quilombolas do interior da velha Bahia, estendendo a estadia e o campo investigativo até Salvador para entender como se deu a linhagem de capoeira, bem com compreender a *práxis* capoeirana do mestre Nô. Todas as informações serviram de base para articulação e triangulação a partir das fontes, principalmente, as orais, mas, também, das escritas, com o propósito de compreender e construir a narrativa sobre a biografia do mestre Nô.

Foram investigados aspectos sociológicos, do tecido familiar, de origem, das posições políticas, do acesso à cultura, das relações com a família e grupos de amigos, da circulação do mestre em espaços públicos pela Bahia e como se deu a sua relação com os saberes ancestrais e com as outras formas de cultura coirmãs da capoeira, como samba, maculelê, candomblé. Também foi investigado como a luta afro-brasileira vai se constituindo em um futuro e servindo-lhe de instrumento de mobilidade social, que lhe puxa por dentro da

engrenagem social em um micro e macro universo delineando o *devoir* a partir do seu projeto fundamental.

Esta tese está estruturada em três capítulos, além desta introdução e das considerações finais. O primeiro capítulo, intitulado “Percorrendo as encruzilhadas da capoeira: da epistemologia eurocêntrica ao saber negro ancestral”, realiza uma imersão na história da capoeira, abordando desde sua criminalização no século XIX até os processos de folclorização e esportivização no século XX, situando as tensões entre as vertentes Angola e Regional e as disputas por hegemonia. O capítulo também problematiza questões raciais, econômicas, culturais e políticas, bem como o campo de possibilidades relacionado à educação e à mobilidade social no Brasil. Em seguida, o segundo capítulo, “Questões de método: a sociologia reflexiva bourdieusiana, a noção de relações com saberes e o método progressivo-regressivo sartreano”, apresenta o arcabouço teórico-metodológico que sustenta a tese, detalhando a escolha pela pesquisa (auto)biográfica e pelo método progressivo-regressivo de Jean-Paul Sartre aplicado às suas principais biografias, bem como algumas pistas para o estudo da biografia de Mestre Nô. Ademais, nesse capítulo, o pensamento de Pierre Bourdieu e Bernardo Charlot contribuem com a análise sociológica desta (auto)biografia. O terceiro capítulo, “Projeto e desejo de ser mestre de Capoeira Angola: ‘capoeira na roda, capoeira na vida’,” dedica-se à reconstrução (auto)biográfica do mestre, narrando seu percurso desde a infância na periferia de Salvador até sua consagração internacional. Neste capítulo, houve a intenção de promover uma reflexão que perpassa pela história individual, coletiva e teorias sociais, aspectos da cultura popular que contemplam a cosmovisão, a ancestralidade e a pedagogia africana, ou ainda, como esses saberes foram assimilados e forjaram o saber de ser mestre de capoeira em Norival e repercutem no projeto e desejo de ser no tempo presente, viabilizando ou inviabilizando o *devoir* no campo da capoeira. Finalmente, o capítulo realiza uma síntese (auto)biográfica que articula a vida e a obra com o referencial teórico, analisando a constituição do projeto de ser educador popular de Mestre Nô e as transformações da Capoeira Angola na contemporaneidade.

## **2 PERCORRENDO AS ENCRUZILHADAS DA CAPOEIRA: DA EPISTEMOLOGIA EUROCÊNTRICA AO SABER NEGRO ANCESTRAL**

A capoeira, arte afro-brasileira, teve seu desenvolvimento no Brasil, a partir de diferentes grupos étnicos vindos do continente africano, e se constituiu como movimento sócio-histórico de luta pela liberdade e resistência contra a escravidão e a opressão. Este estudo, ao focar suas lentes sobre a vida de Norival Moreira de Oliveira, Mestre Nô, apresenta como característica importante a capacidade de revelar ao mesmo tempo os signos e símbolos dessa arte de raiz negra, assim como de possibilitar a compreensão da sua trajetória de vida e projeto de ser capoeira e mestre. Por seu turno, autores que tratam, especificamente, sobre esta temática e dialogam com o viés da capoeira como manifestação cultural afro-brasileira, José Luiz Oliveira Cruz (2018), Paulo Andrade Magalhães Filho (2021, 2011), Waldeloir Rego (2015), Carlos Eugênio Libano Soares (1998, 1994), Daniel Coutinho (1993), Marcelino dos Santos (1991), Pastinha (1988), Carybé (1951) entre outros, passam a compor, sistematicamente, o campo desta pesquisa. Adentrar-se-á nos aspectos históricos, sociais e culturais, no campo de saber e mandinga da Capoeira Angola, bem como em seus espaços de prática e dispositivos imbricados à corporalidade, às formas de relações e as disputas por posição de poder.

### **2.1 ENTRETENDO-SE COM A EPISTEMOLOGIA E A PEDAGOGIA AFRO-BRASILEIRA PRESENTES NAS MANIFESTAÇÕES CULTURAIS NEGRAS**

Antes de avançar nesse estudo biográfico sobre os aspectos da historicidade da capoeira, perspectiva esta que será tratada com maior profundidade no próximo tópico deste capítulo, esta parte se ocupará dos signos e símbolos da cosmologia afrocêntrica, os quais ajudarão a compreender e a materializar a capoeira enquanto saber ancestral de prerrogativa epistemológica afrodescendente. Essa arte é compreendida nesta pesquisa como fenômeno sociocultural resultante da diáspora africana, criada e forjada em território brasileiro, a partir de experiências e vivências que atravessaram o oceano atlântico, através dos corpos e mentes de mulheres e homens negros vindos do continente africano na condição de escravizados. Diante de processos de desumanização impostos pelo branco europeu, pelo colonizador português, essas mulheres e esses homens escravizados encontraram por meio de sua religiosidade, danças, hábitos, gostos, relação com o mundo, com o outro e com a natureza,

uma forma integrada e holística de conceber a vida, pautada na cosmovisão ancestral afro-brasileira, perceptível em práticas negras tal como a capoeira, o candomblé e em outras formas culturais como samba, que lhes permitiram resistir e sobreviver ao processo bárbaro de escravidão, demarcado por injustiça e desigualdade social e racial que assola, historicamente, os não brancos do Brasil.

Diante o exposto, é de suma importância compreender algumas formas de pedagogia africana, que atravessam os saberes afro-brasileiros, os quais se revelam como sistemas de resistência e de luta pela visibilidade e direitos dos povos afrodescendentes. Sandra Haydée Petit (2015) explana em sua obra o conceito de Pretagogia, o qual se constitui a partir da base conceitual de valores das sociedades africanas desenvolvido por Geranilde Costa e Silva (2013), com base na coletividade, religiosidade e tradição oral intrínsecas à vida humana. Seguindo esse pensamento, Petit (2015), desenvolve uma categoria holística de análise e compreensão dos homens e mulheres africanos e afro-brasileiros, em uma perspectiva de totalidade, uma cosmovisão integrativa que imbrica meio ambiente, psíquico e corpo. Essa forma de compreender o mundo, por meio da produção de conhecimento implicado na superação da visão eurocêntrica, colonial e com a inspiração de colocar em pé de igualdade as culturas e todas as formas de saberes acabam por enriquecer sua produção literária. Outros autores contribuem para a construção desse projeto intelectual étnico-racial de cunho sócio-histórico e dialético, balizado na visão de mundo que fomenta equidade, justiça, interculturalidade, a partir de um viés crítico que dialoga com a perspectiva encontrada em formas de culturas de matriz africana tal como a capoeira, fazendo dessa arte instrumento que encontra ressonância no pensamento decolonial sul global. Nessa seara, estão pensadores da envergadura de Amadou Hampâté Bâ (1982a, 1982b), que apresenta a importância da cultura da oralidade em África, o sentido sagrado da fala, a valorização do velho, do ancião, como mantenedor e transmissor de saberes ancestrais, verdadeiras bibliotecas de carne e osso, uma forma de pedagogia afrocêntrica encontrada sobretudo na Capoeira Angola com os velhos mestre que são respeitados pelas gerações mais jovens como verdadeiros *griots* e que trazem em seus cantos, gestos e movimentos o saber ancestral.

Segundo Eduardo de Oliveira (2001, 2003, 2007), que alude sobre ancestralidade no campo antropológico, filosófico e educacional, a tradição oral africana e afro-brasileira incorrem sobre a perspectiva da circularidade, da ancestralidade, enquanto categoria analítica que garante unidade e compreensão das múltiplas experiências, sem reduzi-las a uma verdade, pois a semiótica da cultura implica em dizer que uma experiência pode se traduzir em outra,

de forma a criar mundos, e que tanto o caos como a ordem são detentores de epistemologia. Para o autor, a ancestralidade transita entre ambos os polos, caos e ordem, e, ainda, não é uma relação de parentesco consanguíneo, de linhagem, mas elemento da cosmovisão africana, de princípio regulador de práticas, signos e símbolos, capaz de promover a construção histórico-cultural dos afrodescendentes no Brasil.

Seguindo o pensamento do intelectual Oliveira, sobre cosmovisão, ancestralidade e circularidade, será percorrido sobre esses aspectos inerentes à pedagogia africanista, que são encontrados também na Capoeira Angola e em outras manifestações culturais negras como as religiões de matriz africana. Essas formas de saberes são feitos em rodas, com evocação do sagrado pelos cantos e ritmos gerados por instrumentos, como o tambor nos terreiros de religião e os berimbaus na capoeira, os quais, através de seus sons, movem os corpos em uma perfeita harmonia, sincronicidade e ritualística, que imbrica passado, presente e futuro. Assim, a roda de capoeira se delineia como um rio, no qual nunca se consegue banhar duas vezes na mesma água pela sua fluidez, embora permaneça sempre sendo rio, jamais será o mesmo. Há uma mística de infinitude e de transcendência na cosmovisão ancestral e, dessa forma, a roda, o jogo, a musicalidade são dispositivos que conectam o mundo material com a atmosfera sagrada, compondo a força do axé, de forma circular, integrada, infinita e atemporal.

Para elucidar um pouco mais sobre as formas de epistemologias negras e, nesse sentido, compreender melhor a capoeira enquanto arte ancestral preta, é importante voltar à pretagogia e explicar sobre outras referências teórico-metodológicas que contribuem para elaboração de saberes africanos e afro-brasileiros. Um exemplo é o conceito de oralitura, elaborado por Leda Maria Martins (2003), com a premissa de dissertar sobre as experiências vividas por meio dos corpos, valorizando a tradição oral, a escrita de si, tal como empregado em afrografias (Martins, 1997), que remete a memórias e experiências de negritude. Outro referencial é a escrevivência, conceito criado por Conceição Evaristo (2017a, 2017b), que coloca mulheres e homens negros marginalizados, invisibilizados historicamente e esquecidos pelo Estado como protagonistas e narradores da sua visão de mundo. A escritora negra trata a narrativa, a escrevivência, como um ato político, por meio da produção de saberes, um gênero de escrita que se configura como forma afirmativa, com elementos teóricos e metodológicos, na qual pesquisadores afrodescendentes vêm produzindo conhecimento científico, por meio de escrita sensível, de modo orgânico e engajado. É de acordo com o pensamento desses intelectuais negros e negras que este estudo se engaja a contar a biografia de um mestre de capoeira negro, nordestino e semianalfabeto, buscando interpelar por meio da leitura da

linguagem corporal, cantada e falada do mestre Nô, o sentido de ser capoeira e mestre de Capoeira Angola, em um Brasil racista, que traz a marca da barbárie por meio da escravidão secular que assolou o povo negro por cerca de quatro séculos.

Nesse viés, o sociólogo negro Eduardo de Oliveira (1977) chama a atenção para a proposta de uma ciência social que implique conceitos e construções à luz de experiências dos afro-brasileiros, de uma produção científica pensada a partir das vivências negras. Essa proposta rompe com matrizes epistêmicas coloniais, “reação e revolta contra o viés da sociologia principal burguesa” e problematiza sobre neutralidade de pesquisadores sociais, provocando sobre a relevância sobretudo dos cientistas negros de se posicionar, “pois vivemos em um mundo onde a cor, a etnicidade e a classe social são de primordial importância”. Esse engajamento pode promover a ruptura epistemológica dentro da sociologia e a proposta de uma ciência para o negro torna-se imperativo (Oliveira, 1977, p.26). Todavia as propostas epistêmicas negras perpassam por muitas barreiras de viés ideológico e político, esbarrando em prerrogativas brancas, conservadoras, pautadas na verticalização da produção de conhecimento, onde a cultura eurocêntrica, ou norte global, ocupa lugar de destaque e essa forma de saber herdada pelas elites é transmutada pela ótica do mérito, o qual pode ser entendido como um agente que camufla privilégios, atravessando o tempo e o espaço, sintetizando-se em problemáticas sociais como injustiça e desigualdades étnico-raciais.

Segundo a educadora Petit, prerrogativas de viés dominante problematizam a questão levantada por Hampâté (1982a), que discorre sobre a distinção entre escrita e saber. De acordo com o autor, a escrita é a imagem do saber, mas não é o saber em si, pois este é uma luz que existe no homem, uma herança ancestral transmitida de geração em geração e que se encontra latente no transmitido enquanto potência. Porém as sociedades ocidentais modernas verticalizaram os saberes e colocaram a tradição africanizada da oralidade como inferior por não darem precedência à documentação escrita e à produção de livros como veículo do saber e da herança cultural, desconsiderando que a oralidade é sobretudo uma postura diante da realidade e não a falta de habilidade. A autora ainda argumenta que, no mundo, há milhões de pessoas que desconhecem a escrita, que a preservação e a composição da literatura não necessitam da escrita e que ainda nas sociedades antigas como a dos gregos, influenciados pelos egípcios, acabaram por relacionar palavras, músicas e danças. Nessa direção, discorre que a palavra impressa é algo relativamente recente na história, que na Europa, por exemplo, surge no século XV, com Gutenberg, e a circulação em massa apenas a partir do século XVIII. Todavia, mesmo as sociedades imersas no mundo da escrita são

adoradoras vorazes de transmissões orais, tais como teatro, rádio, televisão, discurso e sermões (Petit, 2015, p. 110).

A educadora relata sobre a importância que foi a conquista da lei 10.639/03, para a obrigatoriedade do ensino da história e da cultura africana e afro-brasileira na rede básica de ensino, e o desafio que é fazer da pretagoria conteúdo curricular, assim como aplicar a cosmovisão e a tradição oral em uma escola reprodutora e arbitrária, parafraseando Pierre Bourdieu (1992), e/ou quebrar a “pirâmide universal dos sistemas de saber”, de acordo com Sodré (2012, p.49). Historicamente, a cosmovisão africana e a tradição oral são inferiorizadas e não são transmitidas nas escolas. O repasse dos valores das culturas de matriz africana são feitos, comumente, pela família, por grupos comunitários e pelas práticas veiculadas pelas artes tradicionais, nas festas populares, em toda sorte de brincadeira. A professora problematiza no sentido de que, para trazer a tradição oral para a educação formal, é preciso conhecer essa forma de saber e denunciar o desconhecimento por parte dos afrodiáspóricos, acerca das suas origens africanas. Desse modo, descortina-se o ambiente escolar e acadêmico como locus de pouca ênfase à tradição oral africana, ficando ausente tipos de saberes amalgamados em diversas manifestações culturais de raiz afro-brasileira e africana, como o afoxé, que possui canto, dança, toque de instrumento, além do vínculo com a religiosidade do Candomblé entre outras formas de manifestações oral.

A tradição oral contempla um campo variado de concepções e possibilidades afrocêntrica, no qual o testemunho é transmitido verbalmente de uma geração para outra e, nesse sentido, perpassa-se pelas genealogias, depoimentos e crônicas, que compreende esse seguimento de formação e desenvolvimento humano, descrevendo acontecimentos passados, rituais e religiosidade, entre outras partes da cultura da oralidade pelas quais a historicidade afro-brasileira e africana são transmitidas (Petit, 2015, p. 111). Em Hampâté Bâ (1982a), o conceito de tradição oral amplia-se e torna-se mais filosófico. Ele evidencia os seguintes pontos: o caráter sagrado e vital da fala, porque apresenta uma origem sagrada, é um dom de Deus e geradora de movimento; o ritmo e a música resultantes da vibração que é a fala; a tradição como forma de aprendizagem e de iniciação, destacando a dimensão formadora da viagem e a importância da genealogia; os ofícios tradicionais como o ferreiro; o narrador numa perspectiva de visão de totalidade e de percepção total (aqui encontra eco na teoria benjaminiana (1987) da experiência e da narração como perspectiva integrativa e marcadora de conteúdo e vivências que atravessa os sujeitos). Hampâté (1982a, p. 185) é categórico ao dizer: “É por isso que no universo tudo fala: tudo é fala que ganhou corpo e forma”.

Sandra Haydée Petit (2015) engaja seus estudos na área das africanidades, no campo da educação étnico-racial, fomentando valores ético-filosóficos da ancestralidade africana. A educadora parte de uma práxis pedagógica singular e disserta sobre a perspectiva de unidade cósmica, pela qual os reinos mineral, vegetal, animal e humano estariam integrados e seriam captados pelos sentidos corporais, em uma espécie de cosmopercepção africana, atravessada pelo sentir, falar e o escutar, que implica em um visão holística, contemplando toda a sensorialidade e, dessa forma, perpassando pelo tato, visão, audição, olfato e paladar. Isso remete à relevância que o corpo e a oralidade apresentam na cosmovisão africana, uma vez que é pelo corpo que as experiências são transmitidas e registradas. Ainda no campo da fala, a pesquisadora afirma que ela deve entoar vibração que compõe o ritmo, porque o movimento precisa de ritmo, ou seja, a fala deve produzir o vaivém que é a essência do ritmo. Daí é possível compreender a relação verbo, canto, movimento e dança como materialização de cadências, potência e ação.

A tradição oral exige uma aprendizagem que perpassa pela iniciação e que pode perdurar por anos, uma vez que a formação nunca é findada e, além disso, o saber não pode ser compartimentado. O principal método da aprendizagem decorre da experiência vivida e, nesse sentido, Hampâté (1982a, 1986b) sintetiza que o mais importante está na vivência, no conhecimento prático, tal como eram os ofícios tradicionais de ferreiro ou de tecelão que eram marcados por rituais balizados pelo uso sagrado da fala. A transmissão da capoeira, por exemplo, antes da influência do processo de sua modernização e sistematização, ocorria de forma espontânea, quase que intuitiva, na convivência com os mais velhos, na escuta atenta diante dos mestres. Por conseguinte, as diferentes formas de expressões da cultura afro-brasileira, tal como o samba, o maculelê, entre outras, são tradições que ganham significado e significância pela oralidade, pela fala dos mais velhos, os quais ditam o ritmo da aprendizagem a partir de pedagogias africanistas baseadas na cosmopercepção, em que se destaca a relação que entrelaça verbo, música e dança. Ainda no que tange à arte capoeira, é importante constatar o seu enorme potencial pedagógico que decorre a partir do universo de suas cantigas, as quais são instrumentos de transmissão e manutenção da tradição e da cultural popular, tal como ocorre no samba de roda, samba chula e outras variações dessa expressão cultural afro-brasileira, que transmitem seus saberes ancestrais pela oralidade, fontes de conhecimento imensurável, comunicados pela fala que narra histórias, poemas e provérbios de um povo filho da diáspora africana. Os artistas dos meios populares, da capoeira, do samba, do universo da oralidade, possuem uma grande capacidade de se conectarem com o público,

algumas vezes com a participação da plateia. As rodas de capoeira do século passado, por exemplo, que se caracterizavam como uma prática da rua, comuns nas festas de largo na Bahia, promoviam esse tipo de interação com palmas e coro advindos do público.

Encaminhando-se para o fechamento dessa breve explanação sobre as epistemologias negras e sul global, as quais permitem serem perspectivadas como instrumental analítico de compreensão das diferentes formas de conhecimento, saberes e pedagogias africanas e afrobrasileiras, chama-se para o jogo final e fechamento dessa roda epistêmica os pensadores Alejandro Frigerio (1989), Eduardo de Oliveira (2005) e Wanderson Flor do Nascimento (2017). Por seu turno, esses intelectuais fomentaram temáticas de matriz negra tal como a capoeira, religiões de matriz africana, corpo e oralidade e se situam à luz da prerrogativa filosófica que remete à ancestralidade afrocêntrica. Nesse sentido, ao som dos berimbaus e da cantiga “adeus, adeus”, ritual de fechamentos de rodas de capoeira, Wanderson Flor do Nascimento “compra o jogo” e passa a marcar o ritmo da roda a partir do seu gingado de saberes adquiridos ao longo dos anos como membro do núcleo de estudos sobre filosofias africanas, com pesquisas que se estruturam em torno dos processos de subjetivação nas dimensões ontológicas, éticas e políticas, perpassando pelos aspectos afrodiaspóricas, relações raciais e tradições brasileiras de matrizes africanas com ênfase nos candomblés, o qual é objetivado como expressão concreta e potente da religiosidade afro-brasileira.

Flor do Nascimento (2017) converge suas lentes para a religião afro-brasileira, o Candomblé, perspectivando essa religião a partir da cosmovisão africana, demarcada politicamente como sistema de resistência ao apagamento dos valores e costumes étnico-racial da população negra, bem como a luta pelo fortalecimento da identidade e permanência das tradições ancestrais afrodiaspóricas. O cientista social adentra aos princípios éticos e filosóficos dos candomblés, ao *ethos* dessa manifestação cultural religiosa, desvelando suas encruzilhadas e mistérios, lançando luz sobre questões sensíveis como sincretismo na religião, a pureza no culto aos orixás e o fortalecimento da identidade negra. Seus estudos possibilitam objetivar a relação dialética estabelecida entre diferentes perspectivas de produção de conhecimento, colocando de um lado o saber formal e erudito, fortemente arraigado nas epistemologias europeias, e do outro o saber produzidos a partir de costumes e tradições afro-brasileiro e africana, os quais são difundidos em espaços sociais como “terreiros” e “roças” de candomblé, tal como ocorre nas tradicionais rodas de Capoeira Angola. O filósofo problematiza em seus trabalhos questões sensíveis e de caráter político como o caso do

sincretismo nas religiões de matriz africana, conjecturado como prerrogativa à resistência e à sobrevivência dos costumes e da tradição de matriz africana entre os grupos tradicionais dos diferentes candomblés no período de maior perseguição e opressão a essas formas de saberes afrocêntrica. O intelectual apresenta, em estudo publicado em 2017, o movimento cultural religioso deflagrado a partir da década de oitenta do século passado, onde lideranças do povo de santo, famosas ialorixás, sacerdotisas de variados candomblés, passaram a se posicionarem contra a perspectiva sincrética, por verem essa prática não mais como uma forma política de resistência pela qual existia possibilidade de culto aos seus deuses africanos, mas como um instrumento a serviço das classes dominantes e da ideologia da branquitude. Dessa forma, alguns segmentos candomblecistas concentraram esforços no resgate e na preservação ao culto dos Orixás, objetivando fortalecer a ancestralidade presente nos rituais religiosos de raiz africana e, assim, resistir aos processos de cooptação, elucubrações intelectuais, folclorização e mercadorização da orixalidade, ou seja, “o que importa não é o lucro pessoal, a satisfação da imaturidade e do desejo de aparecer, mas sim a manutenção da nossa religião em toda a sua pureza e verdade [...] cada vez mais ameaçada pelo poder econômico, cultural, artístico e intelectual” (Nascimento, 2017, p.24).

Na esteira dos estudos realizados pelo filósofo Flor do Nascimento, vem a pesquisa feita por Alejandro Frigerio (1989), intitulada *Capoeira: de arte negra a esporte de branco*. O antropólogo argentino vê na capoeira moderna similitudes com a Umbanda, ou seja, um certo paralelismo, pois ambas resultam de uma espécie de impulso de embranquecimento das expressões culturais negras, reflexo de ações e de forças sociopolíticas constituídas a partir de prerrogativas coloniais e pós-coloniais imersas em ideologias de branquitude à luz dos valores europeus, que objetivam o apagamento e/ou a invisibilização das africanidades na sociedade brasileira. A perseguição da polícia às religiões de matriz africana e à capoeira, no século XIX e XX, foi ostensiva e reprimia com força. No caso específico do Candomblé, isso acontecia porque “os tambores, as danças, os transes, os sacrifícios de animais, a ênfase em melhorar a vida dos adeptos através de meios sobrenaturais [...] caracterizavam a religiosidade africana” e geravam conflitos com a visão dominante de base europeia, cristã católica, do que era permitido ser reconhecido como religião. Os negros e as negras de camada mais baixa não tinham poder político para se opor diretamente à violência e ao racismo sistêmico que promovia a aniquilação dos saberes e das formas de cultura afrocêntricos em detrimento do pseudo “progresso” (Frigerio, 1989, p.16).

Nesse sentido, expressões culturais negras, tal como os diferentes tipos de candomblés e a luta dos escravizados, a capoeira, que são saberes e tradições demarcados por uma estética e simbologia africana, para serem integradas à sociedade, precisaram modificar seus signos e símbolos e, assim, adquirirem um perfil que as tornassem mais “atraentes” aos interesses das elites consumidoras de bens culturais tidos como exóticos. Por conseguinte, a capoeira moderna e a contemporânea sofreram nova caracterização, se desportivizaram demasiadamente e se distanciaram de seus aspectos afrocêntricos, os quais caracterizavam essa luta como sistema de defesa, resistência e sobrevivência ao sistema escravocrata, fundamentada na religiosidade, alicerçada nas rezas fortes e na fé em seus Orixás. A capoeira embranquecida acabou se esvaziando de elementos tal como a malícia, fundamento esse de grande relevância para a capoeira tradicional, vivido e experimentado nas rodas de capoeira, mas também estendidos às relações sociais. A malícia pode ser vista como a capacidade de compreender e resistir a qualquer forma de opressão e, dessa forma, é possível vê-la materializada nas relações travadas entre os capoeiristas de outrora e os detentores de poderes políticos e econômicos, homens brancos e ricos representantes das elites brasileira, fomentadores da escravidão africana e promotores da desigualdade social secular.

A capoeira vai perdendo força no processo histórico, enquanto sistema de defesa e resistência da população negra, e se torna cada vez mais um esporte de branco, porém, em contrapartida, surge, na década de quarenta do século passado, sob liderança de mestre Pastinha, a Capoeira Angola, que apresenta características ancestrais africanas tal como a capoeira tradicional. A Capoeira Angola, assim como a capoeira tradicional, remete à cosmovisão, à simbologia e à estética africana, com movimentos circulares, complementares, integrando as dimensões temporais passado, presente e futuro, a partir da perspectiva da ancestralidade e da tradição. O angoleiro habilidoso mistura luta e jogo, a partir de movimentos permeados por uma estética peculiar, que surge de um contexto étnico determinado, afro-brasileiro e que, por isso, não é bem compreendido e acaba se transformando quando se desloca para outros segmentos sociais que não compartilham da compreensão afrocêntrica.

Por fim, após refletir sobre saberes e tradições de raiz africana, à luz de alguns pensadores sul globais, os quais problematizaram sobre cultura afro-brasileira, tal como o Candomblé e a capoeira, chega-se de forma panorâmica à perspectiva filosófica afrodescendente desenvolvida por Eduardo David de Oliveira, que perpassa pela oralidade, espiritualidade e corporeidade, em que o filósofo trata o corpo como lugar de materialização

da ancestralidade e do saber afrodiaspórico. Segundo Oliveira (2005), o corpo é chão da gente. Seu olhar sensível e poético vê uma espécie de transmutação, que vai do barro do corpo ao corpo de carne. Carne é barro do corpo, e o corpo se faz território da beleza, lócus da condição ética, pois não há ética sem corpo, porque o corpo interpela a liberdade. É pelo corpo, psicofísico, relacional, que o indivíduo interage consigo, com os outros e com o mundo. Assim, perspectivar a existência implica pensar a partir do corpo, o que corrobora com a visão de cultura à luz das lentes africanas e afro-brasileiras, que se fundamentam na cosmovisão pautada na diversidade, integração e ancestralidade.

A diversidade forma-se a partir da constituição biológica em seus múltiplos significados culturais. A ancestralidade que se faz corpo, enquanto anterioridade e tradição, revela-se em signos e símbolos na corporeidade. São nos corpos que a história afro é escrita e perpetuada, o corpo se faz texto sendo mantenedor das tradições que sobrevivem à diáspora e ao esmagamento eurocêntrico. O corpo é um texto dinâmico que interpela o movimento em uma malha que sustenta a totalidade de princípios sócio-histórico e dialético produzidos e tensionados. É na corporeidade que se encontra a possibilidade de leitura do mundo, decodificadora da filosofia e cultura africanizada, reveladora da perspectiva que contempla a diversidade, a integração, a internalização e a externalização, que aloja um conjunto de categorias e conceitos em que revelam a ética imanente aos africanos e aos afro-brasileiros. Assim sendo, o corpo ancestral, que trata a cosmovisão africana, é cultural e biológico, reúne movimento de contato, conflito, gozo, sofrimento, um universo singular, na esfera social, política e religiosa, que não apresenta fim nem começo e é um eterno presente imbricado no passado e no futuro. O corpo ancestral tem circularidade holística, significado pela ancestralidade, sendo anterioridade social, psíquica e ambiental.

Por conseguinte, termina-se essa reflexão que convergiu suas lentes para diferentes correntes epistemológicas, explanando de forma panorâmica sobre a perspectiva eurocêntrica e a afrocêntrica. Assim, conclui-se este tópico discorrendo sobre o corpo, o qual é mediação imprescindível para promover o diálogo entre as diferentes representações de produções de conhecimento, tanto na epistemologia europeia como na africana. Dessa forma, o corpo é deslumbrado como síntese textual da realidade concreta, que representa a dialética entre indivíduo e influência sociocultural, na qual a cultura promove forte influência moldando a corporeidade e construindo ideologia a partir das relações sociais que transformam, estruturam e dão significado, tal como se observa nas práticas de raiz africana, por exemplo, na capoeira e nas religiões (Silva, Ferreira, 2012). Seguindo esse pensamento, o

corpo orgânico decorre da dialética indivíduo e necessidade morfofisiológica, que perpassa pela escassez, pelo desejo de preservação e pelos gostos. Já o corpo psíquico é local da dialética do indivíduo, das reflexões, do pensar sobre si, assim, a partir da consciência sobre a sua realidade, reflete sobre o mundo e toma decisões. Pensar em si, na capoeira, é pensar no outro, visto que se movimentam juntos e, caso um inviabilize o outro de movimentar-se, o jogo não acontece, porque a capoeira se faz com o outro, com a roda, com a musicalidade e com o ritmo. Por fim, o corpo ético perpassa pela conjuntura dos corpos já referidos aqui neste estudo, que incorre em valores morais, é relacional e remete, incessantemente, à polissemia corporal. Seguindo essa lógica, o corpo social apresenta a objetividade do mundo, esquemas e disposições mentais, promotores de estratégias inconscientes, irrefletido no espontâneo, nas mais variadas dimensões e situações sociais, como *habitus* e *héxis* corporal à luz da teoria crítica reflexiva bourdieusiana de base europeia, como será visto mais à frente. Já o corpo para filosofia afrodescendente, apresenta a cosmovisão pautada na circularidade, anterioridade, integralidade e religiosidade. As diferentes formas de cultura afro-brasileira tal como a capoeira e o Candomblé estão inscritas nessa relação afrocêntrica de conceber o corpo, enquanto locus da ancestralidade e do sagrado. Portanto, não importa qual será a base de produção de conhecimento, se europeia ou afrocêntrica, respeitando suas diferenças e peculiaridades, o corpo sempre será elemento central e mediação que promove o diálogo entre as diferentes perspectivas epistemológicas.

## 2.2 A CAPOEIRA URBANA A PARTIR DO SÉCULO XIX: ASPECTOS HISTÓRICOS, SOCIAIS E ÉTNICO-RACIAIS

No tópico anterior, procuramos adentrar o campo da produção de conhecimento sócio-histórico e, dessa forma, perpassou pela perspectiva da epistemologia afrocêntrica, pautada na cosmovisão africana, na oralidade e na ancestralidade. Este momento da pesquisa retorna ao campo específico da capoeira, entendendo essa luta como fenômeno cultural de raiz negra, filha da diáspora africana. Sendo assim, empreendeu-se esforços objetivando compreender a historicidade dessa manifestação cultural a partir de fontes documentais com conteúdo específico, que tratam da capoeira tradicional enquanto arte africanizada, perpassando por seu microuniverso, delineado pela roda, jogo, capoeirista, e macrouniverso, que é a capoeira em sua totalidade, enquanto fenômeno sociocultural afro-brasileiro. Para isso, foi necessário se debruçar sobre fontes audiovisuais, entrevistas, depoimentos, documentários

e livros produzidos pelos mestres representantes dessa arte. Para este estudo investigativo, são apresentadas obras escolhidas à luz dessa temática, sendo algumas particularmente produzidas por mestres antigos, tais como os manuscritos de mestre Noronha feitos por ele, em 1976, *O ABC da Capoeira Angola* (Coutinho, 1993); o texto de mestre Pastinha, em forma de livro, escrito em 1964, *Capoeira Angola* (Pastinha, 1988); mestre Cobrinha Verde, com a obra *Capoeira e mandingas*, resultado da transcrição de seu depoimento, em 1982 (Santos, 1991); mestre Bola Sete, com *Capoeira Angola uma filosofia de vida* (Cruz, 2018). Dentre as obras escolhidas realizadas por intelectuais da academia e do campo literário, priorizou-se o livro de Waldeloir Rego, escrito na Bahia, em 1968, *Capoeira Angola*, por se tratar de uma obra fundamental para a compreensão da capoeira baiana até o fim da década de 60 (Rego, 2015). Outro livro importante utilizado nesta pesquisa para compreensão do campo da capoeira foi *Capoeira da Bahia: história, território e trajetória*, de Magalhães Filho (2021). Desse mesmo autor foi estudado a sua dissertação de mestrado intitulada *Jogo de discurso: a disputa por hegemonia na tradição da capoeira baiana* (2011). Para construção da parte histórica da capoeira acerca do período da escravidão, perpassando, principalmente, o século XIX, foi chamado para a roda, como principal fonte, o historiador Carlos Eugênio Libano Soares, com sua dissertação de mestrado denominada *Negregada instituição: Capoeira no Rio de Janeiro, de 1850-1890* (Soares, 1994) e sua tese intitulada *Capoeira escrava no Rio de Janeiro de 1808-1850* (1998).

A jornada inicia-se a partir da história da capoeira e da escravidão no Brasil apoiadas sobre os ombros do historiador Carlos Eugênio Libano Soares (1994,1998). Esse autor emprestará todo o seu conhecimento para que seja possível narrar sobre a capoeira escrava do século XIX, a capoeira baiana, pernambucana e, principalmente, da capital do império, o Rio de Janeiro. O que se encontra de capoeira no século XVIII e XIX está ligado às grandes cidades e não sobre os quilombos, como arte embrenhada no interior. Para Soares (1994,1998), a capoeira é um fenômeno urbano, localizado em Recife, Bahia e Rio de Janeiro, uma arma de defesa dos escravizados contra a opressão do Estado escravista português, mas, também, uma ferramenta de afirmação entre negros, de luta pelo domínio de territórios, gerando lutas violentas entres grupos rivais.

A capoeira africanizada tem origem estreita com outras tradições africanas das américas, que sofreram modificações e não ficaram cristalizadas aos moldes da África. O tráfico negreiro tinha uma prerrogativa perversa de misturar as diferentes etnias e, assim, evitar a comunicação e formação de grupos de resistência. Então a capoeira é uma prática que

resultou da interação interétnica, sendo intercultural, que tem a sua peculiaridade afro-americana, diferenciando, dessa forma, da cultura tradicional africana. A capoeira pode ser compreendida como uma prática cultural da diáspora, criada no Brasil a partir de matrizes africanas de diversas danças e rituais, podendo fazer um paralelo com a dança cubana *Mani* e a *Ladja* da Martinica, que são danças escravas das américas negras do século XVIII, “primas” da capoeira. Nesse sentido, a luta brasileira tem como origem, principalmente, os escravizados da região do Congo angolense, embora muitas outras nações participaram de sua formação, por exemplo, as nações Cabinda, Benguela, Mina e Nagô coadunaram com aqueles africanos na chamada revolução urbana brasileira, do século XVIII, com a descoberta do ouro, pois, antes desse período, o país era essencialmente rural, pautado na monocultura do açúcar. A capoeira resultante do fenômeno de urbanização torna-se arma dos escravizados, nas ruas das grandes cidades, nas disputas pelo espaço e nas atividades econômicas. Os escravos capoeiras eram apreciados pelos seus senhores, porque poderiam proteger mercadorias nas atividades comerciais. O capoeira no processo histórico vai se tornando um tipo social bastante utilizado naquela sociedade joanina, como segurança ou capanga. D. João VI, por exemplo, teve um escravo conhecido como Inácio Corta Orelha, que foi libertado pelo patriarca do Brasil, mas continuou sendo capoeira.

Ainda de acordo com o historiador Soares, em suas pesquisas, o sentido etimológico da palavra “capoeira” vem do cesto capoeira que os escravizados utilizavam para carregar galinhas. Adolfo Morales, em 1926, conclui em seus estudos que o termo “capoeira” deriva do cesto e que, inclusive, essa palavra já era utilizada em Portugal, mas que tinha origem brasileira luso-indígena, oriunda do Tupi Guarani, vinda da palavra *caa-pó*. É importante destacar que, até meados do século XVIII, a língua que predominava no país era a Tupi Guarani e foi apenas com o Marquês de Pombal que a Língua Portuguesa foi oficializada. Segundo o pesquisador Soares, antes de Pombal, o Português se restringia à elite branca.

A perseguição da capoeira, no século XIX, pode ser observada a partir dos livros de polícia do período joanino, pois a chamada guarda real de polícia criada em 1809<sup>5</sup> passa a prender os escravos por jogar capoeira. Na primeira metade desse século, a capoeira escrava, como denomina Soares (1998), tinha na nação Cabinda, que era um enclave de Portugal dentro do Reino do Congo, onde hoje é parte de Angola, a nação mais numerosa, seguida de

---

<sup>5</sup> Para mais, ver SIQUEIRA, Gabriel. Cativo Carioca, memórias da perseguição aos capoeiras nas ruas do Rio de Janeiro (1888-1930). Rio de Janeiro, 2015. Capítulo 1.1 A polícia no Brasil: da colônia à República, p. 57-65.

Benguela. De acordo com esse historiador da capoeira, “nação” era um termo criado pelos europeus, que nomeavam os escravizados não pelas suas fronteiras étnicas, mas pelo porto de embarque. Nesse sentido, podemos encontrar como principais jogadores de capoeira desse período os negros da nação Cabinda, Benguela, Angola e Congo, mas também havia escravizados de outras nações como da África Ocidental, os Minas, porém em menor número.

Para Soares, a capoeira resulta de diferentes danças da África Banto, África Centro Ocidental e, embora a África Oriental também fosse da matriz Banto, havia poucos negros de Moçambique jogando capoeira. A maioria Congo angolense dominava as cidades do Rio de Janeiro, Salvador e Recife, nas áreas de chafarizes, onde os capoeiras se reuniam, principalmente, à noite, horário que escravizados podiam sair de casa. Os encontros desses grupos de capoeira geravam conflitos, e a capoeira vai se formando nesse contexto urbano, desde o Brasil Colônia, como uma luta das ruas, tendo a cabeçada como principal arma de ataque, com objetivo não de matar, mas de tirar o adversário de combate e evadir-se do local. Ainda discorrendo sobre a formação da capoeira a partir de diferentes danças, como prática interétnica, pode se identificar como parente próximo da capoeira a *Bassula*, um jogo da região de Luanda, uma prática realizada na areia por pescadores, com golpes como a rasteira que visam derrubar o oponente. Outra forma de jogo de compor a capoeira seria o *N’Golo*, com golpe do “aú”, a ponteira, praticado com as pernas. Também há no Congo a Dança da Guerra, que visava treinar os guerreiros para conseguir desviar de flechas e lanças, em combate reais, pautados em movimentos de grande agilidade da cintura pélvica. São essas danças entre outras que, de acordo com Soares, compuseram o desenvolvimento da capoeira.

Na cultura afro-americana, essas danças podem ser encontradas em Cuba, como o *Mani*, e na Martinica, como a *Ladja*. Assim, conforme os estudos de Soares, a África Subequatorial Austral é Banto, formada por povos que migraram da África Ocidental, há cerca de dois mil anos, e possuem línguas, religião, práticas corporais e costumes bastante próximos. Por seu turno, a capoeira é uma prática ancestral resultado da diáspora de vários grupos étnicos promovido pelo tráfico de africanos da costa do Congo e de Angola. É na África Banto que se encontram muitos elementos da capoeira antiga, onde existem vários tipos de danças encontradas desde Camarões até a África do Sul, que compõem a luta afro-brasileira. A forma de combate Banto se desenvolveu com muita força frente às competições por domínio de território. Os escravizados bantos criaram uma espécie de poder paralelo totalmente diferente da característica da capoeira moderna, vista como patrimônio cultural da humanidade, pois, naquela época, era vista como um problema à ordem social, uma prática criminosa. As “quadrilhas”, denominadas de maltas, compunham o livro de

registro, a documentação policial desse período, como grupo de escravizados que promoviam a desordem e os crimes, e suas ações não eram apenas contra o Estado e os senhores, mas grande incidência de violência e morte se dava entre os próprios escravizados, mesmo porque, caso um senhor branco fosse morto por um escravo, haveria uma comoção social muito grande, deflagrando uma violenta reação imediata, então não era estratégico para as maltas matar ou atacar homens da elite. A partir do fim do tráfico negreiro, em 1850, pelo Atlântico, ocorrem alterações históricas culturais significativas entre os escravizados no país, uma vez que a população passa a reduzir, bruscamente, pois esses indivíduos apresentavam uma expectativa de vida muito baixa, cerca de 10 anos, e acabavam morrendo por doenças e outros motivos resultados da condição escrava.

O Brasil, ao longo de quatro séculos do processo escravista, de diáspora africana, trouxe cerca de quatro milhões de indivíduos. Esses grupos interétnicos misturados no processo histórico criam signos e símbolos culturais tanto na religião como em seus costumes e práticas corporais, tal como ocorreu com a capoeira e com o Candomblé. Por conseguinte, a partir de 1850, passa a existir um processo de “crioulização” na população brasileira, que são os descendentes de africanos nascidos no Brasil. Carlos Eugênio Líbano Soares (1994) trata, especificamente, desse assunto, em sua dissertação de mestrado. Em *A negregada instituição*, o historiador discorre sobre a capoeira na corte imperial, onde a condição social do negro, de cativo, não lhe impedia de participar da vida política da corte. Com a crioulização da capoeira, esses descendentes possuíam maior facilidade de tecer relações sociais com os brancos do que seus ancestrais africanos, porque não viveram o trauma do tráfico e não tinham a dificuldade da língua. Pode-se apontar aspectos relevantes da participação desses agentes capoeiras, o seu caráter coletivo e público, onde a rua era o espaço político das maltas, com atuações de grupos e autônomos no espaço público, nas ruas da cidade carioca, que marca o “Partido Capoeira” interagindo com partidos políticos formais e com a política institucional, em um jogo de estratégias à conquista de espaço e batalha pela sobrevivência (Leal; Oliveira, 2009)<sup>6</sup>.

O capoeira adentra nos espaços sociais, utilizado como capanga, atuando na polícia, no exército e na política. Na história da América do Sul, a capoeira entra pela guerra do Paraguai, confronto que colocou de um lado a Argentina, o Uruguai e o Brasil e, de outro, o Paraguai, entre os anos de 1865 e 1870, em uma guerra sangrenta que durou cerca de seis

---

<sup>6</sup> Leal e Oliveira perspectivam a capoeira a partir de sua capacidade de adaptar-se às condições adversas, sobreviver e seguir na sociedade exercendo diferentes funções: capangagem (segurança), cabo eleitoral, serviço militar entre outros.

anos e custou a vida de milhares de pessoas. No Brasil, vários escravos foram presos e tinham que escolher entre apodrecer na cadeia ou ir à guerra na condição de soldados para lutar contra os paraguaios. Muitos jovens pretos e pardos, os chamados crioulos, eram capoeiras e foram utilizados no regimento criado só com capoeiras, o “31 de voluntários da pátria”, que, de acordo com Soares, foi, ironicamente, formado pelo corpo militar. Esses soldados usavam um uniforme verde que se diferenciava do uniforme azul e branco do exército. Todos os que se alistavam como soldado passavam a ser livres, e alguns escravos fugiam para entrar no regimento militar, ávidos pela liberdade prometida.

Como foi dito, Soares tratou a capoeira da primeira metade do século XIX, a qual denominou de “Capoeira Escrava”, em sua pesquisa em nível de doutoramento, em 1998, quando fez um recorte dessa luta contemplando os anos de 1808 a 1850, em que afirmou ser a capoeira uma arte praticada, exclusivamente, pelos escravizados das nações Banto. Porém, anteriormente, em seus estudos de mestrado, em 1994, que culminou no livro *A Negregada Instituição*, tratou a capoeira, da segunda metade do século XIX, como prática cultural crioula e com participação do homem branco, sobretudo do português fadista. Ainda na década de 1850, chega no Brasil muitos portugueses, imigrantes fugindo da crise em Portugal, um tipo social urbano, principalmente os fadistas, com fama de malandros que usavam a navalha como arma com mestria. O fado é um tipo de música que remete à saudade, ao choro, à vida do imigrante, exprimindo destino, que fazia parte da cultura dos pobres e era repudiada pela elite portuguesa do século XIX, da mesma forma que a elite brasileira não aceitava o samba enquanto estilo musical, por representar o gosto das classes subalternas da época. O português fadista transmitiu à capoeira o uso da navalha, tornando essa uma arma da malandragem.

Dessa maneira, Carlos Eugenio apresenta a tese de negros e imigrantes capoeiras compartilhando de uma identidade marcada por situação social de vulnerabilidade, por uma vivência urbana de miséria, na qual o imigrante português pobre vivia uma espécie de escravidão por contrato. Muitos desses indivíduos eram analfabetos e assinavam acordos de trabalho que eram insalubres, arrolados em contratos que forçava o trabalhador a longas atividades laborais para pagar por dívidas contraídas com a viagem de Portugal para o Brasil, colocando o imigrante em situação de trabalho com mão de obra análoga à escravidão. Esses imigrantes brancos e pobres encontram acolhimento nos capoeiras, nos pretos e pardos, pois partilhavam do mesmo desprezo pelo português rico, pela desigualdade e pelas injustiças.

Na década de 1860, com a guerra do Paraguai, estrangeiros que não podiam compor o exército brasileiros, como imigrantes portugueses, passaram a preencher, nos

espaços urbanos, as lacunas deixadas pelos crioulos que foram arregimentados por grupos militares. Muitos destes pretos e pardos eram chefes de maltas e, em 1870, com o fim da guerra, retornam para as grandes cidades, disputando territórios, reorganizando seus grupos e instituindo a criminalidade em grande proporção. As maltas passaram a ser utilizadas na política, como algo similar ao recrutamento “31 de voluntários da pátria”, onde crioulos foram presos e transformados em soldados. No pós-guerra, os antigos militares migram para a política, para o partido conservador, que se torna dominante nesse período, e passam a recrutar os capoeiras para serem utilizados como capangas eleitorais. Esse fenômeno ocorreu nas grandes cidades, como Rio de Janeiro, Recife e Salvador, e foi amplamente divulgado pelos jornais da época como capoeira política, na qual os capoeiras invadiam os comícios do Partido Liberal e acabavam com a reunião pública desses homens brancos da elite. Nesse momento histórico, o voto era aberto, não sendo secreto e, geralmente, ocorria em igrejas. Não havia um tribunal eleitoral, e as maltas recebiam pagamentos e privilégios em forma de favores, para invadir as zonas eleitorais e impedir os liberais de votarem. O sistema político do império brasileiro seguia o modelo britânico, no qual havia dois partidos, o liberal e o conservador, que revezavam o poder e, como poder moderador, estava o imperador. Ambos os partidos políticos não eram antiescravistas, pois os liberais não eram abolicionistas e se limitavam às questões de “mercado” em nível econômico.

Na eleição de 1872, o partido conservador saiu vencedor com auxílio das maltas. Soares apresenta em seus estudos um fato que na época foi tido como inédito, ocorrido na câmara. O então deputado Duque Estrada Teixeira, político conservador e famoso por se utilizar dos capoeiras, das maltas, como capangas eleitorais, foi inquirido, pois havia se utilizado das maltas, “daquela gente” que impediram os liberais de votarem. O Duque, político oriundo de uma região do Rio de Janeiro conhecida como Freguesia da Glória, se levanta e responde que aquela gente, aqueles capoeiras, eram a “Flor da minha Gente”, deixando os ouvinte atônitos diante da assertiva de que usava os capoeiras como cabo eleitoral e o fato ficou registrado nos anais do parlamento. Os meios de comunicação da época, os jornais, passam a utilizar o termo “Flor da Gente”<sup>7</sup> para designar a malta da Freguesia da Glória (Soares, 1998). A outra malta também importante era da Freguesia do Campo de Santana, chamada de malta “Cadeira da Senhora”.

---

<sup>7</sup> No Capítulo V intitulado: “Da flor da gente à guarda negra: os capoeiras na política imperial”, na p.77, Soares trata dos grupos formados por capoeiras, a malta do bairro da Freguesia da Glória, que “teve papel decisivo na vida política durante os anos de 1870, a serviço do Partido Conservador”. Ver também a dissertação de Soares (1994).

No período da década de 1870, a capoeira teve uma divisão importante, representada pelas duas maltas, “Flor da Gente” e “Cadeira da Senhora”, quais sejam, os *Nagôas* e os *Guaiamuns*. Os *Nagôas* é uma terminologia que vem de Nagôs, que eram os negros da Bahia, conhecidos pela sua rebeldia, que protagonizaram o Levante dos *Malês*, em 1835, na cidade baiana, e promoveram outros levantes no início do século XIX, nessa cidade. Os africanos da Bahia eram diferentes dos africanos da cidade do Rio de Janeiro, que eram, em sua maioria, da África Centro Ocidental, de Angola e do Congo e, em menor número, os do Moçambique. Já os africanos da Bahia eram, na maioria, da África Ocidental, da região onde hoje é o país da Nigéria, Benin, Togo, Costa do Marfim, Gana, Senegal, regiões denominadas de Costa da Mina. Os Nagôs que foram da Bahia para o Rio de Janeiro e compuseram a malta dos *Nagôas*, que dominavam a região periférica da cidade, se encarregaram de ensinar a tradição da capoeira para os jovens crioulos e eram mestres de 60 e 70 anos de idade. É importante mencionar que essa malta também acolhia os imigrantes portugueses fadistas. Já os *Guaiamuns* ocupavam a área central do Rio de Janeiro, chamada de cidade velha, e eram compostos por crioulos de toda a parte do Brasil.

Na década de 1878, de acordo com estudos de Carlos Eugênio, o partido Liberal sobe ao poder e, com a ascensão dos liberais, deflagra-se uma forte perseguição aos capoeiras na cidade do Rio de Janeiro. As maltas que foram aliciadas e instrumentalizadas pelos conservadores sofreram um forte revés: a capoeira resiste, mas a malta “Flor da Gente” é dizimada. Com o fim desse grupo social, a malta dos *Nagôas*, os capoeiras reaparecem compondo a Guarda Negra, com o mesmo perfil da malta “Flor da Gente”, e o Visconde do Rio Branco do Partido Conservador, ao subir no poder e irmanado com seus correligionários, irá trabalhar para fazer a abolição da escravatura, fazendo um recrutamento dos capoeiras nas prisões, para serem capangas políticos, indivíduos que iriam resistir e defender o Governo da ação dos republicanos e dos liberais. Dessa forma, a Guarda Negra foi criada com dinheiro oficial, recursos da coroa, em 1889, e muitos capoeiras que a integravam vieram da malta “Cadeira da Senhora”, os *Guaiamuns*, da região do Campo de Santana, área central da cidade.

Os capoeiras também foram utilizados para formar um corpo específico na polícia antes da formação da Guarda Negra, conhecido como polícia secreta, um regimento de policiais clandestinos. Não utilizavam uniformes e se infiltraram no mundo do crime para investigar, combater assaltos e toda a espécie de delito ou ações que pudessem infringir a lei. Esses agentes da lei agiam como força policial política, eram secretos, compostos em sua maioria por capoeiras, no período de D. Pedro II. O imperador era um liberal e não permitia

uma perseguição oficial, como aconteceu no governo de D. Pedro I, que fazia política de uma forma mais dura e repressiva. Líbano Soares afirma que é nessa época que surge a imagem do malandro carioca, homens bem-vestidos com seus ternos brancos de linho, sapatos de duas cores, chapéu panamá, uma homologia ao gosto do fidalgo, vestimentas muito caras, compradas com dinheiro dos serviços prestados como agentes da polícia secreta e como capoeiras da malta “Flor da Gente”, era uma espécie de barão da ralé, um tipo social do final do século XIX. Esse arquétipo de malandro, de indivíduo que tinha capital político e social, que ganhava dinheiro com a capangagem e outros delitos, ocupava a posição de nobreza do crime. Dentre os mais famosos daquela época encontra-se “Manduca da Praia”, homem negro e forte, temido como brigador, chamado “Campanhão”.

Esta parte da tese encaminha-se para o fim da roda sob o comando do mestre Carlos Eugênio Libano, à luz de seus trabalhos acadêmicos em nível de mestrado e doutorado na década de 90, neste intrigante passeio sobre o século XIX. Puxa-se o fôlego para mais um jogo e, agora, de São Bento Grande, com o terrível João Batista Sampaio Ferraz. O advogado e promotor público do Rio de Janeiro, Sampaio Ferraz, que promoveu vários processos contra os capoeiras, os quais por um período foram infrutíferos, diante do capital político e econômico de alguns processados, não resultando em condenação conforme seu ávido desejo de penalizar os indivíduos desse grupo social.

No processo histórico e político do país, depois de um longo período de enfraquecimento da monarquia, reflexo da crise do império e da sua incapacidade de gerir a sociedade brasileira nas últimas décadas do século XIX, reverberava um cenário profícuo para um golpe. A Proclamação da República, golpe militar de 15 de novembro de 1889, teve como primeiro presidente do Brasil o Marechal Deodoro da Fonseca. Instituída a república, o presidente Deodoro passa a despachar e dar seguimento a sua perspectiva de governo, chamando Sampaio Ferraz, inimigo número um dos capoeiras, para chefe de polícia da cidade do Rio de Janeiro. O convite foi aceito por Ferraz, desde que tivesse total autonomia e desfrutasse de poder ilimitado para combater o crime e prender os capoeiras, com autoridade repressora, não importando o status social e étnico racial do agente criminoso por ele identificado: todos seriam presos (Dias, 2001; Vieira, 2006)<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Com a República proclamada em 1889, a capoeira sofre grande revés e passa a ser enquadrada como crime no Código Penal nos artigos 402, 403 e 404, com prisões e deportações para Fernando de Noronha, também para Colônia Correcional de Dois Rios, Ilha Grande Rio de Janeiro. Ver também Soares (1994), *A negregada instituição: os capoeiras na corte imperial 1850-1890*.

O então chefe de polícia empossado, da capital federal, deflagrou a perseguição aos capoeiras no dia 10 de dezembro de 1889. O repressor chama três capoeiras da chamada turma da lira<sup>9</sup>, lócus da malandragem carioca, dos capoeiras serenatistas e, dessa forma, consegue listar todos os capoeiras do Rio de Janeiro e ter um banco de dados com quem já jogou, jogava ou poderia vir a jogar capoeira. Após o trabalho árduo de cerca de um mês, passou a colocar seu plano em prática, que era prender todos os capoeiras da cidade. Seu método difere das estratégias do passado, das campanhas dos anos anteriores como em 1872, 1878 e 1884, que prendiam os capoeiras durante o ato do jogo na rua, pois, como a república era uma ditadura e Sampaio Ferraz tinha “carta branca” para prender, ele foi pegar os capoeira em casa, sem mandados e sem uma base legal (Dias, 2001).

Porém, faltava prender um famoso capoeira que estava em Portugal, o polêmico Juca Reis, José Elysio dos Reis, conhecido como capoeira perigoso e um agitador social, um “playboy”, características de alguns jovens ricos envolvidos com a marginalidade urbana, prostituição, jogos e crimes, um tipo social do final do século XIX, o malandro carioca rico, tratado por Carlos Eugênio Líbano Soares, em seus estudo na década de 90. O capoeira Juca Reis<sup>10</sup> era filho do Comendador Eminentíssimo Conde de Matosinhos, homem de grande influência econômica e política. A sua família era dona do famoso jornal chamado *O País*, criado em 1884, que defendia a causa republicana e era amigo próximo do Ministro das Relações Exteriores do Governo Provisório Quintino Bocaiúva. No entanto, Juca Reis era monarquista, porque os capoeiras da época eram pró-monarquia e os republicanos, em sua maioria, eram fazendeiros paulistas escravocratas. Dessa forma, ao retornar ao Brasil para cuidar dos trâmites relativos à morte do seu pai, torna-se alvo fácil do sistema repressor da época que perseguia os capoeiras, o regime militar do Marechal Deodoro da Fonseca, e recebe voz de prisão do chefe de polícia Sampaio Ferraz.

A prisão do capoeira gera a primeira crise política ministerial do Governo Provisório. Em reunião oficial no gabinete do governo militar, o ministro Bocaiúva solicita ao presidente Deodoro que Juca Reis seja solto, pede que o capoeira não seja enviado para prisão em Fernando de Noronha e sugere que Juca seja mandado para outro destino ou deportado. A polêmica crise leva o ministro das relações exteriores a pedir demissão do cargo político e

---

<sup>9</sup> A capoeira transita por diferentes contextos, na cidade do Rio de Janeiro, o capoeira incorpora disposições do malandro carioca, o habitus da “malandragem” se junta à turma da lira, os serenatistas, em rodas de samba e no carnaval com a perna carioca.

<sup>10</sup> Para mais, ver o capítulo “Capoeira e capoeiragem entre diferentes histórias”, p. 64-68, do *Capoeira, identidade e gênero: ensaios sobre a história social da Capoeira no Brasil*, de Leal e Oliveira (2009).

Juca Reis foi deportado para o Conjunto Penal de Fernando de Noronha<sup>11</sup>, em maio de 1890. De acordo com estudos de Soares, Sampaio Ferraz, antes de sair do cargo de chefe de polícia, envia para o governo a proposta de um novo código penal, no qual consta um artigo<sup>12</sup> em que a capoeira passa a ser configurada como crime, sendo proibido jogar capoeira em espaços abertos e públicos, seja de forma individual ou em grupo. O novo código penal foi promulgado no dia 9 de outubro de 1890 e a prática da capoeira passou a ser, oficialmente, crime. Em 1891, Deodoro deixa o governo sob forte pressão e entra em seu lugar Floriano Peixoto. O ex-combatente da Guerra do Paraguai fica no governo até 1894, quando sai e entra o terceiro presidente do Brasil, Prudente de Moraes. É nesse governo que os capoeiras são soltos, pois, de acordo com Carlos Eugênio Líbano Soares, não havia base legal para manter esses agentes sociais presos.

Assim, o final do século XIX<sup>13</sup> ficou marcado pela política violenta de repressão a esses grupos sociais, encarnado por Sampaio Ferraz, inimigo da luta brasileira, que fez a capoeira antiga desaparecer da cidade carioca. Alguns capoeiras conseguiram fugir das prisões, mas muitos morreram no cárcere. O chefe de polícia Sampaio usou como estratégia acabar com todas as gerações de capoeira e arrancou pela raiz a arte de matriz africana, quando prendeu todos os velhos capoeiras, e os mestres mais idosos não sobreviveram à prisão. É importante dizer que a Bahia não passou por esse processo, foram os capoeiras do Rio de Janeiro que tiveram o dissabor da presença de Sampaio Ferraz que os dizimou. Dessa forma, os baianos conseguiram manter os capoeiras mais renomados e seus velhos mestres deram continuidade à transmissão da tradição da capoeira, no século XX, a qual será, a partir de agora, objeto de explanação.

A roda do século XX inicia chamando para o jogo o historiador Waldeloir Rego (2015). O ensaio sócio-etnográfico de Waldeloir Rego dos Santos (1930-2001), assim como os estudos de Carlos Eugênio Líbano Soares, são verdadeiros clássicos devido à potência de suas pesquisas, servindo de lentes à compreensão dos aspectos subjacentes à capoeira. O autor aciona memórias dessa arte vista como um bem cultural afro-brasileiro, como tradição passível de mudanças, enquanto invenção histórica humana. Rego, além de conhecer a

---

<sup>11</sup> Para mais, ver “Quintino Bocayuva e a deportação dos capoeiras”. In: ABRANCHES, Dunshee. **Actas e actos do governo provisório**. Edição fac-símile. Brasília: Senado Federal, 1998.

<sup>12</sup> Essa prática cultural, arte afro-brasileira denominada capoeira, passa a ser um delito previsto no artigo 402, do Código Penal, de 1890, e, somente em meados do século XX, com Getúlio Vargas, quando a capoeira ganhou status de esporte nacional, sai do código penal.

<sup>13</sup> Para mais, ver “Capítulo 2, que trata da repressão aos capoeiras, nas p. 67-86”. In: SIQUEIRA, Gabriel. **Cativeiro Carioca**, memórias da perseguição aos capoeiras nas ruas do Rio de Janeiro (1888-1930). Rio de Janeiro, 2015.

capoeira, era engajado com o povo de terreiro, fazia parte da liturgia ancestral, do Candomblé, e sua pesquisa inventaria a capoeira, tratando da diáspora africana e adentrando nos aspectos bárbaros do tráfico de escravos. Transita desde a explanação sobre a origem, na qual investiga com fôlego a terminologia da capoeira, até a influência da indústria do turismo, perpassando pelos lugares de transmissão dessa arte (ruas e academias) e percorrendo sobre os processos de ascensão social e cultural dessa manifestação afro-brasileira, que vai da perseguição, criminalização, aos recintos das artes socialmente aceitas, como teatro e cinema. Contempla, também, de forma reflexiva crítica, o movimento sócio-etnográfico da capoeiragem, entrando nesse fenômeno histórico-cultural e trazendo personagens como mestre Canjiquinha, que foi um importante mestre e difusor da capoeira na perspectiva artística e folclórica da Bahia.

O autor discorre sobre o tráfico de escravos promovido desde a idade média pelos portugueses, sobretudo a escravização de negros: “O autor da crônica do Descobrimento e Conquista da Guiné relata a maneira de como Antão Gonçalves, em 1441, capturou e trouxe para o infante D. Henrique os primeiros escravos africanos” (Rego, 2015, p.13). O espírito ávido de conquista e ganância dos portugueses daquela época fez das terras africanas rota de comércio fácil e rentável. No decorrer do tempo, a atividade se expande, vultosamente, tudo isso com a cobertura “da Santa Madre Eclésia, alegando para tanto o argumento de que os portugueses tornariam os povos ditos bárbaros adeptos da fé de Cristo”. Assim, o papa Eugênio IV, pelas bulas *Dudum cum*, de 31 de julho de 1436, *Rex Regnum*, de 8 de setembro de 1436, e *Preclaris tuis*, de 25 maio de 1437, “renovou a concessão ao rei D. Duarte de todas as terras que conquistasse na África, desde que o território não pertencesse a príncipe cristão”. Foi uma parceria entre esses poderes instituídos, promovida pela ganância e perversidade, visando à exploração, ao lucro e ao domínio desses povos e dessas terras (Rego, 2015, p.19). Essa cooperação entre a Coroa Portuguesa e a Mitra deu liberdade para os portugueses agirem, vorazmente, em nome de Cristo.

No Brasil, a metrópole passou a enviar escravos para assegurar o funcionamento da engrenagem do *plantation*, da cana-de-açúcar, do algodão, do café e do fumo e, a partir daí, deflagra o processo bárbaro da escravidão dos povos africanos para as terras brasileiras. De acordo com o historiador Waldeloir, “Rui Barbosa [...] prestou um mau serviço, mandando queimar toda a documentação referente à escravidão negra no Brasil, quando Ministro da Fazenda” (Rego, 2015, p.20), no Governo Provisório do Marechal Deodoro da Fonseca. O regime ditatorial sequestrou e matou parte da história africana no Brasil ao queimar grande parte da memória documental, pois, com justificava de estarem fazendo uma espécie de

missão em benefício da república, destruíram os vestígios da escravidão a partir da hipócrita convicção de estarem honrando a pátria. Dessa maneira, foi feita a arrecadação de documentos e queima imediata deles, pela casa de máquinas da alfândega da capital, de acordo com os registros (Capital Federal, 15 de dezembro de 1890, Ministro da Fazenda Rui Barbosa).

A cidade de Salvador foi fundada em 1549 e, a partir de então, é criada a instituição do governo-geral. O padre Manoel da Nobrega, que veio na comitiva do primeiro governador-geral Tomé de Sousa, queixou-se por carta da mistura de negros e negras na nova povoação, vendo isso como algo da imoralidade e ruína no Brasil. O referido padre seria o mesmo a insistir na remessa de escravos para atender os seus interesses tempos depois. Para Rego (2015), perpassa entre a maioria dos historiadores que os primeiros escravos vindos para o Brasil eram de Angola, sendo esse o centro mais importante da diáspora e, depois, Benguela. Segundo o autor (2015), a escolha pelos negros de Angola se dava, principalmente, pelo viés de que eram mais submissos que os Nagôs, nação conhecida pela arruaça e rebeldia. O abastecimento em Angola torna-se coisa natural, um mercado novo e fácil, “para ele convergiu o comércio baiano que, em troca de aguardentes, fazendas, miçangas, facas, pólvora, ia buscar negros” (Rego, 2015, p.28), porque, de acordo com o mesmo autor, os portos de Angola forneciam escravos de boa qualidade, sobretudo no aspecto de submissão. José Honório Rodrigues (*apud* Rego, 2015), na obra *Brasil e África: Outro Horizonte*, de 1964, admite que a superioridade de escravizados bantos, na Bahia, ocorreu no século XVI, com a vinda de milhares de peças para o Brasil.

No que tange à origem, a aventura intelectual do historiador perpassa pelo vocábulo capoeira, registrado pela primeira vez em 1712, por Rafael Bluteau. Um século mais tarde, por Moraes, em 1813, o termo foi alvo de polêmica e de investigação etimológica (Rego, 2015). José de Alencar, em 1865, na primeira edição de *Iracema*, e, em 1870, em *O Gaúcho*, teria sido o primeiro a propor que o vocábulo capoeira procedia do tupi *caa-apuam-era*, significado de mato já cortado. A definição foi refutada de imediato e Macedo Soares, em 1880, deselegantemente, afirma que o romancista sabia pouco do dialeto brasileiro e menos ainda da língua dos brasis. Na esteira das definições, o Visconde de Beaurepaire, Henrique de Beaurepaire Rohan, em 1879, propõe o tupi *co-puera*, que significava roça velha, também sofrendo críticas por parte de Macedo Soares, que provocava com questionamento de como Rohan havia conseguido transformar *c(o)puera* em *c(a)poeira*, afirmando que toda a palavra guarani que começava por “cá”, mato, ao passarem para o português, mantinham a sílaba “cá”. A polêmica a respeito do termo permaneceu, porém

“atualmente são quase unânimes os tupinólogos em aceitarem o étimo *caá*, mato, floresta virgem, mais *puêra*, pretérito nominal que quer dizer o que foi, o que não existe mais, étimo proposto em 1880 por Macedo Soares” (Rego, 2015, p.35).

No Brasil, encontramos uma ave chamada capoeira (*Odontophorus capueira*, Spix), também denominada *uru*, com característica que lembra uma “perdiz”, anda em bando, pelo chão e, de acordo com Macedo Soares (*apud* Rego, 2015, p. 37), “pequena perdiz de voo rasteiro, de pés curtos, de corpo cheio, listrado de amarelo escuro, cauda curta e que habita em todas as matas. Tem um canto singular, que é antes um assobio trêmulo do que canto modulado”. Soares afirma que os caçadores utilizavam o canto da capoeira, através do assobio, como chamada, e que os moleques pastores que cuidavam do gado também utilizam o assobio para chamar uns aos outros e na condução dos bovinos, “desta forma o moleque ou escravo que assim procedia era chamado capoeira” (Soares *apud* Rego, 2015, p.37). Rego ainda discorre que Nascentes, alguns anos depois, em 1955, na Revista Brasileira de Filologia, apresentaria uma outra perspectiva ligando a ave ao jogo da capoeira, dizendo que o macho *uru* era bastante ciumento e travava lutas ferozes com rival que adentrasse em seu domínio, características essas da ave observadas nas lutas simuladas, nas negaças e agilidades dos homens que se divertiam no jogo de capoeira.

A partir dessas hipóteses para a origem da capoeira com um viés mais rural, associado à ave *uru* ou capoeira, e com a do mato que foi cortado, a característica que mais se aproxima é aquela apresentada por Carlos Eugênio Líbano Soares, com a hipótese de capoeira urbana, associada ao vocábulo brasileiro de origem tupi, que denota cesto para guardar capões, que se carrega galinhas. “Brasil Gerson, o historiador das ruas do Rio de Janeiro, fazendo a história da rua de D. Manoel, informa que lá ficava o nosso grande mercado de aves e que nasceu o jogo de capoeira, em virtude das brincadeiras dos escravos que povoavam as ruas”; esses escravos transportavam nas cabeças os seus cestos, capoeiras, cheios de galinhas, com as mãos seguram esse objeto e com as pernas brincavam trocando pernadas e rasteiras (Rego, 2015, p. 39).

A tese de Waldeloir Rego parte da ideia de que a capoeira foi inventada no Brasil, com golpes e toques comuns entre os praticantes, que seus inventores e descendentes visando aperfeiçoá-la modificaram-na com a introdução de novos elementos. Nesse sentido, afirma que o fator tempo foi um dos responsáveis pelo arquivamento e esquecimento de elementos dessa luta, mas também ao dinamismo que imbrica desenvolvimento social e econômico da comunidade praticante dessa manifestação cultural. O desuso do toque de berimbau chamado

cavalaria é um exemplo: “o toque era usado para denunciar a presença do famigerado Esquadrão de Cavalaria, que teve o auge de sua atuação contra os candomblés e os capoeiras, na administração do temível delegado de polícia Pedrito (Pedro de Azevedo Gordilho)”, na década de 20 do século XX, no período de 1920 a 1927 (Rego, 2015, p. 50). Esse foi um momento histórico de resistência e da ação dos famosos capoeiras que, com o corpo fechado com seus patuás e seus Orixás, se apresentavam como defensores das casas de santo, dos terreiros, ou seja, o sagrado do povo afro-brasileiro defendido com rasteiras, bênçãos e cabeçadas.

A capoeira foi criada com o objetivo de divertimento, porém funcionou, no momento oportuno, como luta e, nos seus primórdios, não havia academia, muito menos ambientes fechados para a sua prática. Em tempos remotos, havia capoeira em locais em que se vendia cachaça, em quitandas que comercializavam a água ardente. Era nos feriados, dias santos e domingos, ou após o trabalho que se reuniam os famosos capoeiras, para beber, tagarelar e jogar, vadiar capoeira. Mas, para além desses lugares, havia concentração de capoeiristas, na Estrada da Liberdade, rua dos Capitães, Cais Dourado, Cais do Porto, entre outros. Na transição para o século XX, o Cais Dourado tornou-se famoso pelos crimes e desordens que ali se praticavam, com área de meretrício onde convergiam diferentes tipos sociais: capoeiras, delinquentes, soldados de polícia e marinheiros. Os jornais da época noticiavam os conflitos de toda ordem nesse local. Esses agentes, os capoeiras, se faziam presentes nos mais variados espaços sociais, especialmente, nas festas populares, assim, em todas as festas de largo davam o ar de sua graça. As festas preferidas eram as de Santa Bárbara, na Baixa dos Sapateiros, Festa da Conceição, onde o local mais procurado era a Rampa do Mercado Modelo, Festa da Boa Viagem, Festa do Bonfim, Festa da Ribeira e Festa da Barra. Algumas dessas festas já foram extintas.

A capoeira baiana tem um aspecto peculiar que se refere à sua ligação com o Candomblé. Embora sejam manifestações independentes, o aspecto religioso chega por vias indiretas à capoeira, por exemplo, por meio dos capoeiristas *omorixá*, que quer dizer filho de santo. Um exemplo foi Antônio da Conceição Moraes, vulgo mestre Caiçara, feito no santo, de *Logun Edé*, por sua mãe de sangue, dona Adélia Maria da Conceição, e, quando não eram *omorixá*, tinham ligação por ser *loyê*, título honorífico, de casa de Candomblé, por serem parentes de *Babalorixá*, pai de santo, ou de *Yalorixá*, mãe de santo, também por serem criados desde a infância em ambiente social de Candomblé. Ainda, o capoeira tradicional sempre procurou se proteger, fazendo parte do seu caminho, da sua formação, desde os tempos

antigos, conservando até os dias de hoje, uma relação com as rezas fortes, com os feitiços e mandigas: “todo instante um capoeira está queimando outro, isto é, fazendo *ebó* (feitiços) para o seu companheiro, tendo em vista sempre a concorrência e desavenças resultante disso” (Rego, 2015, p. 54). O historiador retrata bem essa realidade capoeirística que atravessa séculos e perpassa a época do autor que era a década de 60. O intelectual afirma que a população da Bahia, quase na sua totalidade, quando não está, ativamente, nos terreiros de Candomblé, dá as suas espiadas e consulta esse ambiente, fazendo uso de ordens místico-litúrgicas da religião para a leitura do futuro, ou seja, para o conhecimento do que há de vir.

Mestre Cobrinha Verde, em 1982, concede depoimento que é transcrito em forma de livro, intitulado *Capoeira e Mandinga*, organizado por Marcelino dos Santos, vulgo mestre Mau, em 1991. Rafael Alves França, filho de João Alvez França e Maria Narcisa Bispo, conhecido na capoeiragem como Cobrinha Verde, apelido que ganhou do seu mestre por ser muito veloz, afirma que sua linhagem na luta era a do famoso Besouro Mangangá: “Besouro, meu mestre, começou a me ensinar capoeira quando eu ainda tinha 4 anos de idade”. Diz que o ilustre capoeira do Recôncavo Baiano era filho de João, apelidado de João Grosso, e sua mãe era Maria Haifa, que era sua tia, irmã da mãe de Rafael, e que Besouro era seu primo e irmão de criação, pois quem havia criado ele foi a mãe de Cobrinha (Santos, 1991, p. 12). Besouro foi aluno do africano Alípio, o mestre mais famoso dentro de Santo Amaro, apelidado de tio Alípio, escravizado que veio acorrentado para trabalhar no Engenho de Pantaleão, onde era cativo e cresceu no sofrimento da escravidão. Lá, viveu todo tipo de barbárie na condição de escravo, até vir a abolição. Tio Alípio conheceu o discípulo Besouro que, mais tarde, se tornou o capoeirista mais famoso do Recôncavo Baiano, ainda jovem, e passou a ser seu mestre e transmitiu a capoeira para o aluno no meio das plantações e dos canaviais.

Besouro ensinava capoeira para Cobrinha e outros aprendizes escondido da polícia, porque essa instituição reprimia a prática da capoeira com violência. Quando as autoridades chegavam para acabar com a capoeiragem, Besouro mandava os alunos fugirem e as enfrentava sozinho, batendo em todas. Devido às rezas fortes e aos feitiços, popularmente conhecidos como mandinga, tinha o corpo fechado e conseguia voar e desviar de tiros - tinha proteção contra seus inimigos. Manoel Henrique Pereira, vulgo Besouro, era filho de Maria José Pereira e de João Matos Pereira. Nasceu em 1895, no bairro de Urupi e tornou-se um mito da capoeira tradicional mandingueira. Os mais velhos, os mestres antigos, dizem que a

sua capoeira era feita na mandinga e no feitiço. Abib (2004) traz o depoimento de mestre João Pequeno, que afirma que Besouro se descuidou na mandiga, porque para estar protegido precisava estar com o corpo limpo, sem relações sexuais, e que, no dia de sua morte, havia passado a noite com uma mulher e então foi morto com uma faca feita de ticun.

Cobrinha Verde diz que também aprendeu com outros famosos mestres de Santo Amaro: Maitá, Licuri, Joité, Dendê, Gasolina, Siri de Mangue, Doze Homens, Esperidião, Juvêncio Grosso, Espinho Remoso e Neco Canário Pardo. Quem lhe ensinou o uso da navalha foi Tonha, mestra conhecida como Tonha Rolo do Mar, que era mulher que andava de facão na mão e morava em Feira de Santana, no Tomba. Cobrinha foi se desenvolvendo e tendo problemas com a polícia. Dizia que era muito odiado por essa instituição porque não se entregava. Na época, havia um delegado chamado Veloso que, segundo Cobrinha, era o avô de Caetano Veloso e Maria Betânia, famoso por bater em qualquer um na rua e que andava à procura dele. Um dia, Cobrinha estava voltando do samba, em Catolé, e se deparou com o coronel Veloso, que lhe abordou perguntando se ele era o Cobrinha Verde, que agride policial, para se preparar para apanhar. O delegado meteu a mão na arma de fogo, e Cobrinha diz ter puxado o Dezoito Polegadas, facão que carregava, e dado um panaco de facão em Veloso, que aterrissou, deixando o delegado mole, mas sem nenhum arranhão, enquanto os outros policiais correram. Então Cobrinha evadiu-se do local e buscou ajuda com Dona Sinhazinha Batista, que lhe protegia muito, pois ele era professor dos filhos dela. Porém, Dona Sinhazinha falou que daquela vez nada poderia fazer, pois o delegado era seu primo carnal e que Cobrinha deveria fugir. Ela deu dinheiro ao capoeirista e mandou-o desaparecer de Santo Amaro. Ele saiu sem destino, foi parar em Lençóis, entrou para o bando de Horácio de Matos e passou três anos e seis meses brigando. Nas palavras de Cobrinha, Horácio, que era homem de muito dinheiro e não era um cangaceiro, brigava para ser presidente do Norte, pois pensava que deveria haver dois presidentes.

Certo dia, o capoeirista sonhou com o seu pai, que dizia para ele sair daquele meio, então ele fugiu e foi parar em Manaus, onde constituiu família com uma mulher indígena da tribo Juçara, com quem teve dois filhos. Cobrinha abandona a família em Manaus e parte para Ceará para se juntar aos Revoltosos, diz que Juracy Magalhães acompanhava a liderança do grupo, que era Getúlio Vargas. Ele diz que também participou da revolta de São Paulo e que brigou por seis meses na guerra. Afirma que, do seu pelotão, mais de três mil homens voltaram inutilizados do conflito e o que menos apresentava sequelas era ele próprio, que ficou seis meses surdo devido a explosões. Lembra dos corpos dos colegas, que eram

recolhidos e queimados, e que a situação lhe gerava remorso. Com o fim da revolta em São Paulo, retorna para Salvador e é promovido a terceiro sargento, por ter sido herói de combate, e não por estudo, porque sempre foi analfabeto, então colocaram-no na função de cuidar de animais, especificamente, tomava conta da baia dos cavalos, no quartel. Ficou no serviço militar até ter um problema com um superior, um tenente gaúcho, conhecido como Querido, que disse tê-lo encontrado em serviço jogando baralho com os soldados, logo ele que nunca gostou de jogo nenhum. Então, no dia seguinte, o Boletim publicou a prisão de Cobrinha: doze dias de prisão, sendo três dias na cela. Quando foi liberado, chegou no armário do quartel, largou a farda e abandonou tudo. Porém, antes, pegou uma arma e foi até a chefia, pois queria matar o tenente que o havia caluniado. O quartel já sabia que Cobrinha havia sido vítima de perseguição, e os coronéis intercederam, mandando o capoeirista para casa descansar. No dia seguinte, ao retornar para o quartel, o capoeirista afirma que estava escrito “suspensão por tempo indeterminado. Até hoje, eu não procurei barulho e não procurei questão sobre o caso. Não liguei para coisa nenhuma. Voltei para minha profissão, de pedreiro. Hoje, estou aposentado, ganho uma mixaria que não dá para viver” (Santos, 1991, p. 15).

Na capoeira, Cobrinha narra as experiências com o seu mestre Besouro, como os treinos com punhal em uma sala fechada, onde trocavam facadas e amarravam uma toalha na cintura dos dois, para um não fugir do outro. Diz que começou a ensinar capoeira em Salvador, antes dos famosos mestres Pastinha e Bimba, e que teve tantos alunos que perdeu as contas. Em 1935, já tinha saído dos tempos do exército e estava na profissão de pedreiro. Nessa época, dava instruções ao mestre Bimba e ajudava-o na orientação com seus alunos. Jogava capoeira com Aberrê, Barbosa, João Macaco e outros. Afirma que, naquela época, não havia academias, então se encontravam para brincar, e esses mestres jogavam com Cobrinha com medo, mas ele não batia em ninguém. Conta que a capoeira não lhe ajudava a se esquivar de tiros dos inimigos, mas que o bom capoeira era mágico, por meio das boas orações: “as orações eram para me livrar dos malignos e balas” e o patuá “que usava tinha oração de Santa Inês, de Santo André, de Sete Capelas, tinha Sete folhas. Depois que usava, botava ele em cima da mesa, em um prato virgem. Ele ficava pulando, porque era vivo”, então conta que deve ter cometido algum erro, pois o patuá foi embora e lhe deixou (Santos, 1991, p. 17). O referido patuá havia lhe protegido nos conflitos que participou, e quem havia lhe presenteado foi um africano de Santo Amaro, tio Pascoal, que morava próximo da casa da avó de Cobrinha e colocou na cabeça do capoeira 65 orações, as quais lhe ajudaram a vencer a guerra. Afirma

que no tempo antigo gostava de andar com os veteranos, mas que nunca tinha ouvido falar do mestre Pastinha, somente depois da morte de Aberrê: “Antes de Aberrê morrer, Pastinha andava acompanhando Aberrê. Depois foi que Pastinha andou tomando conta de Academia e dizia que foi mestre de Aberrê. Aberrê nunca me disse quem foi o mestre dele” (Santos, 1991, p.18).

O desafeto de Cobrinha com Pastinha se intensificou após uma apresentação de capoeira. Na época, era comum jogar dinheiro na roda para o capoeira pegar e, durante uma apresentação na base naval de São Tomé de Paripe, foi jogado muito dinheiro na roda. Cobrinha ficou responsável pelo dinheiro e, quando voltaram do espetáculo, devolveu a Pastinha e se recusou a pegar uma parte, pois vivia bem do ofício de pedreiro, da função de mestre de obra, além de ter prometido ao seu mestre Besouro que nunca cobraria por atividades relacionadas à capoeira. Todavia, ao retornar no dia seguinte, na academia do Pastinha, para dar lições, ajudar no aprendizado de João Grande e ensinar os meninos, corria a notícia de que Pastinha lhe acusava de ter se apropriado de parte do dinheiro da apresentação indevidamente. Cobrinha ficou enfurecido: “Por causa disso chamei Pastinha até pra briga. Disse a ele: eu queria que você tivesse a mesma idade minha pra nós dois disputarmos na mão, você é vagabundo e eu nunca mais piso os pés nesta academia”. Mestre Cobrinha Verde chega a desmerecer a mestria e as capacidades e qualidades capoeirísticas do mestre Pastinha: “Quem treinava e dava instruções a esses meninos de Pastinha era eu. O mestre de canto, de treinamento e de berimbau era eu, porque ele não tocava nada nem cantava” (Santos, 1991, p. 19). É importante salientar que Cobrinha deu esse depoimento em 1982 e mestre Pastinha já havia morrido em 1981, não tendo “direito” à réplica. Cobrinha diz que foi um dos primeiros a viajar para fora de Salvador para apresentar a capoeira, e que os cariocas mentem ao afirmarem que a capoeira nasceu no Rio de Janeiro, pois para ele a capoeira nasceu na Bahia, no Recôncavo, em Santo Amaro, invenção dos escravizados que vieram para trabalhar nos engenhos.

A justificativa pela explanação sobre o mestre Cobrinha Verde está em sua importância em compor a linhagem ancestral da capoeira do Mestre Nô, a qual será tratada na parte principal da tese. Sendo assim, será discutido, com mais detalhes, sobre a árvore genealógica, que vai dos mestres Alípio, Besouro, Cobrinha Verde, Zeca do Bairro Uruguai, Pirro e Nilton até chegar ao mestre Nô.

A memória da Capoeira Angola da Bahia, das primeiras décadas do século XX, pode ser alcançada em parte por meio dos manuscritos do mestre Noronha, Daniel Coutinho

(1993), escrito em 1975 e organizado por Frede Abreu, que viabilizou e tornou acessível o pensamento do velho mestre (as orientações, as preocupações e os aspectos filosóficos) estruturado pelo angoleiro como *ABC da Capoeira Angola*. Coutinho apresenta o capoeira como um herói na história da independência do Brasil, homens negros que com sua capoeira defendia a pátria com amor. A sua escrita não ortodoxa, com ortografia não convencional, herança de um passado escolar comum à grande maioria dos capoeiras, sobretudo do passado, afirma que seus escritos contemplam alguns fundamentos da Capoeira Angola da Bahia. O mestre pontua que o “primeiro centro de capoeira do Estado da Bahia na ladeira de pedra Bairro da Liberdade fundado por grande mestre Daniel Coutinho – Noronha, Livino, Maré, Amorzinho, Raimundo Aberrê”, entre muitos outros capoeirista antigos e que esse centro foi entregue aos cuidados de Pastinha, mestre de Aberrê, “por motivo da morte de Amorzinho Guarda [...], cujo centro é registrado com esforço do mestre Pastinha, que soube elevar este centro à frente graças ao bom Deus Espírito de Luz que orientou” (Coutinho, 1993, p.17).

Noronha diz estar na capoeira, a qual ele denomina de baderna, desde os oito anos de idade, e que procurou dominar os fundamentos desse esporte tão odiado pelo governador e pela polícia, que lhe perseguia, ferozmente, na época de grande repressão à arte de matriz africana. O mestre fala que sempre foi procurado para levar a capoeira nas festas tradicionais, que era lugar de bambas da capoeiragem, lugar perigoso, mas que sempre foi respeitado, graças a Deus e a Xangô. Coutinho apresenta uma crítica à formação de mestre de capoeira no Brasil e chega a citar um congresso no Rio de Janeiro, no qual estavam todos os mestres de todos os estados do Brasil, em uma sabatina sobre os fundamentos da capoeira, afirma: “não teve um mestre que desse a definição da capoeira, são estes os grandes mestres que têm na academia”. Continua apontando que esses mestres não têm nada para oferecer, porque não aprenderam e complementa: “eu mestre Noronha tenho todo o fundamento comigo porque me dediquei, aprendi todas as malandragens” (Coutinho, 1993, p.19).

O velho mestre rememora sobre a vida social a partir do porto da Bahia, com as esquadras e os marinheiros, no qual eles saíam pela cidade e convergiam em áreas de prostituição e desordeiros, gerando muitos problemas urbanos. Entre os desordeiros da época, do início do século XX, aponta, entre outros, Pedro Mineiro, Chico Três Pedaco, Sete Morte e Vicente Pastinha. Noronha narra a morte de Pedro Mineiro, dentro da delegacia. Mineiro se envolveu em uma briga com marinheiros e matou um deles durante o conflito, por ciúme de sua amante, Maria José. O capoeira Mineiro estava sob a custódia do delegado Dr. Cova, porém o capitão de mar e guerra mandou mensagem ao chefe de polícia de que iria fuzilar

Mineiro dentro da secretaria. Até hoje se canta nas rodas de capoeira que mataram Pedro Mineiro dentro da secretaria por ordem do capitão.

Por meio da narrativa de mestre Noronha, constata-se todos os melindres da vida concreta baiana desse tipo social, no início do século passado: as perseguições da polícia, as injustiças sociais, a violência urbana, as estratégias de sobrevivência, o uso da navalha, chamada de *nafé*, como arma da malandragem, curta e ligeira, amplamente utilizada pelos desordeiros que viviam na “zona” e nos morros. Coutinho se protegia, espiritualmente, para estar nesse meio social: “nas rodas de capoeira lá dos morros com meu corpo fechado com meus orixás em dia e minha oração amém, Xangô meu pai em dia, JMJ, PDNSJ. Cristo é quem me vale na hora da minha aflição amém” (Coutinho, 1993, p.28). O mestre rememora que entregaram o centro de capoeira a Pastinha, para ele tomar conta e que o grupo passou a se chamar Centro de Capoeira Angola e, a partir disso, se espalhou pelo mundo.

O velho capoeirista discorre sobre fundamentos de jogo, malícia, malandragem e fala que teve uma vida boa como mestre de Capoeira Angola, porém não adquiriu nada na vida, que lecionou e nada tem. Esse problema social é algo bastante comum entre os mestres de capoeira, pois a maioria morreu na miséria. Daniel Coutinho faz observação e chama atenção de todos os capoeiristas afirmando que a regional é uma criação da Capoeira Angola, inventada pelo mestre Bimba, mas que a arte legítima seria a Capoeira Angola. Diz que conheceu bem o criador da luta regional, que morava no Morro do Bogum e pedia para Noronha levar o conjunto de Capoeira Angola Conceição da Praia no alto do morro. Ele levava seu conjunto até o mestre Bimba, mesmo quando ele se mudou para o Morro do Piolho, porém, ao se mudar para outro lugar e formar a Roda de Capoeira Regional, o desprezou e, também, o pessoal da Conceição da Praia. O mestre acaba se frustrando com Pastinha, diz que o Centro de Capoeira Nacional de origem Angola, organizado no antigo Pelourinho, resultava dos movimentos de antigos mestres na ladeira de pedra Gengibirra, Bairro da Liberdade, e os donos eram ele, Livino, Totonho de Maré e o guarda civil Amorzinho. De acordo com o mestre: “o centro está entregue ao senhor Vicente Pastinha”, na ladeira do Pelourinho, n. 19, na época, o único mestre que era da confiança de todos. Assim, Pastinha registrou o centro e fez muitos alunos, “e nós ficamos isolados do centro, porque os grandes amigos eram os donos, até a própria mulher era a dona, uma tal de Nice, a origem do nosso afastamento do centro do Pelourinho n. 19, nós donos não tivemos direito a nada” (Coutinho, 1993, p.61). A capoeira apresenta um campo bastante complexo, com a posição mediada muito pelo capital simbólico e social, com constantes jogos de força, de luta por

espaços, no qual o capoeira se faz capanga, cabo eleitoral, representante de grupos, de maltas, de tradição, sempre tecendo estratégias de sobrevivência, permanência e existência.

### **2.2.1 A disputa pela hegemonia da Capoeira Angola**

Com a roda já avançando para o final, nesta perspectiva panorâmica histórica e social do agente capoeira e do fenômeno cultural capoeiragem, intercambiando o micro e o macrouniverso dessa luta afro-brasileira e dos seus pontos de tensões, tratar-se-á, brevemente, da divisão que ocorreu nessa arte, na primeira metade do século XX, materializando-se entre os estilos ou linhagens Angola e Regional. Dessa forma, será iniciada esta breve explanação sobre a capoeira Regional, a partir da reflexão de Luiz Renato Vieira, em *O jogo da capoeira cultura popular no Brasil*, obra escrita em 1995, que problematiza as relações travadas entre Estado e Sociedade Civil à luz das políticas da Era Vargas, a partir das lentes da história da capoeira. O texto conduz o leitor a uma compreensão dialética da capoeira, o que poderia remeter a uma ideia eclética, pois sendo a dialética o movimento do pensamento, integrando-se melhor no campo da teoria, a capoeira se exprime melhor na linguagem do corpo, na expressão corporal. Porém, tanto na capoeira como no pensamento, a dialética se exprime em movimentos circulares e espirais, assim como ocorre entre os fatos, o jogo enquanto diálogo de corpos tem a capacidade de descentrar, a partir de diferentes quadros, voltando ao ponto de partida e mais robusto a partir da interação com o outro, tal como ocorre nos embates de ideias e na capoeiragem, por conseguinte a luta afro-brasileira pode ser entendida como manifestação empírica da dialética, reunindo a teoria e a prática em uma compreensão crítico reflexiva da dimensão histórica e simbólica em diferentes momentos de organização e redefinição dessa cultura afro-brasileira. O pensamento dialético e histórico conduz ao desvelar da capoeira a partir do impacto que essa arte sofre de forças externas em sua reformulação, situada no contexto político e social, por outro lado a face interna promotora das mudanças a partir do ato e da ação dos agente se dá por dentro, com viés de ajuste da sua prática para atender o dinamismo estrutural da sociedade brasileira.

A Capoeira Regional, reconhecida como moderna e opositora da capoeira tradicional ou de Angola, foi criada pelo mestre Bimba (1899-1974), na década de trinta, em um movimento interpretado como reestruturação dos dispositivos simbólicos dessa arte. Nesse sentido, essa prática passou a circular em um novo contexto social e saiu da clandestinidade. A partir disso, reverbera uma espécie de conflito entre os que defende essa luta como expressão

cultural do negro, dos homens e mulheres africanos que ocuparam o Brasil a partir da migração forçada e desumana, e daqueles que defendem que a capoeira rompeu as fronteiras culturais e linguísticas tornando-se um fenômeno cultural universal.

A luta regional baiana surge na esteira do espírito político da revolução de 1930, vigorado na vigência do Estado Novo, compreendido de 1930 a 1945. Por sua vez, Bimba materializa-se como agente do projeto modernizante da capoeira, impactando a partir de aspectos que implicam na permeabilidade das ideologias autoritárias que remetem em transformações na estrutura de poder e intervenção sobre a sociedade civil por parte do Estado, que acaba por cooptar indivíduos carismáticos que possam protagonizar a incorporação dos valores externos para ajustar o sistema interno de uma prática que se fundamentou na ética da malandragem, como princípio de conduta à sobrevivência. Essa racionalização intrínseca à Capoeira Regional entra em conflito com as disposições, com a *héxis* da capoeiragem, assim a imposição de uma ordem racional mexe nos signos e símbolos da capoeira que estão pautados na resistência, na luta pela liberdade e equidade.

Fica evidente a vinculação de Bimba com agentes de instituição de poder durante a ditadura estadonovista que gera para ele uma espécie de oposição dos intelectuais da Bahia, tal como Jorge Amado que, em seu livro *Bahia de todos os santos* (1966)<sup>14</sup>, discorre que na Bahia de outrora houve calorosa discussão. Ele narra a ida de Bimba ao Rio de Janeiro para ensinar capoeira e que, na sua passagem pela cidade carioca, aprendeu entre outras lutas o Jiu-Jitsu, misturou tudo à Capoeira Angola e retornou à sua cidade falando em um novo estilo de capoeira. A nova caracterização implantada pelo mestre Bimba possibilitou a entrada da luta regional em estratos sociais médio e superior. O mestre se vinculou às camadas superiores por meio do público universitário e seus alunos oriundos do universo acadêmico viabilizaram o seu acesso aos códigos desse tecido social, o que lhe possibilitou criar uma prática assimilável pela classe dominante. De acordo com Rego (2015), José Sinando Lima, como afirmava Ângelo Decânio, foi a “Pedra Fundamental”, o principal aluno na construção da luta regional. O discípulo, que tinha conhecimento de Jiu-Jitsu e era estudante de medicina, auxiliou o mestre levando acadêmicos para fazer aulas e na fundamentação desse estilo de capoeira, além de apresentar o mestre ao meio político que estava inserido. Bimba recebeu apoio do Estado, chegando a apresentar a capoeira com seus alunos ao presidente Getúlio Vargas, em 1953, o que reverbera em uma simbiose entre o carismático mestre com os poderes institucionais, ampliando suas possibilidades diante da comunidade da capoeira e em

<sup>14</sup>Nessa obra, é possível aprofundar a compreensão da militância do escritor Jorge Amado em prol de Pastinha e uma espécie de “anti-Bimba”, sobretudo nas p. 207 a 210.

outros segmentos da cultura popular. A Capoeira Regional<sup>15</sup> não é o escopo desta pesquisa, que se debruça sobre a Capoeira Angola e a biografia de um mestre angoleiro, todavia é importante, para a compreensão do processo histórico da luta afro-brasileira, adentrar nesse segmento de capoeira, que se integra ao amplo processo pelo qual a sociedade brasileira perpassa na perspectiva de sua modernização cultural.

A capoeira Angola e o mestre Pastinha<sup>16</sup>, o contramovimento à racionalização, à modernização e à nova caracterização da arte afro-brasileira, estavam se moldando para atender aos vieses das classes dominantes, esvaziando-se dos princípios pautados na resistência, na contestação, na luta por justiça social e equidade, avançando para se tornar um esporte excludente, uma prática de brancos. Nesse cenário, reaparece Vicente Ferreira Pastinha (1889-1981), filho do espanhol José Senor Pastinha e da baiana Maria de Carvalho. Nascido em Salvador, Bahia, conheceu a capoeira na transição do século XIX para o XX. Relatava que sempre era agredido por um menino mais velho e que, do alto de uma janela, um velho africano o observava sofrendo a violência física constante. O africano Benedito, “um preto natural de Angola”, chamou o menino que na época “contava dez anos de idade” e lhe falou: “o tempo que você fica empinando raia, venha para cá para eu te ensinar capoeira, porque você quer brigar com aquele menino na raça, mas não dá, pois ele é mais velho e mais malandro que você”. E, assim, começou o aprendizado do mestre imortalizado como guardião da Capoeira Angola, “legítimo representante da Capoeira Angola na Bahia e no Brasil” (Pastinha, 1988, p. 10-11). O discípulo do africano Benedito passou a frequentar o Liceu de Artes e Ofício, desenvolveu as habilidades para pintura e, em 1902, entrou para escola de aprendizes de marinheiro, permanecendo nesse ambiente por cerca de oito anos. Lá, aprendeu esgrima, treinou com espada e florete, além de estudar o instrumento musical violão e ensinar a capoeira aos colegas marinheiros. Aos 21 anos, em 1910, pede baixa da corporação e já sai de lá como professor de capoeira. Pastinha tentou dar continuidade à prática e ao ensino da luta de matriz africana, porém, pela forte repressão que a luta vivia naquele período,

---

<sup>15</sup> Para fundamentação, foi usada a obra de Luiz Renato Vieira (1995), que se debruça com fôlego sobre o tema no capítulo “Capoeira regional: o ascetismo à brasileira”, p. 129-171. Nessa parte da obra, há uma explanação que vai desde a fundação da primeira academia em 1937, reconhecimento como professor de educação física, aspectos pedagógicos, busca pela eficiência, razão e disciplina que refletia a penetração dos princípios militares do Estado Novo na sociedade brasileira.

<sup>16</sup> Para mais, ver PASTINHA, Mestre. Mestre Pastinha e sua academia. Salvador: Gravadora Fontana, 1979. CD. Trata-se de um vinil lançado em 1969, no Teatro Castro Alves. Nesse material, mestre Pastinha dá um importante depoimento para a compreensão da capoeira pastiniana e de sua biografia. Constitui-se como relevante fonte oral para pesquisa com a capoeira angola, dialogando com o conteúdo de seu livro *Mestre Pastinha, Capoeira Angola*, o qual é citado nesta tese. Para maior compreensão da capoeira angola pastiniana, ver também: Mestre Pastinha, rei da capoeira, documentário. Direção de Carolina Canguçu. TVE Bahia. 2019. (59 min). Disponível em: <https://youtu.be/Aiufa8mh9fs?si=H14VW8WfK6bijD-C>.

interrompe suas atividades capoeirísticas, por quase três décadas, e passa a sobreviver como pintor, pedreiro, entregador de jornais, engraxate e cuidador de casa de jogo.

Em 1941, o guardião da Capoeira Angola já era um homem maduro e tinha um aluno chamado Aberrê. O famoso discípulo o convidava para rodas frequentemente, até que o mestre aceitou o convite e foi em um lugar que só tinha mestres respeitados, os maiores da Bahia, onde ocorriam as grandes rodas de domingo na ladeira da Gengibirra, bairro da Liberdade. Chegando na Gengibirra, o mestre que comandava a roda de capoeira, que era um guarda civil, vulgo mestre Amorzinho, lhe entregou a missão para tomar conta da Capoeira Angola. Pastinha tentou se esquivar do compromisso, mas foi convencido pelos demais mestres, tal como Antônio Maré. Começava aí a saga pastiniana, que contou com o apoio de intelectuais importantes da Bahia, como Jorge Amado, já supracitado.

O desafio do mestre era organizar, devolver valor e visibilidade à capoeira antiga, chamada, a partir de então, de Angola, e ocupar o espaço que foi monopolizado pela popularização da luta regional de mestre Bimba. A fundação do Centro Esportivo Capoeira Angola, denominado CECA, que foi oficializado em 1952, bem como, mais tarde, a sua ida para o seu endereço mais promissor, o casarão no Pelourinho n. 19, possivelmente, foi o melhor momento do velho mestre, no alto dos seus 66 anos de idade. Nesse período, o CECA recebia os baluartes da capoeira tradicional, tais como Waldemar da Paixão, Noronha, Maré, Traíra, Cobrinha Verde entre tantos outros. O Centro Esportivo de Pastinha produziu grandes mestres, os quais pode-se citar Bola Sete, Gildo Alfinete, Curió, João Grande, João Pequeno e Moraes. A filosofia da Capoeira Angola desenvolvida pelo mestre era a da não violência, pois pregava o respeito à calma, princípio esse bem assimilado pelos seus alunos como João Pequeno, em que o corpo do praticante deveria ser freado, manejado, para que os seus golpes não causassem danos ao outro jogador.

Pastinha é agraciado, em 1966, quando é reconhecido por sua contribuição à cultura da Bahia e do Brasil e participa do Primeiro Festival Mundial das Artes Negras, em Dacar/Senegal. Conhecer a África era o sonho do experiente mestre, mas não conseguiu jogar na terra que tanto desejou estar, pois já estava com a sua acuidade visual bastante comprometida, sequela da trombose que havia lhe acometido e prejudicado a visão severamente. O Estado brasileiro e os órgãos públicos foram bastante ausentes com o velho mestre, que lutou pelo crescimento e desenvolvimento da cultura afro-brasileira, da arte filha da diáspora africana.

Pode-se afirmar que o guardião da Capoeira Angola foi vítima daquilo que a socióloga britânica, nascida na Alemanha, Ruth Lazarus Glass (1912-1990), na década de 60, chamou de gentrificação, em que há um processo de urbanização e retirada de moradores pobres para transformar a área em localização nobre para a classe média. Seguindo o pensamento de Glass, que tratou da sociologia urbana, na primeira metade do século XX, observa-se a materialização do descaso e da manobra socioespacial pelo poder público, quando a especulação imobiliária, à luz do apelo turístico, deflagra a higiene social do local. Nessa direção, o CECA, lócus da Capoeira Angola pastiniana, em 1971, sofre a sua maior rasteira, que foi aplicada pela prefeitura de Salvador. O órgão público se utilizou da desculpa da necessidade de restaurar o prédio e, para isso, o mestre teria que sair do local por um tempo, mas que voltaria após a reforma, o que foi um grande engodo, pois a estrutura viria a se tornar, mais tarde, um restaurante do SENAC. Vicente Ferreira Pastinha, já com mais de oitenta anos, reage muito mal ao abandono do poder público, sente-se desconsiderado e entra em profunda depressão, o que agrava mais a saúde do velho mestre. O guardião da Capoeira Angola, filósofo da cultura popular, passa seus últimos dias vivendo em um pequeno quarto, sem janela, escuro, abafado e úmido. Abandonado por todos, acaba internado em um abrigo para idosos na instituição Dom Pedro II, em Salvador, onde veio a falecer em 1981, com noventa e dois anos de idade.

Existiram outros mestres que lutaram pela tradição da Capoeira Angola e mantiveram o espírito de vadiagem, de brincadeira, como foi o caso do barracão do mestre Waldemar. Local de encontro dos baluartes da capoeira tradicional, o barracão, assim como o CECA, fomentou a Capoeira Angola “durante as décadas de 40, 50 e 60 do século passado, segundo relata Frederico Abreu (2003), no domingo, o mais alegre dos dias, um rito profano se tornou vício sagrado para muitos capoeiristas”, onde os capoeiras se encontravam para vadiar na roda da rua do Pero Vaz, espaço do mestre Waldemar (Abib, 2004, p. 102).

Nos anos 80, com a morte de Pastinha e de muitos outros velhos mestres da Bahia, muitos capoeiristas estavam desmotivados e afastados dessa arte popular. A Capoeira Angola passava por uma fase na qual corria sérios riscos de desaparecer frente aos avanços da capoeira moderna, que recebia todo um incentivo ideológico que se pautava no viés da esportivização dessa manifestação cultural. Nessa seara, surgiram novos personagens e o de maior envergadura foi mestre Moraes<sup>17</sup>. Esse mestre baiano, ex-fuzileiro naval, viveu por

---

<sup>17</sup> Para compreensão do embate político capoeirano da década de oitenta, pautado na disputa pela hegemonia da capoeira, fomentado pelo discurso da tradição, revigoração do estilo Angola, sobretudo pastiniano, que incorre como um contramovimento ao domínio da capoeira regional na época, foi necessário recorrer ao pensamento de

muitos anos no Rio de Janeiro e, durante a sua estadia na região sudeste, desenvolveu trabalhos com a Capoeira Angola, com base nos fundamentos pastinianos, criando, na cidade carioca, o seu grupo denominado GCAP, Grupo de Capoeira Angola Pelourinho, associado ao seu mais notável discípulo, o mestre Cobra Mansa ou Cobrinha. Em 1983, retorna a Salvador por questões familiares e se depara com a Capoeira Angola muito fragilizada frente à capoeira moderna. Então, se articula com o movimento negro, com intelectuais soteropolitanos e deflagra o movimento de revitalização da capoeira tradicional, sobretudo a Angola pastiniana.

No canal *Camugerê Cultural*, em 2020, durante a 98ª e a 101ª *live* desse veículo informativo sobre a capoeira, o mestre fez diversas declarações e algumas foram polêmicas. Rememorou as vivências com a capoeiragem na cidade carioca, as rodas do mestre Zé Pedro<sup>18</sup>, no município de Duque Caxias, e outras como a da Central do Brasil. Era uma capoeira dura e Moraes diz que não era uma capoeira *fitness*, mas ele, como angoleiro, trazia os fundamentos pastinianos. Ele afirma que Pastinha sempre dizia: “capoeira era ânsia de liberdade, mandinga de escravo, seu princípio não tem método e seu fim é inconcebível ao mais sábio dos capoeiristas”, por isso o angoleiro, pela infinitude do estilo, estaria hábito a jogar com qualquer outro capoeirista lutador ou não, mas que havia uma ideia de inferiorização do estilo e que prevalecia a perspectiva da luta regional, ancorada no viés da desportivização e da eficiência técnica. Moraes se dedica aos princípios da Angola e, quando ele cria o GCAP, foi pensando na ancestralidade, em mestre Pastinha.

Pedro Moraes retorna a Salvador em 1983, com uma bagagem significativa da capoeira carioca e da realidade da Região Sudeste. Encontra a maioria dos angoleiros parados com atividades relativas a esse estilo de luta, pois a morte de Pastinha e o predomínio da Capoeira Regional conduzia à extinção dessa forma de cultura afro-brasileira, a Capoeira Angola. De acordo com as declarações do revitalizador da Capoeira Angola pastiniana, estavam somente os mestres João Pequeno, Paulo dos Anjos e Bobó ensinando a capoeira nesse formato. João Grande, por exemplo, estava trabalhando em um posto de gasolina como frentista e ele conseguiu resgatar esse mestre para a capoeira novamente. Diz que havia um jogo de manipulação e cooptação dos velhos mestres que, em sua maioria, não tinham

---

Mestre Moraes, da linhagem de mestre Pastinha, e, atualmente, uma grande liderança e defensor da capoeira Angola pós-pastinha, a partir de 1983. Para esta pesquisa, buscou-se no recurso audiovisual disponível na internet, especificamente, em depoimentos feitos pelo mestre Moraes, durante a pandemia do COVID-19, o entendimento da perspectiva desse capoeirista, por meio das suas narrativas, memórias e experiências comunicadas em duas *lives*, do canal *Camugerê Cultural* (98ª e 101ª).

<sup>18</sup> Para mais informações sobre Mestre Zé Pedro, ver a sua entrevista concedida a Jorge Felipe Columá, Thiago de Paula dos Anjos e Romulo Reis, em 2018. Disponível em: <https://capoeirahistory.com/pt-br/mestre/mestre-zepedro/>. Acesso em 07 de outubro de 2023.

escolaridade nenhuma. Os “pesquisadores” se apropriavam do saber capoeirístico, a partir da simplicidade dos capoeiristas mais antigos da “Terra de Todos os Santos” e lhes tiravam a autonomia na conexão com outros agentes do universo da capoeiragem, em uma espécie de agenciamento da vida desses experientes mestres. Outro ponto levantado seria que esses baluartes da capoeira não apresentavam a narrativa acadêmica ou dos meios sociais tidos como dominante, e que esses dispositivos de dominação eram privativos da Capoeira Regional do seguimento de mestre Bimba, de onde vinham indivíduos brancos e das classes médias detentores desse capital social e cultural.

O discípulo da capoeira pastiniana afirma que sofreu retaliação, que adversários conseguiram afastar o mestre João Pequeno dele para melhor controlar o mestre. Na ocasião, havia se juntado ao velho mestre para ter um lugar para trabalhar a capoeira, isso ocorreu no Forte Santo Antônio, local em que João havia conseguido e ministrava aula durante o dia para crianças e à noite para seus alunos. Porém, no mesmo período, o mestre Ezequiel, que também tinha uma sala no local, decepcionado com a falta de alunos, porque não existia um meio de transporte que facilitasse a vinda de seus alunos dos bairros periféricos mais afastados do Forte, um velho problema de logística de transporte público na cidade de Salvador, acabou desistindo do lugar, trancando a sala com um cadeado. Moraes quebra o cadeado e passa a ocupar o lugar, gerando uma série de conflitos e falas pejorativas. O revitalizador da Capoeira Angola não se deixou abater e permanece no lugar até os dias de hoje.

Mestre Cobra Mansa, discípulo de maior envergadura de Pedro Moraes, foi de singular importância nas famosas e controversas oficinas de Capoeira Angola organizadas pelo GCAP e no movimento de revitalização da capoeira pastiniana. Os anos 80 propiciaram grandes embates políticos e Moraes encontra a intelectualidade brasileira ávida pela redemocratização do país e, no movimento negro e no meio acadêmico, o substrato necessário para pôr em ação sua perspectiva capoeirística. Nessa direção, é na segunda metade da década de 80, que os angoleiros da Bahia passam a se organizar e deflagram uma grande disputa pela hegemonia da tradição dessa manifestação cultural, compreendida como oriunda dos povos Bantos ou luta filha da diáspora africana. Nessa fase, acontece a formação da Associação Brasileira de Capoeira Angola (ABCA)<sup>19</sup>, pelos capoeiristas João Pequeno, Paulo dos Anjos,

---

<sup>19</sup> Em entrevista para o programa Navegando e Capoeirando (2022), Mestre Nô afirma que foi ele o idealizador da ABCA. Na segunda metade dos anos oitenta, ele chegou à roda do Forte Santo Antônio, que ocorria nos domingos à tarde, comandada pelo mestre João Pequeno de Pastinha e não estava acontecendo roda de capoeira, e sim uma reunião liderada pelo mestre Moraes, com a pauta de criação da Associação Baiana de Capoeira Angola (ABCA). Mestre Nô narra que divergiu de Moraes, mestre da linhagem pastiniana que não aceita cordel na capoeira Angola, porém, conforme declara Mestre Nô, ele, João Pequeno e Paulo dos Anjos usam esse sistema de graduação e que Moraes parecia estar querendo arregimentar mestres para o Grupo dele, o GCAP, em

Nô, Mário Bom Cabrito, Lua, João Grande, Waldemar da Paixão, Bobó, Pelé do Tonel, Barba Branca, Curió, Marrom e Mala, de acordo com o Cadastro Nacional do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). Mestre Moraes diverge dos mestres, na fundação da ABCA, e se afasta desse movimento na ocasião, principalmente, discordando sobre a questão da graduação com cordéis, porque havia mestres angoleiros adeptos desse formato de graduação e para Moraes era inconcebível usar cordéis na Capoeira Angola, jogar descalço, entre outras tradições por ele defendidas.

No rompimento com mestre Cobrinha, Moraes acusa o discípulo de golpista, diz que o ex-aluno “cresceu o olho” com as viagens para o exterior. Moraes relata que fez uma viagem para os EUA e foi visitar o trabalho de Cobrinha. Lá, encontrou a Capoeira Angola desorganizada, com pessoas jogando descalças e de calça *jeans*, o que estava fora do padrão pastiniano. Cobrinha não estava na academia nesse dia, mas no Brasil. Moraes fez muitas críticas e o mestre Cobrinha exigiu uma retratação pública, senão deixaria o GCAP. Moraes não atendeu ao pedido do aluno, resultando em sua saída do grupo. Moraes declara que estavam em processo de criação da Fundação Internacional de Capoeira Angola (FICA), na época, e acusa o mestre Cobrinha de ter aplicado um golpe, pois se apropriou dessa Fundação e a registrou, em 1995, em Washington D.C. A instituição FICA possibilitou o esvaziamento do GCAP, porque possibilitava que angoleiros saíssem do Brasil para trabalhar com a capoeira nos EUA. Pedro Moraes relata que tentou uma reaproximação com antigo discípulo, mas que o ato de Cobrinha ter reconhecido Janja<sup>20</sup> e Paulinha como mestras e Boca do Rio como mestre foi mais uma grande traição, falta de consideração e senso diplomático. Discorre que Janja havia saído do GCAP como uma “simples aluna” e que ele, Moraes, estava vivo para reconhecê-la, quando a antiga discípula estivesse pronta para ostentar o título de mestra. Continua afirmando que passaram por cima dele, em uma relação de reificação da ancestralidade e negligência, fato que tem se tornado comum em eventos de reconhecimento ao título de mestres e mestras de capoeira pelo mundo afora.

---

detrimento de criar uma associação. Moraes encerra a reunião descontente e se retira do local, todavia Mestre Nô aproveita a oportunidade e sugere a criação da Associação Brasileira de Capoeira Angola (ABCA), deixando de ser uma instituição regional baiana para ser nacional, “uma faculdade de capoeira”, nas palavras do velho angoleiro. Então, junto com os capoeiristas João Pequeno, Waldemar da Paixão, Calazans e Rene, materializa, no mesmo dia, a formação da associação e a constituição das chapas para concorrer à diretoria da entidade. Assim, a disputa pela hegemonia da capoeira Angola começa a ganhar fôlego.

<sup>20</sup> Rosângela Costa Araújo, conhecida com mestra Janja, nasceu 1959, em Feira de Santana. É historiadora, professora universitária e mestra de capoeira reconhecida por mestre Cobrinha. Foi aluna do mestre Moraes, da primeira metade dos anos oitenta até 1995, quando ajudou a desenvolver o GCAP, participando ativamente da capoeira e do movimento de redemocratização do Brasil, em debates fomentados entre políticos locais e a capoeiragem do forte Santo Antônio. Criou, junto com a mestra Paulinha, o grupo Nzinga em São Paulo, com políticas pautadas na capoeira Angola e na luta contra o racismo e o sexismo. O desafio com mestre Moraes não reduz a importância do movimento dessa capoeirista mestra.

Mestre Moraes relata que os trabalhos acadêmicos não lhe dão visibilidade e diz que sofreu todo o tipo retaliação e tentativa de tirá-lo da história dessa arte ainda em vida, que lutou para reestruturação da Capoeira Angola e que sofre de uma espécie de incompreensão e falta de valorização pelos seus trabalhos e luta em prol da capoeira. Cita o trabalho de Paulo Magalhães, intitulado *Jogo de discurso: a disputa por hegemonia na tradição da Capoeira Angola baiana*, dissertação concluída por Magalhães, em 2011, como um dispositivo pautado em um forte viés de desconstrução de suas lutas e de sua trajetória na capoeira. O líder do GCAP discorre sobre a fase de reforma do Forte Santo Antônio e da luta dele em prol da Capoeira Angola, que chegou a receber carta de ameaça de morte em casa por baixo da porta e que era tido pela ditadura militar como subversivo, sofrendo ataques de várias frentes. Diz, ainda, que Magalhães agiu com desonestidade, quando afirmou que foi aluno do GCAP e, como pesquisador, promoveu trabalhos acadêmicos e escrita de livro, em um movimento imbricado no projeto de sua invisibilidade no GCAP. Também, fazendo uma pesquisa com viés político, segundo Moraes, os estudos feitos por mestra Janja, que entrevistou Cobrinha, não lhe deu o direito ao contraditório, ouvindo e publicando apenas uma parte da história, “as mentiras do ex-discípulo de mestre Cobrinha”, resultando em prejuízo de sua trajetória capoeirística, que vendeu a imagem do mestre pastiniano como alguém intransigente e racista.

Afirma, também, que viveu muita falsidade, que o Boca do Rio foi seu ex-aluno, morou em sua casa e lhe traiu. Depois, Cobrinha o reconheceu como mestre, assim como fez com Janja e Paulinha e que, para ele, “jogar capoeira é fácil, porém ser capoeira em espírito é para poucos”. Ele vê com criticidade a industrialização da capoeira e o mercado de formação de mestre sem qualificação para ostentar tal título. Pedro Moraes tece várias críticas sobre o processo de industrialização da luta brasileira, a luta pela hegemonia do mercado europeu e estadunidense e a infiltração de capoeiristas contemporâneos oriundos de um estilo mais próximo da luta regional do mestre Bimba na Capoeira Angola. Problematisa a formação de estrangeiros a mestre de capoeira, de sujeitos que não dominam a cultura afro-brasileira, e vê essas titulações como apropriação cultural, reificação mediante ao capital. Por seu turno, o pastiniano define a mestria a partir da perspectiva que perpassa pela qualidade fundamentada na tradição, no saber ancestral e nos valores da arte africanizada, na qual o mestre seria um transmissor de saberes que ensina os praticantes a viverem o social por meio da capoeiragem, vivendo através do micromundo da roda atravessado pelos códigos, signos e símbolos dessa manifestação cultural, o macromundo sócio-histórico e vice-versa. Nesse pensamento, a capoeira apareceria como uma espécie de antropologia social na decodificação do mundo, que

de forma holística posiciona o praticante em uma perspectiva crítica aos processos de colonização, violência simbólica e dominação, notoriamente um símbolo de resistência, no qual a roda mimetiza a realidade social, criando recursos para jogar o jogo social de forma mais justa e com maior equidade frente às desigualdades e injustiças.

Pedro Moraes é um mestre emblemático, sendo filho do Orixá Ogum, adepto à religião de matriz africana. Tem profundo conhecimento da liturgia candomblecista e é conhecedor das várias faces da cultura afro-brasileira e africanizada. Diz que “continua trabalhando com energia dos ancestrais na força de Ogum e de Exu pela Capoeira Angola”, planta de raiz profunda que aguenta tempestade e que podem lhe tirar tudo menos a consciência de angoleiro, pois conhece essa arte por dentro e que também “não é do movimento negro, porque é um negro em movimento”. Para esse filho de Ogum, a capoeira, desde o século XIX, vem subvertendo a ordem, promovendo quebras da normativa social e compondo arquivos policiais. Essa manifestação cultural promove a capacitação e a orientação às questões capciosas, propicia ao capoeirista a circunspeção para decodificar os discursos, os vieses ideológicos e políticos, não dependendo de desdobramentos acadêmicos para tal empreendimento, nas palavras de Moraes. Questiona a falta de identidade de muitos praticantes dessa arte, uma vez que, para ele, a Angola é fluida, não é circense ou *fitness*, e o angoleiro é um problema para sociedade opressora, sendo um contestador do sistema vigente que luta contra o cerceamento de direitos e não cabe em uma concepção desportiva, porque não é um atleta. Por conseguinte, o pensamento do angoleiro é rebelde: engajado na luta de classe, reivindica direito à educação, ao respeito aos mais velhos e ao saber ancestral, que transcende o jogo, pois é preciso ter a compreensão da sociedade na qual se vive para um posicionamento mais engajado e para sobreviver às adversidades.

Mestre Walter, de Brasília, aluno de mestre Moraes, em depoimento nas lives com o pastiniano, declara que conheceu seu mestre angoleiro em 1986 e que, na época, no estado do Ceará, os capoeiras tinham uma ideia deturpada do estilo Angola, e a maioria queria ser da luta regional. O GCAP, a partir de 1983, em Salvador, passa a imprimir um movimento potente em prol da Capoeira Angola pelo Brasil e pelo mundo, quando em 84 participa do aniversário da cidade de Filadélfia, nos EUA. Ainda em 85, inicia as polêmicas oficinas de capoeira, as quais recebeu muitas críticas, em que capoeiristas, de forma pejorativa, perguntavam se a capoeira estava quebrada para ir à oficina. Em 87, o pastiniano e seu grupo participam do filme *O pagador de promessa*, ampliando o campo de possíveis da Capoeira Angola. GCAP retorna ao EUA com a Capoeira Angola em 1990, para o Primeiro Festival

Nacional de Artes Negras, em Atlanta, promovendo palestras, oficinas e debates. Na década de 90, Moraes leva mestre João Grande para Nova York, onde o mestre permanece até os dias de hoje. Nos EUA, mestre João Grande foi reconhecido com o título *Doutor Honoris Causa*, alcançando fama internacional e ascendendo em um movimento incrível de mobilidade social, de funcionário de posto de gasolina no Brasil a Doutor na América do Norte, graças à força da capoeira Angola. A justificativa de adentrar mais profundamente no movimento capoeirístico de Pedro Moraes é pela relevância desse mestre no que tange à ascensão da Capoeira Angola, a partir dos anos 80, e pela problematização deflagrada com a luta pela hegemonia da Capoeira Angola e os jogos de discursos.

Magalhães Filho (2011), a partir de sua pesquisa de mestrado, problematiza o campo da Capoeira Angola, adentra nos melindres que permeiam esse microcosmo, a atmosfera que demarca o estilo Angola, colocando em perspectiva a luta pela hegemonia, fronteiras, identidade e tradição que compõe o jogo de discurso e as guerra de narrativas entre mestres angoleiros de grande relevância, a partir dos anos 80 do século passado. O discurso que paira sobre o viés da tradição, e que se pretende cristalizar como identidade do angoleiro, reverbera em uma perspectiva reificada da cultura, em um legado ancestral a partir da ótica do imutável e fixo, perpetuando uma primazia cognitiva entre esses grupos sociais que passam a objetivar o abstrato e o dinâmico compreendido aqui como *práxis*, movimento humano e, dessa forma, engessando costumes e hábitos, os quais possuem aspectos antagônicos a essa prerrogativa por serem de natureza fluida. A guerra de narrativas transita pelo discurso pautado na inflexibilidade, em uma razão ingênua ou irracional do legítimo, puro, de quem teria mais fundamento alicerçado no viés rígido de tradição. Consequentemente, esses protótipos de costumes se materializam em sinais identitários, fronteiras que demarcam um determinado segmento de capoeira, de linhagem, imbricado a certos códigos corporais, modelo de ritual, entre outros valores que se propõem ligarem-se com o passado, mas que apresentam influência do tempo presente, não estando cristalizados em um passado remoto.

No que tange a esse assunto, este estudo biográfico apresenta os conflitos políticos que reverberaram entre grupos protagonistas do movimento de revitalização da Capoeira Angola a partir dos anos oitenta. As polêmicas orbitaram a fundação da Associação Brasileira de Capoeira Angola (ABCA), o posicionamento dos mestres Pedro Moraes com sua ótica pastiniana, a partir do GCAP, e o antagonismo de mestres como Norival Moreira de Oliveira, mestre Nô, que polemiza com a perspectiva de Moraes, principalmente, em torno do uso de graduação por capoeirista angoleiros. São os mais variados elementos que perpassam,

historicamente, a luta pela definição da Capoeira Angola, pela hegemonia dessa arte, após a morte do mestre Pastinha, em 1981.

Na esteira do pensamento reflexivo e da análise crítica desse fenômeno sociocultural, tematizado sobretudo a partir da década de oitenta, observa-se a tensão e a rivalidade protagonizadas entre dois grupos que polarizaram a disputa. Por um lado, o Grupo de Capoeira Angola Pelourinho (GCAP, 1982), que apresenta a proposta mais radical de rompimento e de luta pela preservação do que ainda há de autenticidade das artes negras, conforme conteúdo divulgado na apostila do primeiro seminário dessa entidade, em 1985. Por outro lado, a Associação de Capoeira Navio Negreiro (ACANNE, 1986) propõe o resgate da Capoeira Angola como instrumento de resistência aos processos de escravidão e desigualdade racial e social, pautando-se no movimento interativo e na convivência entre as diferentes linhagens de Capoeira Angola, na proposta que denominam de capoeira do gueto. A Revista Exu, n. 11, de 1989, discorre sobre a rivalidade e a polarização política entre esses dois segmentos da Capoeira Angola: o contraste robusto se coloria no campo físico e simbólico, na corporalidade, na ideologia, na ritualística e se o praticante angoleiro usava calçado ou graduação com cordéis. Tudo era problematizado a partir do viés da tradição.

Os jogos de discurso e a disputa pela hegemonia da tradição, que ocorriam entre os angoleiros, colocavam, de um lado, os defensores da linhagem de mestre Pastinha com GCAP e, do outro lado, os capoeiristas da ACANNE, da linhagem de mestre Aberrê, inclusive, pautando-se na ideia de que Aberrê não foi aluno de Pastinha. A disputa política reverberou na fundação da supracitada ABCA, que teve a primeira eleição para formação dos representantes da diretoria, em junho de 1987. A reunião foi notificada pelo jornal *A Tarde* e compuseram a chapa os mestres João Pequeno, para presidente, Norival Moreira de Oliveira, para diretor técnico, e o professor Renê (ACANNE), para diretor social. Porém, essa primeira diretoria não conseguiu viabilizar e colocar a entidade em funcionamento. Foi em 1990, com mestre Curió, que a ABCA foi registrada e refundada. Todavia, as polêmicas em torno da tradição permaneceram, gerando grande tensões e polarizando a atmosfera entre os angoleiros. Mestre Curió insinua que mestre Nô e Boa Gente estavam querendo fazer da tradicional entidade uma mistura de Capoeira Regional e Angola, afastando-se da prerrogativa política enquanto representante coletivo da perspectiva da Capoeira Angola.

O percurso histórico da capoeira, desde a sua marginalização nos séculos passados até as complexas dinâmicas de folclorização, esportivização e mercantilização que a marcam na contemporaneidade, constitui o cenário indispensável para a compreensão da biografia de

Norival Moreira de Oliveira. É neste campo de tensões, onde a ancestralidade dialoga com a performance e a tradição enfrenta as pressões do mercado, que o projeto de ser de Mestre Nô, como capoeira e mestre, se inscreve e ganha sentido. Sua trajetória não é apenas um reflexo passivo desse contexto: ela é, em si, um fio condutor que o ilumina e o reconfigura. Ao mesmo tempo, a análise de sua vida como uma "universal singular" nos oferece um ponto de vista privilegiado para observar, de forma concreta, como um sujeito histórico, portador de um saber popular, navegou por essas contradições, resistindo, adaptando-se e, fundamentalmente, agindo para transformar a sua realidade. A história de Mestre Nô torna-se, assim, um documento vivo que nos permite acessar as dinâmicas que marcaram a história recente da Capoeira Angola, sendo ele tanto um herdeiro desse legado quanto um de seus principais artífices. É a partir desse contexto, que os próximos capítulos vão se debruçar, sobre as memórias e narrativas de sua vida e obra, que se confundem com a própria história que ele ajudou a construir.

### 2.3 PENSANDO AS QUESTÕES RACIAIS, ECONÔMICAS, CULTURAIS E POLÍTICAS A PARTIR DO BRASIL COLÔNIA

Discutir as questões étnicas e raciais no contexto brasileiro demanda espírito crítico e compromisso ético, porque remetem à desumanização de homens e mulheres marcados, historicamente, pela discriminação, desigualdade, injustiça, violência física e simbólica. Descortina-se, à luz da perspectiva decolonial, um passado sombrio no processo de colonização, período alicerçado em políticas genocidas e na barbárie promovida pelos povos do velho continente, que dominaram e exploraram a América, Ásia, África e Oceania. Além disso, incutiram, arbitrariamente, valores eurocêntricos, promoveram epistemicídio e aculturação dos povos originários, com a falácia de salvar e civilizar os “selvagens” do novo mundo. Isso pode ser constatado em estudos pós-coloniais com Ballestrin<sup>21</sup> (2013), Spivak (2010), Quinjano (2005; 2007) e Walsh (2005; 2006; 2007), que problematizam os vieses alienantes consonantes ao aprisionamento e silenciamento dos corpos e mentes dos povos que passaram pelo processo de colonização e subalternização frente a políticas econômicas e

---

<sup>21</sup> Lucian Balestrin é uma pesquisadora brasileira, que se insere no pensamento decolonial latino-americano. Ela é posterior ao grupo original Modernidade/Colonialidade, e seus estudos situam-se na perspectiva de colonialidade como padrão de poder, a qual formatou modos de pensar e sentir e, nesse sentido, Balestrin enfatiza a pesquisas decoloniais como projeto político, epidemiológico e ético focado na geopolítica do conhecimento.

imperialistas que, historicamente, permanecem sob domínio da Europa Ocidental e dos EUA. Esses autores serão explorados no próximo tópico deste capítulo.

Para melhor compreensão da inteligibilidade presente no pensamento decolonial, perspectiva presente na corrente teórica crítica defendida por autores representantes do sul global, os quais problematizam e colocam em relevo todo o processo de colonização e pós-colonização, sobretudo, especificamente, a da América Lusa, é de suma importância refletir sobre os impactos dos dispositivos políticos e econômicos que permearam a sociedade brasileira desde a sua origem. Sendo assim, este momento do estudo adentra, objetivamente, no campo da investigação historiográfica, porém sem a audácia de fazer o papel do historiador, e, sim, de produzir uma panorâmica por meio de alguns intelectuais que pensaram a economia, a cultura e a política a partir do Brasil Colônia, autores os quais são descritos por extenso pela relevância de seus estudos e contribuições às ciências humanas: Jacob Gorender (2005), *A forma plantagem de organização da produção escravista*, Celso Furtado (1977), *Formação econômica do Brasil*, Caio Prado Júnior (1942, 1949), *Formação do Brasil Contemporâneo e História econômica do Brasil*, Gilberto Freyre (1977), *Casa Grande e Senzala*, João Manoel Cardoso de Mello (1986), *O capitalismo Tardio*, entre outras produções críticas reflexivas que trataram do processo político e econômico brasileiro.

Jacob Gorender discorre sobre o modelo econômico escravista implantado no Brasil Colônia e Imperial, arraigado na grande propriedade, na monocultura, voltado à exportação, o *plantation* – plantagem. “Foi ela [plantagem] a forma de organização dominante no escravismo colonial. Dela o trabalho escravo irradiou a outros setores de produção e se difundiu na generalidade da vida social”, ainda, tinha sua engrenagem produtiva subordinada ao capital mercantil externo, período esse imprescindível à compreensão da história do Brasil e sua formação socioeconômica contemporânea (Gorender, 2005, p. 147). De acordo com o historiador Gorender, o modelo plantagem com o modo de produção escravista era uma espécie de bússola que modelava as demais unidades produtoras, suas condições técnicas e sociais estruturaram o sistema vigente da colonização da América Lusa à abolição da escravatura. Esse modelo possui características peculiares, tais como especialidade em gêneros comerciais endereçados ao mercado externo, uma espécie de trabalho em equipe com comando unificado (e o mais intrigante dado à época) e tecnologia de logística, que era seu aspecto de cultivo e beneficiamento complexo em mesmo local, tal como eram os engenhos e a monocultura do açúcar, que envolveram aspectos sofisticados de divisão de trabalho e “uma organização econômica voltada para o mercado. Sua função primordial não consiste em

prover o consumo imediato dos produtores, mas abastecer o mercado mundial”, pois não havia dimensões favoráveis para legitimar uma produção voltada para o mercado interno. Porém a agricultura especializada pautada na monocultura possuía um setor secundário para produção de produtos voltados ao consumo (Gorender, 2005, p. 149).

Por seu turno, a plantagem se configura como estabelecimento que produz em escala vultosa, integrando um número grande de tarefas com mão de obra escravizada, que abriu caminho no processo histórico para agricultura capitalista moderna, mas sem antes promover, por longo tempo, a plantagem por meio da enxada, o que travava, em certa medida, do avanço técnico da agricultura. Esse aspecto era compensado com a forma organizativa do modo de produção e absorção de algumas inovações tecnológicas que justificava, ainda, atrelar o progresso técnico ao trabalho escravo. Todavia, com o decorrer do tempo, chega-se aos anos oitocentistas, ao século XIX, e, a partir daí, a invenção de máquinas, ferramentas, modernização do sistema de transporte com as rodovias que passam a dinamizar a economia brasileira e, sendo assim, “o trabalho escravo não só impedia o avanço, como, em face da concorrência, impunha o retrocesso técnico. Os engenhos escravistas estavam condenados”, porque estava chegando o momento para a virada com as grandes usinas e mão de obra assalariada (Gorender, 2005, p. 175). Assim, o escravismo brasileiro se configurou como potente elemento da economia até o final da sua existência e, de acordo com Gorender (2005, p. 213), “os empréstimos hipotecários aos fazendeiros de café não correspondiam aos preços das terras”, mas à quantidade de escravos, sobretudo por se tornarem elemento cada vez mais escasso.

A partir da potência do pensamento dos intérpretes do Brasil, que ora se convergem e ora se divergem, volta-se para a compreensão sobre a política e a economia do processo de colonização da América Lusa. Celso Furtado (1977) direcionou suas lentes para o modelo econômico que, segundo o autor, foi arquitetado para ser uma espécie de prolongamento das economias europeias ocidental que detinham o monopólio do mercado internacional. A economia nacional dependia, exclusivamente, da procura externa de seus produtos, e o setor monetário encontrava-se refém dos interesses europeus. As colônias do antigo sistema colonial foram organizadas como ambientes destinados à exploração, voltadas à produção de mercadorias de exportação para o mercado externo, endereçadas à metrópole. Caio Prado Júnior, em sua obra *Formação do Brasil Contemporâneo*, em 1942, se utiliza da ideia de colônia de exploração, na qual o “sentido da colonização” era pautado em uma grande “empresa comercial, mais complexa do que a antiga feitoria” voltada à exploração de

recursos naturais em benefício dos interesses europeus (Prado Júnior, 1942, p.25). O sentido da colonização era reforçado nas dimensões da vida coletiva e operacionalizava a totalidade da vida social.

Prado Júnior discorre sobre as contradições e potencialidades da nação a partir dos acontecimentos do século XIX. O estudioso problematizou as transformações geopolíticas internacionais que afetaram a vida na colônia e no império daquele período, tal como o imperialismo inglês, que marcavam o compasso político e econômico dos anos oitocentos. O Brasil foi pressionado para acabar com o tráfico transatlântico de mercadoria humana e para realizar a abolição da escravatura, o que implicava em mudar o modo de produção e fazer a transição para a industrialização, porém, de acordo com Prado Júnior, as contradições se materializavam e criavam dificuldades à assertiva sobre o processo industrial (Prado Júnior, 1942).

Voltando ao pensamento furtadiano e aprofundando em sua perspectiva, o autor, no final dos anos cinquenta, em *Formação Econômica do Brasil*, trabalhou com a categoria denominada colônia de exploração, na qual o perfil exportador teria se formado ainda no período colonial, resultado da própria colonização marcada pelo latifúndio e pela escravização, com o objetivo de produzir e transferir riquezas para o velho mundo. Esse viés do capitalismo comercial europeu se constituiu na colônia brasileira, perpassando o século XVI e adentrando o XVII, como um grande canavial, dirigido pelo capital externo e gerenciado pelos senhores de engenho, gerando impossibilidade de existência de um mercado interno, refletindo na escassez de produtos mercantis para atender a América Lusa (Furtado, 1977). As interpretações do Brasil a partir de Celso Furtado possibilitam diálogo com outros intelectuais que pensaram o país, tal como Caio Prado Júnior, que se debruçou sobre a problemática da estrutura econômica colonial, indo longe na perspectiva histórica para compreender o Brasil contemporâneo. Por seu turno, Furtado apresentou uma metodologia mais sofisticada que a de Prado Júnior para interpretar a nação e seu método histórico-estrutural articulou a economia com a cultura, a política com a sociedade e, assim, o pensamento furtadiano aplicado em *Formação econômica do Brasil* está embasado na escola alemã europeia com pensadores como Max Weber (1864-1920) e Karl Marx (1818- 1883), os quais o influenciaram no modo de pautar a historicidade dos quadros sociais e possibilitaram ao autor fazer em sua obra uma espécie de vai e vem temporal entre passado, presente e futuro.

A obra *Formação econômica do Brasil*, de Celso Furtado (1977), trata o singular e o universal. Na primeira parte, apresenta a ideia de empresa colonizadora; no segundo momento, adentra na agricultura tropical situada na economia escravista; na terceira parte, remete ao escravismo e à mineração, que teve um crescimento sem alteração estrutural; na quarta parte do seu estudo, aparece o problema da mão de obra e o advento do trabalho assalariado, movimento de independência e a estruturação da primeira república; conclui com a quinta parte, onde se observa elementos como a crise de 1929 e a desvalorização cambial, gerando um campo profícuo à transição para o sistema industrial. É possível refletir, à luz do pensamento furtadiano, a interpretação do processo histórico brasileiro, atrelando-o, em certa medida, à perspectiva do sociólogo Gilberto Freyre, a partir da antropologia cultural estadunidense, a qual concebe o fenômeno não em si, mas em sua interação cultural. Dessa forma, encontra-se na reflexão do cientista social Freyre, em sua obra *Casa grande e senzala*, o entendimento de que a monocultura açucareira seria um dos pilares da estratificação social, reverberando um viés no qual a miscigenação contribuiu como atenuante em conflitos de raça e de classe. Por conseguinte, a economia seria a seara por onde se desenvolveu a cultura, e os embates sociais são atenuados e/ou invisibilizados nessa perspectiva, dando lugar aos aspectos mais flexíveis e democráticos (Freyre, 1977). A partir do pensamento furtadiano, observa-se uma perspectiva oposta à do sociólogo Freyre neste ponto, onde os quadros sociais e culturais resistem mesmo diante de novas estruturas econômicas. O movimento intelectual de Celso Furtado é constante, e seu método passa por revisões no processo histórico para configurar e reconfigurar as relações centro-periféricas pautadas na compreensão do sistema econômico enraizado no processo democrático.

Como vem sendo apresentado, esses intérpretes se debruçaram sobre as questões relativas ao Brasil, e suas análises sobre o processo colonizador aqui implantado, cujas políticas imperialistas se estendem até os dias de hoje, convergem para a ideia de que Portugal tinha o interesse em manter o território conquistado, desejava encontrar formas de estabilizar o domínio, explorar, lucrar e, dessa forma, se utilizou da experiência adquirida com o cultivo da cana-de-açúcar em colônias africanas. A monocultura açucareira rendia bastante naquele período, para o produto canavial se tornar prioridade em solo brasileiro e, na época, destronar o comércio da madeira do século XVI.

Mello (1986), em *O capitalismo Tardio*, coloca em relevo o processo histórico da economia brasileira ao fazer uma reflexão sobre a valorização do capital ao longo do tempo e discorrer sobre fases distintas do cenário econômico nacional. Na fase inicial da colônia, a

economia era dependente do comércio exterior e internamente marcada pelo regime escravocrata, reverberando em limites ao processo de acúmulo de capital. O estado nacional ausente inviabiliza a valoração do capital, característica essa que perdura nesse formato, até o processo de independência no século XIX. Na fase subsequente, ainda com perfil exploratório e exportador pautada na mão de obra escrava, o setor se deparava com o problema da reprodução da mão de obra, com baixo valor da taxa de crescimento vegetativo e as condições de importações desfavoráveis que levavam à supressão das unidades produtivas. O setor da economia brasileira de subsistência trabalhava numa relação de *feedback* com o setor exportador, a economia dependia da produtividade e do volume de exportação.

O autor avança em sua explanação a respeito da economia e coloca o modelo nacional exportador agora com mão de obra livre, marcado pela superação da dinâmica colonial, diversificando os investimentos, com os centros urbanos se fortalecendo, a criação de fábricas e o advento de trabalhadores livres e o movimento de imigrantes. Nessa direção, a penúltima fase apresentada pelo estudioso do processo econômico brasileiro adentra no momento da industrialização restrita, que decorre a partir da crise de 1929 e do colapso do modelo de exportação, resultando na expansão da indústria, porém é um período em que o Brasil se encontra refém da importação de equipamentos e de parte da matéria-prima. A industrialização pesada é demarcada na parte final da análise do movimento de políticas econômicas e marca a eliminação das restrições causadas pela necessidade de importação e deflagra a viabilização pelo estado de investimentos (Mello, 1986).

Na esteira da reflexão crítica sobre a formação e desenvolvimento da economia brasileira apresentado por João Manoel Cardoso de Mello, em 1986, tem-se a possibilidade de diálogo profícuo com a perspectiva de Caio Prado Júnior (1942, 2000), cujo o pensamento perpassa pela compreensão de que a formação e o sentido da colonização foram para atender aos interesses comerciais europeus, o projeto de expansão colonial português de ampliação do capital mercantil, fazendo da economia brasileira dependente e subordinada ao mercado externo. Demarcou enfaticamente que a colonização se pautou em atender o viés econômico europeu, embora o olhar de Prado Jr. estivesse imbricado nas questões culturais, a sua reflexão incidiu, incisivamente, no enraizamento dos interesses mercantilistas da Metrópole ao novo mundo. Por seu turno, Celso Furtado (1977), também dialoga com a perspectiva de Mello (1986), assim como já foi apontado que seu pensamento debate com as questões levantadas por Prado Júnior (1942, 2000). Dessa maneira, o pensamento furtadiano perpassa pelos processos exploratórios que colocavam a economia brasileira como um simples apêndice da

política econômica imperialista, submetido ao fluxo monetário internacional, o que sinaliza as raízes históricas do subdesenvolvimento da economia nacional. O movimento histórico econômico brasileiro mostra que o processo de independência transcende a dinâmica social e a economia interna, perpassando pela mudança do modelo de acumulação de capital, do mercantil para o industrial, e reflete no posicionamento político diante do mercantilismo e do absolutismo. O Brasil rompeu com o modelo de colônia exportadora exclusiva da metrópole e passou à economia periférica, negociando com o Norte, os EUA, e com a Europa Ocidental.

Dessa forma, autores como Gorender (2012), Caio Prado Jr. (1942, 2000), Celso Furtado (1977) e Mello (1986) descreveram com mestria a economia brasileira, até as primeiras décadas do século XX, como um setor impulsionado pelo mercado externo. O sistema escravocrata, a monocultura e o latifúndio definiam a engrenagem da produção e do capital, utilizado pelas “empresas” brasileiras que geraram um problema humanitário de grande proporção, pois promoveram injustiças e desigualdade sociais entre as raças ao longo dos tempos. Ao findar esse modelo econômico com transição do trabalho escravo para o trabalho livre, delineando uma outra arquitetura do capital e dos modos de produção, o negro não recebeu indenização, proteção, assistência e foi lançado à margem da sociedade sem o amparo do Estado, da Igreja ou de outra instituição brasileira.

As políticas sociais e raciais implantadas historicamente no país perpassam pelas questões socioeconômicas, repercutindo em ações que beneficiaram e privilegiam os brancos, desde os senhores de engenho ao Brasil contemporâneo, resultando em uma herança perversa relativa ao negro e a outras etnias (Dávila, 2006). Neste trabalho, por questão metodológica, se focará no negro, entretanto se poderia falar das questões relativas aos indígenas como civilização não branca que também foi sujeitada ao domínio, extermínio, sobretudo português. O regime escravocrata secular imposto pela raça branca aos negros africanos e a seus descendentes afrobrasileiros foi ancorado no objetivo de atender as necessidades do modelo econômico fomentado na colonização da América Lusa. Por conseguinte, à luz de reflexões de autores como Kabengele Munanga (1999), em *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil*, e Darcy Ribeiro (2006), em *O povo brasileiro*, que tratam das questões raciais ligadas à prerrogativa de identidade nacional versus identidade negra, bem como da formação e do sentido do Brasil, partindo do viés da mestiçagem, pode-se debater e problematizar sobre o falso discurso da democracia racial brasileira, encontrado na retórica da harmonia entre as raças mistificado na obra *Casa Grande e Senzala*, do sociólogo Gilberto Freyre (1977). Dessa maneira, foi dado ênfase ao final do século XIX adentrando o século XX para a compreensão desse fenômeno

étnico-racial, por se tratar de um período de mudança política e econômica do Brasil Império para o Brasil Republicano, fase de grande relevância da questão histórica social do negro.

No período republicano, as políticas implantadas pautavam-se na eliminação do que se tornará um problema socioeconômico oriundo do modelo antigo, a questão dos alforriados. O negro e as suas manifestações culturais passam a estar sob a ideologia de extermínio (Siqueira, 2015). Ao tratar questões étnico-raciais no país, é possível observar que há um sistema político desfavorável para o não branco, uma vez que a abolição da escravidão foi pressionada pelo mercado internacional e não era um evento em prol dos negros, que libertos foram lançados à margem da sociedade. O processo imigratório fomentado racionalmente e articulado para substituir a mão de obra escrava e atender ao ideal de embranquecer a nação, com colonos europeus, demarcava e reafirmava as políticas de exclusão do negro no mercado de trabalho, assim como se objetiva eliminar a negritude da sociedade brasileira (Dávila, 2006). A geografia social republicana demarcava um colapso da sociedade, em que o negro passará mais de três séculos enriquecendo o Brasil e impulsionando a economia brasileira, primeiro, nas lavouras de cana de açúcar e, depois, na mineração, e, mais tarde, na plantagem do café. Após alforriados, foram lançados à própria sorte. Sem um projeto de políticas públicas educacional e de inclusão social, o negro passou a ser um problema para a república, sobretudo para os latifundiários, a elite do Brasil. A população negra formava as grandes massas de desocupados nas ruas, gerando um problema social e de classe. Os ex-escravizados que compuseram a força motriz da economia não foram incluídos no mercado do trabalho e passaram a ser perseguidos brutalmente, valendo-se do corpo forjado nas formas bárbaras de trabalho e em suas práticas culturais, como a capoeira e o Candomblé, para constituírem-se resistência, refugiando-se em morros formando os cortiços que, posteriormente, se configurariam nas favelas do Brasil (Siqueira, 2015).

O racismo no século XX passou a ser de cunho cultural em detrimento do racismo biológico, entretanto era e é no corpo negro, no fenótipo, que se manifesta o racismo e o preconceito até os dias de hoje. A violência ao não branco atendeu ao viés ideológico da sociedade dominante daquele período, que promoveu uma agressiva limpeza étnica das ruas, levando centenas de pessoas negras, tidas como degeneradas e desocupadas, às prisões em Fernando de Noronha (Nogueira, 2006). Portanto, as questões raciais tornaram-se caso de polícia na república, motivados pela mídia e pelos interesses políticos da branquitude (Siqueira, 2015). A partir da década de 1930, com a era Vargas, entra em vigor a política de nacionalismo e eugenia que visava à formação de uma identidade brasileira, com o projeto de

eliminar, gradativamente, a negritude (Dávila, 2006). Criou-se, ao longo da história, o mito da democracia racial, engodo da igualdade, que resultou na negação da identidade negra e inculcou, por meio da violência simbólica, psicológica, no inconsciente coletivo, o viés de que o negro era inferior. Sendo assim, demanda grande esforço, por parte do movimento negro e da sociedade esclarecida, a luta pela construção de políticas educacionais e sociais em prol dos abandonados e silenciados historicamente, em detrimento da ideologia da meritocracia que privilegia a branquitude e gera injustiças sociais. É necessário empreender políticas públicas que restabeleçam a autoestima do negro, o respeito, a mobilidade social e possibilite o acesso aos direitos historicamente negados e, desse modo, promover justiça social e étnico-racial.

Diante o exposto, na esteira da historiografia brasileira, constata-se que o negro participou de forma incisiva e imprescindível na economia, na sociedade e na cultura do país, mas que lhe foi negado o direito de, junto aos brancos, colher e saborear os frutos do progresso e das conquistas do Brasil (Ribeiro, 2006). O negro, o seu saber, a sua força e a sua cultura serviram de suporte e motor para a ascensão da elite nacional, foram instrumentalizados enquanto era conveniente e, posteriormente, descartados.

Atualmente, há movimentos que trabalham para descortinar essa temática, dos prejuízos causados pela colonização à comunidade de descendentes de povos africanos escravizados ao longo da história. Ademais, buscam a valorização do conhecimento e da cultura africana, bem como a de seus descendentes. Um desses movimentos é formado por intelectuais já citados: Ballestrin, Spivak<sup>22</sup>, Quinjano e Walsh, que integram o chamado Grupo Modernidade/ Colonialidade (M/C). Ballestrin (2013, p. 89) apresenta a trajetória e o pensamento do Grupo Modernidade/Colonialidade (M/C), constituído no final dos anos 1990. O coletivo formado por intelectuais latino-americanos é responsável pelo movimento epistemológico singular à renovação crítica e utópica no campo das ciências sociais, na América Latina do século XXI. O grupo defende a perspectiva decolonial, epistêmica, teórica e política que visa ao rompimento e à paralisação da colonialidade global singular e universal.

O Pós-colonialismo pode ser entendido como o processo histórico de descolonização do “terceiro mundo”, a partir da metade do século XX, no qual a perspectiva

---

<sup>22</sup> Gayatri Chakravorty Spivak é uma crítica e teórica da literatura indiana, que se insere no campo dos estudos pós-coloniais, adentrando em temas sensíveis tais como relação de poder, subalternidade e crítica ao eurocentrismo. Spivak, em uma de suas produções teóricas mais potentes, *Can the Subaltern Speak?* (Pode o Subalterno Falar?), problematiza sobre quem pode falar e ser ouvido na sociedade e, dessa forma, perspectiva uma educação crítica e propõe uma ética de escuta e alteridade, assim demarcando e se posicionando como uma das fundadoras dos estudos pós-coloniais.

temporal dirige ao viés político de emancipação de sociedades exploradas pelo imperialismo neocolonial. Possui um caráter discursivo do social, que propõe descentralizar as narrativas dominantes e opressoras, com proposta epistemológica crítica aos conceitos dominantes de modernidade. Os estudos pós-coloniais convergem com a pesquisa cultural e multicultural, despertando a atenção para o contexto de globalização, de neoliberalismo e para a diversidade que contempla temas potentes como identidades, classes, etnias, gêneros, migrações, diásporas, na investigação de categorias e compreensão da lógica colonial moderna.

Mignolo (1998, apud Ballestrin, 2013, p. 95-96) “denuncia o imperialismo dos estudos culturais, pós-coloniais e subalternos que não realizaram uma ruptura adequada com autores eurocêntricos”. Isso deriva-se da incapacidade de se romper com o episteme dominante que silencia e subalterniza saberes. A busca por processos educativos culturalmente referenciados traz à tona as relações que englobam educação e diferença cultural, problematizando questões sobre igualdade, justiça e equidade, no que se refere às relações étnico-raciais do povo brasileiro. Mignolo (2005, p. 75) apresenta a ideia de que a colonialidade é constitutiva da modernidade, sendo face da mesma realidade, na qual a Europa, enquanto modelo hegemônico de produção de conhecimento, achata as demais formas epistemológicas da periferia do ocidente. Nesse sentido, a ideia de colonialidade é perversa, porque adentra a intersubjetividade, chega às raízes mais profundas da existência, estrutura de dominação, que destrói o imaginário e subalterniza o outro.

A ideia de racialização, do conceito de raça, não encontra respaldo no biológico. No século XVI, é que se tem a invenção associativa entre raça e cor, que ganha força no processo do capitalismo moderno a partir do século XIX: “colonialidade é um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial do poder capitalista. Se funda na imposição de uma classificação racial/étnica da população mundial” (Quinjano, 2007, p.93). Essa dinâmica perversa racial se constitui na lógica de inferiorização de grupos humanos não europeus, no viés do trabalho, dos salários, da produção cultural e do saber. A violência simbólica e a dominação têm raízes na expansão ocidental após o século XVI, perpassando pelo setor econômico, religioso e pelas formas hegemônicas de conhecimento. Mignolo (2003, 2005) vai discorrer sobre a dominância epistêmica, política e histórica-gráfica, um tipo de fetichismo epistemológico que se evidenciou como geopolítica do conhecimento perspectivada no eurocentrismo.

De acordo com Walsh (2006), a política de colonialidade seria a negação da humanidade de africanos e indígenas, que implica em privação da liberdade, do ser e da

história de homens e mulheres subalternizados pela violência epistêmica. Nessa direção, um projeto de emancipação epistêmica se dá pela coexistência de múltiplas epistemes, forma de produção do conhecimento diverso contemplando intelectuais, a academia, movimentos sociais e pondo em relevo a geopolítica do conhecimento. Para Walsh (2007, p.9), a “manutenção da ordem hierárquica racial, histórica e atual, na qual os brancos e especialmente os homens brancos europeus permanecem como superiores” é um prejuízo à humanidade e se faz necessário discutir o tema no campo educacional e das ciências sociais.

Catherine Walsh (2005, 2006, 2007) fomenta discussão sobre interculturalidade, perspectiva esta importante para educação de viés decolonial, pois esse pensamento crítico reflexivo atravessado por uma postura política emancipatória, perpassa e remete a um longo processo histórico demarcado a partir da modernidade/colonialidade com origem no século XVI. Nesse sentido, a compreensão a respeito da decolonialidade apresentada por Walsh é perspectivada como história e práxis que atravessou os últimos 5 séculos imbricada em lutas, ações e resistências contra todo sistema de poder de base eurocêntrica, o qual não admite a coexistência de outras formas de saber e age de maneira repressora, estereotipando saberes, inviabilizando, negando, folclorizando e inferiorizando outras formas de cultura. Dessa forma, Walsh discorre sobre o significado de interculturalidade, o qual está dado pela pedagoga como projeto antropológico e sociológico de emancipação e transformação que “reflete um pensamento não baseado nos legados eurocêntricos ou da modernidade e [...] tem sua origem no Sul, dando assim uma volta à geopolítica dominante do conhecimento que tem tido seu centro no norte global” (Walsh, 2005, p.25). Esse processo de aprendizagem pautado na interculturalidade propõe uma relação de equidade entre as diferentes formas de culturas, as quais ocorrem em condições de respeito e igualdade que possibilita o intercâmbio entre pessoas, conhecimentos e saberes.

A intelectual discorre sobre outras formas de estar e se colocar no mundo, problematizando a visão eurocêntrica como única verdade e possibilidade de cultura e epistemologia. Nessa perspectiva, adentra-se no saber ancestral de matriz africana que se transmite pela oralidade, pela corporalidade, observáveis em manifestações afro-brasileiras tal como a capoeira e o Candomblé. Assim, essas perspectivas teóricas, que tratam, a partir de diferente olhares, os variados aspectos culturais, com viés da interculturalidade e da horizontalidade, os múltiplos atores sociais, nas mais variadas fases do desenvolvimento psicossocial da infância aos mais vividos, propõem uma pedagogia comunitária pautada na oralidade, na corporeidade, nas experiências e na narrativa dos mais velhos, que apontam para

a chamada capoeirização do sistema formal de ensino, pautada na sabedoria africanizada e na transmissão do saber.

Nesse sentido a capoeirização do ambiente formal de ensino pode ser compreendida como movimento sócio-histórico de orientação crítica e dialógica, que pretende problematizar a respeito do caráter elitista da educação brasileira formal, secularmente difundida a partir dos anos 1500, demarcada por um sistema dominante e reprodutor, inicialmente, implantado por um modelo educacional europeu, que alienou e subjugou os povos originários das américas. Esse sistema de educação foi constituído no Brasil há mais de 5 séculos, pois remete à chegada dos primeiros jesuítas em terras brasileiras, no século XVI, os quais implantaram na então colônia um viés de educação cristã católica eurocêntrica, que perdurou até meados do século XVIII, modelo esse que ficou ativo por mais de 200 anos, quando os jesuítas foram expulsos do Brasil e de Portugal em função de um novo contexto político e econômico, orquestrado sobretudo pela Inglaterra que norteava a nova ordem mundial a partir da Revolução Industrial e do pensamento iluminista. Essa fase de expulsão dos jesuítas do país demarca um momento histórico que objetivava a educação laica e pública, porém sem grandes avanços em suas propostas para atender as classes populares, as mulheres e os não brancos.

A vinda da família real portuguesa para o Brasil, no início do século XIX, com objetivo de escapar do imperialismo implacável de Napoleão Bonaparte, provocou mudanças na colônia, as quais refletiram na infraestrutura, na cultural local, na educação, em que houve a implantação do ensino superior, inclusive. No entanto, essas medidas no campo da educação formal não atingiram a educação básica e não geraram grandes avanços para as escolas, pois o modelo de atenção ao ensino de base continuou precário, não atendendo sobretudo às classes populares. Mesmo com advento da República, as políticas educacionais permaneceram historicamente elitistas, precárias, verticalizadas e inferiorizando as demais formas de saberes, conhecimentos e cultura, especialmente, aquelas que diferem das epistemologias eurocêntricas. Não é o escopo deste trabalho tratar sobre a história da educação, mas trazer alguns elementos que possam elucidar de que maneira a educação brasileira apresenta suas raízes arraigadas nas epistemologias e pedagogias a partir do viés eurocêntrico e norte global e, dessa forma, desvelar sobre como a educação, historicamente, foi instrumentalizada a serviço das classes dominantes e para atender aos interesses políticos e econômicos, assim como se curvar às diretrizes imperialistas e internacional.

Contrária à visão eurocêntrica da educação, a capoeirização na escola é uma perspectiva que dialoga com o movimento decolonial, pois problematiza o viés arraigado no sistema de ensino pautado exclusivamente em epistemologias eurocêntricas e norte-americanas, as quais inferiorizam e mistificam todas as outras formas de saber. A capoeirização da escola perpassa pela compreensão do que tem sido a escola no processo histórico: uma instituição reprodutora a serviço dos interesses econômicos, políticos e dos ideais das classes dominantes. A cultura da capoeira, arte afro-brasileira, forjada a partir dos negros e negras que chegaram ao Brasil, apresenta em sua essência a cosmovisão afrocêntrica, pautada na conexão com a natureza, tal como a construção dos instrumentos musicais, como o couro dos atabaques, a verga dos berimbaus cortada na lua certa, nas rezas fortes, na fé dos orixás, no ritual sagrado da circularidade da roda, que remete à temporalidade passado, presente e futuro, na valorização da experiência, no respeito ao mais velho e na tradição, essa feita de forma integrada e transmitida pela corporalidade e oralidade.

A capoeirização da escola é uma proposta educativa pautada nos saberes africano e afrobrasileiro, como possibilidade de viabilizar a prerrogativa encontrada no corpo da Lei 10.639, que trata do ensino da cultura e da história desses grupos étnicos, possibilitando uma relação dialógica com o saber formal de base eurocêntrica, fortemente disseminado no sistema de ensino brasileiro, da educação básica ao ensino superior. Esta pesquisa trata, também, sobre a capoeira e a vida de um homem negro de baixa escolaridade, oriundo da periferia de Salvador (BA), nordeste brasileiro, que ascende, socialmente, por meio dessa arte de matriz africana, que sai da periferia e chega à academia, especificamente, à Universidade Federal da Bahia, onde esteve como professor universitário até dezembro de 2025<sup>23</sup>, em função da sua contribuição para a difusão da capoeira no Brasil e no mundo e por sua práxis pedagógica responsável pelo encaminhamento de muitos jovens e adultos, prestando um trabalho de grande relevância. Portanto, mestre Nô e a sua práxis pedagógica africanista, disseminada por meio da arte afro-brasileira e aplicada no contexto da educação superior, podem ser compreendidos como capoeirização do sistema de ensino formal. O estudo desse fenômeno sociocultural de cunho educativo e perspectiva decolonial pode ser de grande relevância para a ciência da educação e suas sociologias por apresentar-se como uma proposta pedagógica que transcende o viés educativo eurocêntrico, secular e reprodutor.

Em 2024, a inserção de Mestre Nô no corpo docente da Universidade Federal da Bahia (UFBA) representou um marco no reconhecimento dos saberes populares pela

---

<sup>23</sup> O resultado foi publicado no Diário Oficial da União, seção 3, n. 163, p. 56, em 25 de agosto de 2023.

academia brasileira. Sua contratação como Professor Visitante para o período de 2024-2025 foi viabilizada pelo Edital Professor Visitante Notório Saber 2024, publicado pela Pró-Reitoria de Extensão Universitária (PROEXT) em julho de 2024. Esse edital, que se fundamenta no Art. 66 da Lei nº 9.394, da Lei nº 8.745, de 09/12/1993, com as alterações introduzidas pelas Leis nº 9.849/99, Lei nº 10.667/03 e pelo Decreto nº 7.485, de 18/05/2011, e da Lei nº 12.722, de 28/12/2012, visa fortalecer o Programa ACCS (Ações Curriculares em Comunidade e em Sociedade) e a inserção das atividades de extensão nos currículos dos cursos de graduação, promovendo a integração de mestres dos saberes tradicionais ao ambiente universitário. O processo de aprovação de Norival Moreira de Oliveira foi impulsionado pela Faculdade de Educação (FACED), que submeteu a proposta de sua contratação. A aprovação foi fundamentada em seu reconhecimento acadêmico prévio: Mestre Nô já havia recebido o título de Notório Saber no campo da Educação pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), em 29 de março de 2016, sendo o primeiro título do gênero conferido por aquela instituição, e, posteriormente, o título de Doutor Honoris Causa por Notório Saber pela própria UFBA, em 2018, em reconhecimento aos seus mais de 68 anos de dedicação à prática e ao ensino da Capoeira Angola. No âmbito da universidade, Mestre Nô tem realizado suas atividades de extensão principalmente através do curso “Capoeira na Roda, Capoeira na Vida”, ministrado em parceria com o Contramestre Nozinho, um projeto que busca apresentar o universo da Capoeira Angola a partir de sua concepção pedagógica, promovendo a conexão entre o saber ancestral afrobrasileiro e a comunidade acadêmica, fortalecendo as Ações Curriculares em Comunidade e em Sociedade (ACCS) e contribuindo para a valorização dos saberes tradicionais no contexto universitário.

## 2.4 MOBILIDADE SOCIAL, QUESTÃO RACIAL E EDUCACIONAL NO BRASIL

A mobilidade social no Brasil tem como mediação potente o nível de distanciamento da marca negroide, de acordo com a ideologia branca. O casamento inter-racial, visando ao clareamento do fenótipo, por exemplo, foi estratégia utilizada para oportunizar e gerar descendentes com maiores oportunidades no país, durante o século passado. O preconceito racial apresenta características veladas e intensidade variável em função do fenótipo, do poder aquisitivo e do status social do negro. Assim:

No Brasil, a intensidade do preconceito varia em proporção direta aos traços negróides; e tal preconceito não é incompatível com os mais fortes laços de amizade ou com manifestações incontestáveis de solidariedade e simpatia. Os traços

negróides, especialmente numa pessoa por quem se tem amizade, simpatia ou deferência, causam pesar, do mesmo modo porque o causaria um “defeito” físico. (Nogueira, 2006, p. 296).

Conforme o autor citado, a intensidade da discriminação passa pelo crivo das características físicas, da linguagem, da gestualidade e pela influência do nível socioeconômico. No preconceito de marca, modelo do racismo no Brasil, o controle está no discriminador, nas relações inter-raciais, evitando a humilhação do agente que está sob o preconceito racial e discriminação pelo estigma do fenótipo (Nogueira, 2006). Todavia, no preconceito de origem, arquétipo do racismo estadunidense, o controle está no discriminado, de forma a não gerar mais ódio no discriminador que precisa ser tratado como superior, marcando de forma incisiva a segregação e a barbárie. Nogueira (2006) é objetivo e pragmático, porque apresenta os conceitos de marca e de origem ao discorrer sobre preconceitos raciais de forma elucidativa e explicativa. Isso corrobora com a compreensão das relações étnico-raciais e a descrição da trajetória da mobilidade social, que se camufla de mérito e oculta a injustiça social secular.

Seguindo essa perspectiva racial, à luz do pensamento de Dávila (2006), na obra *Diploma de brancura*, que faz um recorte dos anos 1917-1945, no período entre guerras marcado pela era Vargas, torna-se possível para o leitor adentrar no universo político, econômico, cultural e social daquela fase, visando ao entendimento do movimento do negro no processo histórico. Essa época está imersa em um ideal modernista, de industrialização, nacionalização, de políticas e de um pensamento intelectual de eugenia voltados para a construção de uma identidade brasileira pautada no eurocentrismo e que, na historicidade do negro, pode ter gerado uma crise de identidade. Nesse sentido, em uma perspectiva que se afasta do racismo biológico e enraíza no racismo cultural, criava-se na figura do mestiço uma forma de eliminar o negro da população brasileira. O negro, de acordo com o pensamento eugenista, era uma “raça fraca” e, diante do branco, iria desaparecendo no processo histórico de desenvolvimento da população brasileira.

A ênfase das políticas de embranquecimento nacionalistas colore as primeiras décadas do século XX, no qual o sistema brasileiro de educação se articula de forma perversa com o Estado para atender aos interesses, no campo político, sociocultural e ideológico, das demandas hegemônicas, que se intensificam e perpetuam os prejuízos relativos à mobilidade e à ascensão social da comunidade negra. As políticas educacionais, que sofrem forte influência do pensamento científico, promoviam testes bizarros de mensuração física e intelectual,

beneficiando os brancos e deixando à margem a população negra que foi tida como um entrave para o progresso brasileiro. Havia disparidade em termos de investimentos no setor educacional, no qual a zona urbana da região Sul recebia todo o suporte político e econômico, enquanto a zona rural da região Norte ficava desassistida. Outro ponto nevrálgico foi a limpeza de gênero e étnica promovida no setor educacional, conforme Dávila:

Desde a segunda década do século XX, a sucessão de reformadores – Afrânio Peixoto, Antônio Carneiro Leão e Anísio Teixeira – expandiu e reformou os programas de aprendizagem dos professores da cidade, colocando em prática valores que definiriam o ensino como uma profissão, feminina e de classe média [...]. transformação que os reformadores efetuaram no sistema escolar público em uma rede de instituições racional e científica deixou traço documental que permite uma análise do modo pelo qual valores da profissionalização marginalizaram sistematicamente os professores de cor. (Dávila, 2006, p. 161).

Assim, por esse viés, professores precisavam ser habilitados e selecionados para formar uma elite apta de mestres brancos capazes de promover a ordem social e o *leap* cultural. A educação brasileira, sob os cuidados dos militares e da igreja católica, via nos intelectuais da época as mentes pensantes do sistema de ensino brasileiro, a busca pelo suporte didático-pedagógico europeu, mas, principalmente, nas correntes pedagógicas estadunidenses, conforme aponta o autor:

À medida que os teóricos raciais deslocaram suas análises sobre a natureza da raça da base biológica para a cultural, o treinamento de professores ganhou urgência. De repente, brasileiros degenerados podiam ser redimidos por meio da saúde e da educação. Como os professores precisariam ser capazes de orientar a redenção, precisariam ter acesso aos recursos técnicos e profissionais necessários. (Dávila, 2006, p. 169).

Diante disso, a solução para amenizar os sinais da degeneração deixada pela marca do fenótipo negroide estaria na intervenção cultural, educacional e nas práticas de higiene e saúde. As disciplinas como a educação física, a seleção de gênero e a qualificação profissional atenderiam aos interesses das políticas de eugenia da era Vargas, na construção da identidade nacional.

A ascensão na carreira de professores era, brutalmente, excludente e deixava os mais pobres e não-brancos em um campo de possíveis bastante reduzido, quase nulo. De acordo com Dávila, a exigência à progressão dos anos de estudos, os critérios de exame de admissão e a forma de avaliação subjetiva inviabilizavam o projeto de membros não-brancos de ascender em nível escolar até o cargo de professores da prefeitura. Dessa forma:

A revista e a biblioteca de pesquisa permitem uma leitura íntima dos procedimentos do instituto, revelando quatros níveis em que os professores de cor aspirantes poderiam ser marginalizados: primeiro, três anos adicionais de estudos colocavam a carreira fora do alcance dos aspirantes mais pobres. Segundo, uma bateria de exame de admissão baseado em rígidos critérios acadêmicos, físicos, estéticos e psicológicos estabelecia padrões hostis para admissão. Terceiro, os alunos do instituto eram rotineiramente avaliados por seus colegas de classe, o que colocava os membros de minoria não-branca sob o olhar regulador subjetivo de seus colegas brancos. Finalmente, menos da metade dos alunos formados na escola secundária era admitida na Escola de Professores, o que estreitava ainda mais os canais e reforçava os critérios profissionais para ser contratado como professor da prefeitura. (Dávila, 2006, p. 175).

Nesse sentido, as políticas educacionais reprodutoras de um sistema perverso de imobilidade e manutenção do *status quo*, elaboradas para atender os critérios da branquitude, permitem que apenas um percentual baixo de alunos negros desse período, os sobreviventes, conseguissem avançar no ensino, superando os obstáculos para chegarem e se manterem na escola de professores. Consequentemente, é perceptível o esvaziamento de pessoas negras e o *modus operandi* de limpeza étnica e de gênero no quadro de professores, com a “imposição” de identidade pública profissional de classe média para os educadores. Por meio desses dispositivos supressores e promotores da desigualdade, muitos intelectuais da época trabalhavam para atender às políticas de eugenia.

A organização educacional do Estado Novo proporcionou um campo tecido pela violência simbólica que segregou alunos negros e pobres pela filosofia médico-pedagógica, na qual crianças doentes estariam colocando a saúde das crianças ricas em risco. Os alunos pobres e negros eram reconhecidos como portadores de patologias contagiosas e atitudes antissociais causadas pela degenerescência hereditária e cultural (Dávila, 2006). O modelo escolar tinha ocorrência didático-pedagógicas injustas, pois, enquanto os alunos negros aprendiam hábitos de higiene e de civilização, os alunos brancos estavam em totalidade mobilizados no processo de alfabetização e de aprendizagem. Por meio desses fatos elencados, chega-se à conclusão de que os brancos têm uma dívida secular com os demais grupos humanos, uma vez que esse fenômeno da branquitude resultou em prejuízos históricos à ascensão social e educacional de indivíduos racialmente discriminados e usurpados do direito de estarem em espaços representativos dentro da sociedade brasileira. Esses espaços foram e são ocupados pelos privilegiados com a justificativa e afirmação do mérito (Schucman, 2014).

Problematizar e buscar respostas que viabilize romper com essa barbárie que se materializa na manutenção do sistema escravocrata, por meio de um racismo velado, porém

estrutural, torna-se um desafio com dimensões imensuráveis para as ciências humanas. No campo da política e da legislação educacional, no início do século XXI, a Lei 9.394/96, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, LDB, foi alterada pela Lei 10.639/03, e passou a incluir, no currículo oficial da rede de ensino, a obrigatoriedade da temática história e cultura afro-brasileira e africana, em que ressalta a importância da cultura negra na formação da sociedade brasileira, transcendendo a característica redutiva de apresentar o negro apenas pelo viés da escravidão. Outro passo importante foi a Lei n. 11.645/08 que torna obrigatório o estudo da história e cultura indígena e afro-brasileira, nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio. Outra lei essencial para o combate ao racismo estrutural, foi a sanção da Lei n. 12.711/2012, que estabelece as políticas de cotas. A referida lei, juntamente com outras ações afirmativas, gerou fobia e desconforto nas elites de pensamento enraizado na meritocracia, porém essas políticas foram conquistas alcançadas pelo movimento negro e outros movimentos sociais como tentativa de reduzir o prejuízo educacional e social construídos, historicamente, a fim de estabelecer um campo de possibilidades, de equidade entre os brancos e não brancos (Moehlecke, 2002, p. 204).

As primeiras décadas do século XXI também foram marcadas pelo avanço e reconhecimento da luta de matriz africana. A roda de capoeira foi tombada pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN, inscrita no Livro de Registro das formas de expressão que materializam e estruturam essa manifestação cultural em símbolos e ritualística de herança africana recriados no Brasil (IPHAN, 2008). A roda de capoeira congrega oralidade que se manifesta por meio das cantigas e movimentos corpóreos que expressam uma cosmovisão de mundo africanizada, uma hierarquia constituída pela experiência e pela idade, com um código que é compartilhado pelo grupo, em comunidade. A roda de capoeira é palco da vida, onde se encontram os iniciantes e os grandes mestres, o pobre e o rico, o doutor e o analfabeto, o branco, o preto, o amarelo, os indígenas e o pardo, lócus no qual se transmite e se reiteram práticas e valores afro-brasileiros. O registro da Roda de Capoeira e do Ofício dos Mestres de Capoeira teve alcance em todo o território brasileiro e foi realizado com base em pesquisas desenvolvidas durante a fase de inventário, nos estados da Bahia, Pernambuco e Rio de Janeiro.

A capoeira é uma manifestação cultural de matriz africana com amplitude nacional e internacional, responsável pela divulgação do Brasil, da língua portuguesa e da cultura brasileira em mais de 160 países. Hoje, essa manifestação cultural, que se tornou um símbolo de resistência e de luta pela liberdade, conquistou o mundo e é praticada por uma

infinidade de pessoas, de todas as idades, raças e credos. Diante disso, como foi mencionado, a capoeira passa a ser reconhecida pela Organização das Nações Unidas para Educação, a Ciência e a Cultura como Patrimônio Cultural e Imaterial da Humanidade, em 2014. A escolha foi feita durante a 9ª sessão do Comitê Internacional para Salvaguarda do Patrimônio Imaterial, em Paris (ONU Brasil, 2021).

A capoeira é uma prática cultural afro-brasileira relacionada a questões étnico-raciais, bem como ao sentido e à formação do Brasil. Essa arte-luta de resistência ao sistema opressor em sua historicidade, assim com as questões histórico-culturais do negro e dos indígenas, recebeu reconhecimento e respaldo legal, um resultado de lutas políticas contra-hegemônicas. Nesse sentido, o que se propõe é o ensino da capoeira no ambiente escolar, porém pela perspectiva da capoeirização da escola, pelo viés da pedagogia africana, da oralidade, da narrativa, da corporeidade, da experiência dos mais velhos enquanto cosmovisão que se conecta ao todo, superando a ideia fragmentada e cartesiana de ensino. Nesse contexto, a capoeira seria trabalhada a partir da perspectiva da narrativa dos velhos mestres, na qual os educandos se sentariam para ouvir suas memórias e experiências e, por meio da roda e do jogo de capoeira, se utilizando do próprio corpo para brincar, desenvolver-se, receber os ensinamentos e apreender saberes. Isso se daria no convívio com o mestre, na oralidade, na corporeidade, na espontaneidade, na interação com a experiência ancestral.

Segundo Portelli (2016), a tradição oral evoca experiência e sabedoria, mobilizando memória, subjetividade, diálogo e narrativa. A história oral contempla a arte de escutar e envolve a esfera pública e privada, na qual o narrador constrói suas elaborações e seu rememorar por meio de filtro da linguagem, a partir do presente e de um lugar na sociedade. Benjamin (1994), reflete sobre a figura do narrador e a morte da narrativa, consequência do surgimento do romance como um novo *ethos*, e denuncia o desaparecimento da experiência, a falta de interesse e respeito aos mais velhos e as memórias no período moderno. O intelectual se apoia numa perspectiva aristotélica de rememorar que configura imagens políticas, possibilitando a recuperação de dimensões pessoais, psíquicas e sociais, na concretude e na articulação com memórias coletivas. Hampâté Bâ (1982a) perspectiva a tradição africana a partir da oralidade, do velho como autoridade carnal do saber ancestral, que detém a experiência, fonte viva, e que as transmite por meio da narrativa a partir do rememorar, das memórias. A proposta de trabalhar a capoeira no sistema de ensino, com a pedagogia africanizada, sintetizada em capoeirização da escola, a partir das memórias

cognitivas e corporais, da experiência dos mais velhos, do jogo na roda de capoeira, da musicalidade como possibilidade de fonte oral, do convívio com os mestres e as mestras e as suas prosas. A transmissão e manutenção do saber afro-brasileiro e uma formação cultural plena e dialógica com o saber formal se torna de grande relevância às ciências sociais, ao campo educacional.

Os conceitos e noções apresentados ao longo deste capítulo constituem o arcabouço teórico fundamental para a compreensão da trajetória de Mestre Nô em sua complexidade e profundidade. A mobilidade social, compreendida não apenas como deslocamento vertical na estrutura de classes, mas como um processo marcado por tensões raciais e educacionais, oferece uma lente privilegiada para analisar como um homem negro, nascido na periferia de Salvador em meados do século XX, construiu um projeto que o levou da marginalização social ao reconhecimento acadêmico. O preconceito racial, em suas múltiplas formas, de marca, de origem e institucional, e a discriminação que dele decorre, atravessam toda a sua biografia, configurando-se como obstáculos estruturais que ele precisou enfrentar e superar. A noção de branqueamento e a ideologia da democracia racial, que historicamente mascararam as desigualdades no Brasil, ajudam a compreender o contexto sócio-histórico em que a Capoeira Angola, enquanto manifestação da cultura afro-brasileira, foi simultaneamente criminalizada, folclorizada e, posteriormente, valorizada. Seguindo esse pensamento, a perspectiva de Dávila (2006), sobre a nacionalização, políticas e pensamento intelectual de eugenia no período entre guerras, ilumina as condições históricas que moldaram as possibilidades e os limites da ascensão social de negros no Brasil.

O método progressivo-regressivo de Sartre nos permite articular dialeticamente todos esses conceitos e noções no estudo (auto)biográfico de Mestre Nô. Ao propor um duplo movimento, progressivo (partindo do projeto individual do sujeito, de seu desejo de ser mestre, de suas escolhas e de sua práxis) e regressivo (retornando às condições objetivas, às estruturas sociais, ao campo de possibilidades historicamente determinado), ele é compreendido não como um percurso linear e determinado, nem como pura liberdade individual descolada das determinações sociais, mas como uma totalização em curso, uma síntese dialética entre o singular e o universal, a subjetividade e a objetividade. O momento progressivo permite acompanhá-lo a partir de sua experiência vivida na periferia de Salvador, colorindo seu projeto de ser educador popular através da capoeira, tomando decisões, estabelecendo alianças, enfrentando adversidades e transformando sua práxis em pedagogia. Já o momento regressivo conduz à análise das condições sócio-históricas que tornaram

possível (ou dificultaram) esse projeto: o racismo estrutural, a criminalização da capoeira, as políticas educacionais excludentes, as transformações econômicas e culturais do Brasil no século XX. A totalização progressiva, por sua vez, permite compreender como Mestre Nô, ao realizar seu projeto, não apenas se fez a si mesmo e seu Grupo de Capoeira Palmares, mas também contribuiu para transformar o campo da Capoeira Angola e, em certa medida, o próprio contexto social em que estava inserido. É com esse conjunto de ferramentas conceituais que os capítulos seguintes se debruçarão ao método e ao estudo (auto)biográfico de Mestre Nô, buscando apreender como um sujeito singular, portador de um saber popular ancestral, navegou pelas águas turvas do racismo, da exclusão e da desigualdade, transformando sua experiência de vida em um projeto pedagógico e político de alcance universal.

### 3 QUESTÕES DE MÉTODO: A SOCIOLOGIA REFLEXIVA BOURDIEUSIANA, A NOÇÃO DE RELAÇÕES COM SABERES E O MÉTODO PROGRESSIVO-REGRESSIVO SARTREANO

A sociologia reflexiva de Pierre Bourdieu (1992, 1999, 2004a, 2004b, 2004c, 2007, 2014,) e a noção de relações com saberes de Bernard Charlot (1996, 2000, 2008, 2013) são expoentes da sociologia crítica da educação francesa. Dessa forma, após dissertar sobre o campo da capoeira e seus variados códigos e simbologia, serão apresentados aspectos teóricos e metodológicos que demarcam a compreensão sociológica desta pesquisa, bem como sobre o *métier* do pesquisador em ciências sociais, diante das apostas científicas recentes por uma microsociologia. Isso aproxima as críticas de Charlot a Bourdieu e uma retomada do método progressivo-regressivo sartreano como uma síntese possível entre dois gigantes da sociologia francesa, sem ignorar as frequentes críticas que Bourdieu remeteu à Sartre como “filósofo total”, que levaria a ilusão biográfica a um conhecimento abstrato e subjetivista.

#### 3.1 UM PERCURSO ENTRE A SOCIOLOGIA REFLEXIVA DE PIERRE BOURDIEU E A NOVA SOCIOLOGIA CRÍTICA DA EDUCAÇÃO

Bourdieu, em sua obra *A profissão de sociólogo* (1999), em parceria com os sociólogos franceses Jean-Claude Chamboredon e Jean-Claude Passeron, apresentou aspectos teóricos e metodológicos fundamentais para a compreensão sociológica e para o *métier* do pesquisador em ciências sociais. O autor estabeleceu uma sociologia incontornável, mas que vai ser redimensionada pelos estudos e críticas de escolas mais recentes como os estudos de Charlot e sua equipe, o que nos permite pensar em certas proximidades com o método dialético proposto por Sartre, sem ignorar as frequentes críticas que Bourdieu remeteu a Sartre como "filósofo total", que levaria a ilusão biográfica a um conhecimento abstrato e subjetivista.

Em *A profissão de sociólogo* (1999), Bourdieu e seus colaboradores estabeleceram as preliminares epistemológicas para a construção do objeto sociológico a partir da aplicação de esquemas teóricos, nos quais estava clara a preocupação em não cair no empirismo e em desejar constituir, por meio de princípios e procedimentos científicos, uma ruptura epistemológica. Os autores problematizaram a pesquisa como a ilusão do saber imediato, a sociologia espontânea e a tentação do profetismo. Havia um projeto intelectual de dar continuidade ao que se tinha dedicado *a priori*, em *métier*, que foram as preliminares

epistemológicas. Dessa forma, se avançava com a construção do objeto sociológico, a estruturação da explicação sociológica e técnicas de pesquisa. Os sociólogos manifestavam que os princípios do primado das relações remetem toda a dimensão heurística e que, para isso, implicava demonstrar com trabalhos práticos, tais como a construção de amostra, elaboração de questionário e análise estatística de dados sociológicos. Esses mecanismos permitiam capturar o sistema de relações apreendidas por meio das técnicas de objetivação. Bourdieu desenvolveu uma teoria da prática centrada nos conceitos de *habitus*, campo e capital (cultural, econômico, social e simbólico). O *habitus* é compreendido como um sistema de disposições duráveis e transponíveis, estruturas predispostas a funcionar como estruturas estruturantes, isto é, como princípio gerador e estruturador das práticas e das representações. O campo é um espaço social estruturado de posições objetivas, no qual os agentes lutam pela apropriação de diferentes formas de capital. Nas obras *Os Herdeiros* e *A Reprodução*, publicadas em 1964 e em 1970, respectivamente, Bourdieu e Passeron analisaram como a escola, longe de ser um espaço de democratização e mobilidade social, funciona como um mecanismo de reprodução das desigualdades sociais, legitimando a transmissão do capital cultural das classes dominantes e exercendo uma violência simbólica sobre os estudantes das classes populares. Em *A Distinção*, obra publicada em 1979, Bourdieu demonstrou como os gostos, as práticas culturais e os estilos de vida funcionam como marcadores de distinção social, revelando a dimensão simbólica da dominação de classe.

Apesar da inegável contribuição de Bourdieu para a compreensão dos mecanismos de reprodução social pela escola, sua obra apresenta limites significativos que foram objeto de críticas consistentes, especialmente por parte da equipe ESCOL (*Éducation et Socialisation*) da Université Paris 8, coordenada pelos professores Bernard Charlot, Jean-Yves Rochex e Élisabeth Bautier. Esses pesquisadores desenvolveram, a partir dos anos 1980, uma nova sociologia crítica da educação fundamentada na noção de relações com os saberes, que se propõe a superar as limitações da teoria da reprodução. A principal crítica dirigida a Bourdieu refere-se ao determinismo sociológico presente em suas análises. Tanto em *A Reprodução* quanto em *A Distinção*, o sucesso ou o fracasso escolar são explicados, fundamentalmente, pela posição social da família, especialmente pela posição ocupacional e pelo capital cultural do pai. Essa abordagem, centrada nas posições sociais, tende a tratar o estudante como um sujeito passivo, determinado unicamente por sua origem de classe e pelo *habitus* incorporado no processo de socialização familiar. Como observa Charlot (1996; 2000; 2013), a teoria da reprodução trabalha com uma correlação estatística entre a posição social dos pais e a posição

escolar dos filhos, constituindo assim uma "sociologia das posições" que negligencia a atividade do sujeito, suas experiências singulares, seus projetos e o sentido que ele atribui ao saber e à escola. Charlot, Bautier e Rochex (1992) propõem uma sociologia compreensiva que, sem negar a importância das determinações sociais, desloca o foco da análise para a relação que o sujeito estabelece com o saber. Inspirados pela escola sócio-histórica de Lev Vygotski, esses pesquisadores compreendem o sujeito como um ser ativo, que se constitui nas e pelas relações sociais, mas que também age sobre o mundo, transforma-se e transforma a sua realidade por meio da atividade. A questão central não é apenas "qual é a posição social da família?", mas sim "o que mobiliza a criança a estudar?", "qual o sentido da sua experiência escolar?" e "como ela se relaciona com os saberes escolares e não escolares?".

A noção de relação com o saber, tal como desenvolvida por Charlot (2000, 2013), refere-se ao conjunto de relações que um sujeito mantém com um objeto, um conteúdo de pensamento, uma atividade, uma relação interpessoal, um lugar, uma pessoa, uma situação, uma ocasião, uma obrigação etc., ligados de alguma forma ao aprender e ao saber. Essa relação é, ao mesmo tempo, epistêmica (relativa aos processos de apropriação do saber), identitária (relativa ao sentido que o saber tem para a construção da identidade do sujeito) e social (relativa às condições sociais de produção e circulação do saber). A relação com o saber não é uma propriedade do sujeito, mas um processo, uma atividade que se desenvolve ao longo da trajetória biográfica e escolar. Ao propor essa abordagem, a equipe ESCOL não nega a existência das desigualdades sociais, nem a influência da origem social sobre o destino escolar. Contudo, recusa o determinismo mecânico e busca compreender como e por que, em condições sociais semelhantes, alguns jovens de meios populares conseguem construir uma relação positiva com o saber e ter sucesso escolar, enquanto outros não. A resposta a essa questão exige uma análise que articule a dimensão social (as condições objetivas) com a dimensão singular (a atividade do sujeito, seus projetos, suas experiências), em uma perspectiva que se aproxima, em certa medida, do método progressivo-regressivo de Sartre, embora com fundamentos teóricos distintos. Assim, essa sociologia representa uma superação crítica da sociologia bourdieusiana, na medida em que reintroduz o sujeito como ator de sua própria trajetória, sem cair na diluição do sujeito no social ou na posição social do pai (progenitor). Ela oferece ferramentas conceituais e metodológicas mais adequadas para a compreensão de trajetórias singulares em meios populares, como a de Mestre Nô, que não podem ser reduzidas à reprodução de uma posição social herdada, mas devem ser

compreendidas como totalizações em curso, como projetos que se constroem na tensão dialética entre as determinações sociais e a liberdade do sujeito.

### 3.2 O MÉTODO PROGRESSIVO-REGRESSIVO: UM MÉTODO DIALÉTICO E COMPREENSIVO PARA O ESTUDO (AUTO)BIOGRÁFICO DE MESTRE NÔ

O percurso teórico-metodológico apresentado nos capítulos anteriores conduziu o pensamento para um ponto de inflexão decisivo: a necessidade de articular as contribuições da sociologia crítica da educação com uma abordagem biográfica que permita apreender a trajetória de Mestre Nô em sua complexidade e singularidade. Foi visto que a sociologia reflexiva de Pierre Bourdieu, embora fundamental para a compreensão dos mecanismos de reprodução social e do papel do capital cultural na escola, apresenta limites quando se trata de analisar trajetórias individuais que escapam ao determinismo das posições sociais. A crítica desenvolvida pela equipe ESCOL, especialmente por Bernard Charlot, Jean-Yves Rochex e Élisabeth Bautier, ao propor a noção de relação com o saber e ao reintroduzir o sujeito como ator de sua própria trajetória, abriu caminho para uma sociologia compreensiva que busca entender não apenas as determinações sociais, mas também a atividade do sujeito, o sentido que ele atribui à sua experiência e o projeto que ele constrói em meio às condições objetivas.

Contudo, a análise da biografia de Norival Moreira de Oliveira exige um método que vá além da sociologia das posições e que, ao mesmo tempo, não se limite a uma descrição compreensiva das relações com os saberes. É preciso um método que permita articular dialeticamente o singular e o universal, a liberdade e a determinação, o projeto individual e as condições sócio-históricas. É aqui que o método progressivo-regressivo de Jean-Paul Sartre, tal como apresentado em *Questão de Método*, publicado em 1960 e aplicado em *O Idiota da Família* (1971-1972), revela-se como a ferramenta metodológica mais adequada para a compreensão da trajetória de Mestre Nô.

O método progressivo-regressivo sartriano não se opõe às contribuições da sociologia crítica da educação; ao contrário, ele as incorpora e as supera dialeticamente. Sartre reconhece a importância das determinações sociais, das estruturas econômicas e das relações de classe, mas recusa o determinismo mecânico que reduziria o indivíduo a um mero produto passivo de sua época. Para Sartre, o estudo do homem é o estudo do seu projeto, que se faz ao fazer-se, um processo permanente de totalização, destotalização e retotalização em relação ao

mundo, implicando toda uma época, demarcado num território e na materialidade disponível, mediado pelos outros. Isso que delimita seu campo de possibilidades. A pesquisa (auto)biográfica não é, portanto, o estudo de uma simples manifestação de uma posição social ou de um habitus incorporado; ela é uma totalização em curso, uma práxis que se constrói na tensão dialética entre a interiorização da exterioridade, isto é, as condições objetivas que o sujeito herda e sofre, e a exteriorização da interioridade, ou seja, o projeto que o sujeito constrói e realiza.

Neste capítulo, apresentaremos o arcabouço teórico-metodológico dos estudos biográficos sartrianos, explicitando as principais noções e conceitos que fundamentam o método progressivo-regressivo e que serão mobilizados na análise da trajetória de Mestre Nô. Em seguida, estabeleceremos os nexos entre essa abordagem e a noção de relação com o saber desenvolvida por Charlot, Rochex e Bautier, demonstrando como essas perspectivas, longe de serem excludentes, podem ser articuladas de forma produtiva na compreensão de biografias singulares em meios populares.

Segundo Bocca (2021), Jean-Paul Sartre inicia seu movimento nas ciências humanas a partir da fenomenologia de Edmund Husserl (1859-1938), nos anos 1936. De acordo com o intelectual francês, a consciência é transcendente, está no mundo e não apresenta nada no seu interior; é pura relação, assim se mantém fiel ao que Husserl lhe apresenta. Porém, o filósofo alemão muda de perspectiva e Sartre passa a divergir de seu pensamento que, ao substancializar a consciência, se distancia da visão de vazio intencional, consciência de algo, voltado para o mundo conforme a fenomenologia husserliana.

Sartre problematiza a psicologia de seu tempo, perpassa pela psicanálise freudiana e chega à sua psicanálise existencial. O filósofo situa os campos distintos que ligam a filosofia à psicologia, perfazendo caminho literário pelas obras: *La transcendance de l'Ego* (1936), *L'imagination* (1936), *Esquisse d'une théorie des émotions* (1938), *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl* (1939), *L'imaginaire* (1940) e *L'Être et le néant* (1943). Nessas obras, Sartre focaliza seus esforços no estudo do ser e na interrogação sobre ele, dessa maneira uma ontologia fenomenológica que se apresenta, por excelência, existencial. Para Sartre, o ser enquanto projeto, como revelador de toda realidade humana, onde o ser da realidade humana decorre da relação do vivido na temporalidade, não pode ser uma substância inerte.

Para Sartre, a realidade é composta pelo Em-si (*en-soi*), opaco e que aparece à consciência, é o que é, e a consciência, o Para-si (*pour-soi*), é intencionalidade, fluxo contínuo na relação com o mundo, liberdade e temporalidade (passado, presente e futuro). Pura relação, a consciência ou Para-si, não possui conteúdo algum em seu interior. A consciência se manifesta de diversas formas: pode ser de primeiro grau, ou cogito pré-reflexivo, e se dá nas vivências espontâneas, situação em termos de liberdade absoluta, não-tética de si mesma, deixando a recordação não-tética que pode ser inventariada. A consciência de segundo grau, ou cogito reflexivo, toma a consciência irrefletida como objeto e pode ser entendida como reflexionante, reflexiva e crítica. Em seu tratado sobre a psique, no estudo da personalidade, o filósofo existencialista, em *La transcendance de l'ego* (1936), dispõe, como objeto da consciência reflexiva, o Ego, que mesmo sendo da ordem subjetiva, íntima, é mundano e dotado de capacidade de posicionar o sujeito frente à totalização das experiências singulares, materialidade, corpo, outros e o mundo, sendo unificação transcendente (Schneider, 2002, p. 208). Ego é resultado da *práxis* do sujeito em situação sócio-histórica e dialética. (Sartre, 2002a).

Em *Critique de la raison dialectique* (1960), a reflexão sartriana da realidade humana parte da existência em situação, da *práxis* histórica, do vivido (*vécu*), no sentido de que só a filosofia permite uma perspectiva totalizante sujeito-objeto. A sua investigação deve começar pelo *cogito*, tendo como ponto de partida epistemológica a consciência como certeza apodítica (de) si e como consciência de tal objeto, estando a verdade da realidade humana no todo, em sua totalidade objetiva e subjetiva, sendo atingível por meio da compreensão totalizante, pelo método dialético, no qual o entendimento da história<sup>24</sup> se dá por dentro (Sartre, 1960, p.142).

Portanto, a *práxis* é a ação humana transformadora, pela qual o sujeito age sobre o mundo e, ao fazê-lo, transforma a si mesmo. A *práxis* não é uma ação qualquer, mas uma ação orientada por um projeto, que visa superar uma situação dada em direção a um futuro projetado. É pela *práxis* que o homem se faz, que ele se totaliza. A *práxis* é sempre

---

<sup>24</sup> História implica aqui como característica dos homens e mulheres, que se constituem como *totalização-em curso*, nadificação do ser, no qual o sujeito cria projetos prospectivando o futuro, um por vir que se dá no presente, espelhado no passado e puxado pelo futuro, que nunca é alcançado e por isso é possibilitador de angústia. Nesse sentido, a história é inerente aos sujeitos, porque só o *Ser-para-si*, é *totalizante* ou está em *totalização-em curso*, sendo a dialética da história determinada pela consciência dos homens e mulheres, e a subjetividade enquanto possibilidade para chegar a objetividades. Assim, o *Ser-em-si* já o são e não enxergam contradição porque não possuem história. Todavia a concepção de mundo se alcança pelo fenômeno que imbrica *consciência* e o *Em-si*, pelos sujeito em ato. (Sartre, 2000; 1960).

totalizante, isto é, ela integra e sintetiza os diversos elementos da experiência, como passado, presente, futuro, individual e social, subjetivo e objetivo, em uma unidade dinâmica.

Sartre discorre sobre a filosofia como antropologia que remete à compreensão de homem, perspectiva esta não contemplada pelo marxismo, de acordo com o autor de *Questão de método* (Sartre, 1960). O filósofo realiza a aproximação do existencialismo com o marxismo, porém mantém a sua filosofia autônoma e afirma que “o materialismo histórico fornecia a única interpretação válida da história” e que o existencialismo permanecia a única abordagem concreta da realidade (Sartre, 2002a, p.30). A partir dos anos 1960, se aproxima ainda mais do marxismo e se vê diante do tema da liberdade imbricado a problemáticas de ordem social e política.

Afirma que até então a liberdade e a consciência eram a mesma coisa, porque era algo que não era dado, vivendo se cria a realidade. O conceito de liberdade é central na filosofia sartreana. Para Sartre, o homem está "condenado a ser livre", pois não escolhe existir, mas, uma vez lançado no mundo, é responsável por todas as suas escolhas. A liberdade não é uma propriedade que o homem possui, mas aquilo que ele é. Contudo, essa liberdade não é abstrata ou descolada das condições objetivas; ela se exerce sempre em situação, isto é, em um contexto histórico, social, econômico e cultural que oferece um campo de possibilidades limitado. A liberdade sartriana é, portanto, uma liberdade situada, que se realiza na tensão dialética entre as determinações objetivas e o projeto do sujeito. Mais tarde, vai aprofundar a noção de liberdade, posto que em suas relações com os homens, com as coisas, consigo mesmo, lhe provocaram a dar outro sentido, passou a compreender que a liberdade encontrava obstáculos e, nesse momento, a contingência lhe pareceu como oposta à liberdade, que se dá como liberdade das coisas, que não são rigorosamente necessitadas pelo instante precedente. No movimento, em sua *práxis* intelectual, passa a conceber a liberdade cada vez mais engajada e situada, sem, no entanto, jamais tirar do indivíduo a responsabilidade por suas vidas (Beauvoir, 1982, p. 460-461)<sup>25</sup>.

No texto *O que é subjetividade* (Sartre, 2015b), resultante de conferência proferida em 1961, no qual o autor dialoga com intelectuais italianos, discorre sobre a importância da subjetividade reverberar em um marxismo potente. Entretanto, não almejava dar um sentido que não existisse na obra de Marx, como fizeram, segundo ele, marxistas como Lukács. Para Sartre, a subjetividade é um momento entre uma objetividade e outra, uma

---

<sup>25</sup> Simone de Beauvoir entrevista Sartre na década de 1974, material riquíssimo, que contempla reflexões profundas do filósofo.

dialética imbricada na necessidade, no trabalho e no prazer, que coloca o homem como indivíduo que tem necessidade e procura supri-las, que se realiza pelo trabalho, a partir de processos econômicos e de ajustes à escassez. Não se tratava de dar ao projeto marxista uma nova configuração, mas problematizar sobre o objetivismo e o idealismo que impregnavam os marxistas da sua época. A perspectiva sartriana vislumbra a realidade como algo que aparece e está fora, transcendente, onde o si é o próprio mundo. Mediada pelo mundo, pelo que denominou prático-inerte, a *práxis* humana se realiza e é produtora do prático-inerte, num processo interminável. Aqui a noção de mediação ganha outro contorno. A mediação é a categoria que permite compreender como o universal se particulariza no singular e como o singular expressa o universal. Para Sartre, não há passagem direta entre a estrutura social, o universal, e o indivíduo, o singular; essa passagem se faz sempre por mediações: a família, a escola, o grupo social, a classe, a época histórica. Cada mediação é, ao mesmo tempo, uma determinação, pois ela condiciona o sujeito, e uma possibilidade, já que ela oferece recursos, modelos, caminhos. O estudo (auto)biográfico deve, portanto, reconstituir o sistema de mediações que liga o indivíduo à sua época. Assim que o ser humano se projeta e deseja o que está fora, trabalha e instrumentaliza-se visando amenizar a escassez, a fome e as necessidades, sendo da ordem do Para-si eleger o significativo para se fazer sujeito. (Sartre, 2015b, p.30-31).

Ao falar de liberdade e subjetividade o autor retoma o campo da intencionalidade da consciência como projeto de ser, a *práxis* do sujeito, indo ao encontro dos objetos do mundo, enquanto eleitos pela intencionalidade e fomentados pela necessidade. A subjetividade é fenômeno de curta duração, que se perde, rapidamente, na objetividade do mundo, interiorização do exterior, transformação de um sistema exterior em sistema interior, que resulta da *práxis* diante de uma situação (Sartre, 2015b, p. 40). Dessa forma, a subjetividade não é uma exclusão da exterioridade, sendo a consciência reflexiva o ponto de partida e a intencionalidade resultante em movimento no sentido do mundo. Os homens concretos tecem mediações e o fazem projetando-se, escolhem, mediante a liberdade, nas relações concretas, no movimento do Para-si e, no projetar, revelam seu ser, na existência, no vivido, nadificando-se, criam a cada instante a singularização do ser de classe, em uma circularidade temporal: passado, presente e futuro (Sartre, 2015b, p. 56). Assim, é possível colocar em relevo intencionalidade e subjetividade na relação com a exterioridade, com a concretude do mundo. Tanto o marxismo quanto o existencialismo perspectivam a experiência objetivando encontrar a síntese concreta possível em uma totalização em movimento, consequentemente, são sínteses históricas e dialéticas, que se fazem, incessantemente, e

perpassam pela complexidade horizontal e vertical, sócio-histórica, grupos humanos, aspecto demográfico, contexto familiar, estrutura social e elementos históricos: datas, idade, entre outros (Sartre, 2002a, p. 51-52).

Após essa breve síntese das noções que serão mobilizadas nesta tese, passamos ao método progressivo-regressivo, que heurístico integra a sociologia e a história. Ele remete à compreensão da relação entre indivíduo e história, descritivo, fenomenológico, possui um duplo movimento de regressão e de progressão possível em todos os campos da antropologia, aplicável nas relações concretas, entre os sujeitos, assim como em todos os indivíduos (Sartre, 2002a, p.52). Um sociólogo pode perceber a realidade concreta, descrevê-la e datá-la, historicamente, analisá-la e, no fim, explicá-la em um procedimento de leitura dos fatos sociais, que parte do real e, depois, volta-se ao passado. Segundo Lefebvre (1978), o sociólogo parte da observação e da análise, para, depois, explicar, atrelando a história ao estudo do processo social. A perspectiva de Lefebvre reverbera no método compreensivo sartriano, que perpassa pela construção de três grandes estudos biográficos: *Saint Genet*, de 1952, *Les most*, de 1964, e *L'Idiot de la famille*, de 1971.

### **3.2.1 Três estudos (auto)biográficos sartrianos: questões teórico-metodológicas**

*Saint Genet*, publicada em 1952, é uma obra biográfica densa do poeta Jean Genet, escrita por Sartre, com centenas de páginas, na qual o filósofo aplica o seu método, nos moldes do que havia apresentado em *O Ser e o Nada* (1997). Genet (1910-1986) é caracterizado como escritor polêmico, criador de uma produção literária que abarca erotismo rebelde, radicalização performática do jogo de aparências, turbulências que remetem à relação vida e obra daquele que se escolheu poeta, ladrão e homossexual, que mexeu com as estruturas conservadora do século XX, por meio da sua arte. O escritor, tido como maldito e ultrajante, foi órfão e viveu a infância e a adolescência sob os cuidados da assistência social pública. Com sete anos de idade, foi adotado por um casal de camponeses do interior da França, que lhe educou à luz de uma educação conservadora, religiosa, tradicional, que agregava valor à posse da terra. Vivia nesse núcleo familiar, na condição de filho adotivo, com o sentimento de excluído, encontrando nos pequenos furtos um alento a esse saber-de-ser abandonado. Os bens de que se apropriava, indevidamente, lhe conferiam a sensação de preenchimento da solidão do pequeno órfão. Aos dez anos, é pego pelo pai adotivo furtando, que o chama de ladrão, marcando para sempre a história do menino. Dessa forma, a recusa

social que era dissipada mediante a posse irrestrita dos objetos furtados, acaba preparando, ainda na infância, o olhar condenatório da sociedade. Para ele, havia a alternativa de submeter-se aos adultos ou recusar a moral em nome daquilo que o condenavam, todavia decide se fazer ladrão, assim como disseram que era. Recriando a partir de si mesmo a própria natureza, procurou superar a alienação ao decidir, voluntariamente, tornar-se um larápio e adquirir liberdade pela escolha. Mais tarde, o poeta passa a interpretar o ato desviante como ato poético. O método compreensivo lhe permite tecer o fio condutor das transformações do escritor que possuía um projeto de captar, representar e realizar o que os olhos do outro lhe objetificava e condenava.

Em seu ensaio *O Ser e o Nada* (2005), Sartre discorre que é no encontro com o outro, na relação original, estabelecida a partir do olhar, de uma experiência corporal, que se constrói a identidade e o sentido de ser, organizando o homem e a mulher em sua maneira de se apresentar ao mundo. Ao saborear-se ser-para-outro, há uma perda da transcendência e o sujeito é lançado à facticidade e convertido a objeto. Associando-se ao julgamento do outro que lhe olha, aliena de si mesmo e assume o papel que lhe é imprimido, que diz que é tal coisa. É o que ocorre na cena em que o padrasto define Genet como ladrão: ao assumir a condenação e a sentença tornando seu projeto, passa a ser aquilo que representa o mal socialmente. No entanto, de acordo com o pensamento sartriano, o sujeito sempre é livre para escolher, dentro de um campo de possíveis, ou seja, é uma liberdade situada, e o poeta poderia ter recusado o projeto colocado pelo padrasto, mas escolheu ser um larápio e tal projeto se ressignifica no processo da vida do escritor que, mesmo depois de famoso por suas obras literárias, permanecia cometendo pequenos furtos. Nesse sentido, Sartre se sente provocado a questionar sobre o mal, nas várias tentativas de Genet de percorrer o ilícito, decorrente da contradição da realidade humana, onde buscava sentido ao vazio existencial que saboreava desde a infância. O filósofo francês problematiza o julgamento daqueles que condenam a maldade e viam o mal no poeta, como provavelmente sujeitos inclinados ao mesmo delito, mas que repudiam no outro aquilo que têm em potência, o mal. Todos os infortúnios do vivido saboreados por Genet o conduzem à escolha, ao projeto de ser escritor e poeta e lhe demarcaram o fracasso em todos os momentos e tentativas de ser o mau, tal como Sartre o biografou.

Em um outro estudo, (auto)biográfico *Les Mots* (1964), obra que lhe rendeu a indicação para o Nobel de literatura e que foi rejeitado pelo mesmo, o autor retrata a própria infância em Paris, em que a mediação do seu avô, Charles Schweitzer, lhe passou as primeiras

instruções sobre a educação formal, a influência do sociológico familiar e de sua época na constituição do seu saber-de-ser escritor. O intelectual francês examina o percurso de sua formação intelectual, campo de possíveis da escrita, a situação de escritor, descrevendo como surgiu a paixão por ler e escrever, o apreço às palavras enquanto refúgio e a emancipação que se inscreve em um destino aberto e inevitável à intelectualidade. Cresceu em meio aos livros, na biblioteca do avô, e mesmo não sabendo ler já estava íntimo dos livros, removendo a poeira deles e contemplando a perícia com que o avô manipulava os objetos culturais. Charles preenchia o neto de orgulho, com a confecção dos objetos, com a arte de fazer livros, mas, também, apresentava ao menino, por meio do ódio ao seu editor que não lhe pagava o valor justo correspondente aos direitos autorais, a exploração do homem pelo homem. Aprende, desde a infância, a tratar a literatura com paixão, explorando o espaço sagrado, a biblioteca do avô. O pequeno e estrábico menino perde-se diante do universo de sabedoria humana, os livros, neles está seu porto seguro. Sartre, durante uma fase da vida, perde-se diante da experiência literária, há uma confusão, um idealismo que perdurou durante a primeira parte de sua existência, que lhe dificultava fazer a distinção entre a experiência literária e o curso das coisas.

Em 1964, aos 58 anos, Sartre faz uma reflexão de si mesmo e elabora sobre o ser escritor, relembra a perspectiva da obra literária incorporada nos tempo de criança como algo sacro, a biblioteca como templo e, assim, para o escritor, que se escolheu ateu no processo existencial, a literatura se tornará a salvação e o encanto da experiência psicofísica. O filósofo recusou os valores de classe média maternos e reflete sobre o peso da infância como algo que decide. Revela que, quando criança, esteve inclinado à religião e a vislumbra como algo que poderia lhe amparar, reflexo da educação católica mediada pela avó e pela mãe, que pregava um ser onipotente, um criador. Porém, mesmo vindo de um berço burguês cristão dividido entre protestante e católico, o espírito ateu foi se enraizando. A alta burguesia, em seu tempo, também vivia o fenômeno da descristianização que aos poucos foi se dissipando em todos os setores sociais na França. Sartre (1964) rememora as discussões entre o avô protestante e a avó católica, sentados à mesa. A mãe tinha uma fé em um deus particular e o menino fazia, todos os dias, orações de joelho sobre a cama, no entanto cada vez menos pensava em Deus. A mãe o levava para cursos religiosos católicos, uma vez por semana, e o avô Charles, um anticlerical exacerbado, zombava do neto, quando ele retornava dos compromissos religiosos. Isso aumentou a repulsão do menino por Deus, de forma que, um dia, ao colocar fogo em um tapete e tentar esconder o crime, sentiu o mal-estar da presença divina e blasfemou,

murmurando como o avô, ao amaldiçoar Deus. A partir daí, nunca mais se sentiu contemplado pela presença do criador (Sartre, 1964). Dessa forma, consolida a liberdade e a opção em ser um ateu, algo que reverbera em sua filosofia existencialista ateuista. Escolheu não seguir uma concepção de cultura que lhe remetia à religião, enquanto modelo educacional, fazendo um caminho diferente do que estava dado pela atmosfera de seu tempo.

Em *Le Mots*, o escritor precisou fazer um esforço de rememoração da infância, do sociológico familiar, da atmosfera antropológica e de como as experiências lhe afetavam, psicofisicamente, fazendo um inventário de sua história, do vivido lá na infância. Isso remete à necessidade de uma discussão sobre a memória, bem como conceitos indispensáveis para a sua compreensão, e, ainda, de alguns autores que se debruçaram sobre o tema que podem contribuir como Bosi (2003), Halbwachs (2006) e Pollak (1992). As memórias amalgamadas pelos laços de família promovem uma relação das lembranças construídas no plano pessoal com as memórias de grupo, com o núcleo familiar, e elas são resistentes ao tempo, persistem imprimidas em cada sujeito, de forma una e diferenciada. Os laços se fortalecem na interação, no diálogo, e é uma memória que perdura e rompe a temporalidade, resiste à quebra da estrutura familiar, enraíza-se, representando a mediação entre a criança e o mundo, criado por uma atmosfera de coesão que imbrica a infância, a família, os objetos, os lugares e o trabalho (Bosi, 2003, p. 423), tal como ocorre entre o avô Charles e Sartre no convívio familiar. A memória também pode ser vista a partir de um viés que remete aos quadros sociais (família, escola, igreja, profissão, trabalho) e a agrupamentos em que se viveu a infância, não como algo que está cristalizado no subterrâneo do pensamento, não é uma imagem pronta, mas é na sociedade, por meio do grupo de pertencimento, que se alcança essa imagem, em um inventário do passado por onde decorre a perspectiva de memória individual que perpassa pela coletiva e vice-versa (Halbwachs, 2006, p.97).

Na perspectiva sartriana, no estudo biográfico, a compreensão da memória perpassa pelo entendimento de que ela é resultado de estrutura de diferentes tipos de consciência. As memórias são alcançadas de forma particularizada, como objeto da reflexão e da descrição a partir da narrativa do Mestre Nô. Porém, saindo da seara sartriana, que não trabalha com representação e identidade, o estudo da memória, a partir de outras correntes teóricas, remete à questão da identidade social. Os estudos que adentram às histórias de vida, à história oral, às memórias que apresentam movimento, são mutáveis, assim como a vida. Todavia há elementos da memória que são irredutíveis, tanto a memória individual quanto a coletiva apresentam pontos que são constitutivos do vivido e do que poderia se chamar de

“experimentado por tabela”, por meio dos grupos de pertencimento, herdadas a partir da socialização política e histórica. O viés político da memória opera pelo fato de se constituir no campo de disputa, carregada de tensões e preocupação individual e coletiva.

A identidade se materializa como a representação que a pessoa adquire de si, no decorrer da existência, que constrói e apresenta para outro, tendo uma ligação de afinidade e aproximação com a memória, que é promotora do sentimento de identidade, “sentido da imagem de si, para si e para os outros”, decorrente de negociação, da relação com o outro; não é uma essência anterior, mas da ordem do vivido (Pollak, 1992, p. 05). Para o método biográfico sartreano, a perspectiva de identidade, tal qual observada em Pollak, seria incapaz de alcançar a compreensão do projeto e desejo de ser, do sujeito situado, em contexto sócio-histórico, pois, embora a identidade possua capacidade de dizer sobre uma época e o tempo presente, não é suficiente para compreender uma mulher ou um homem e alcançar as dimensões da personalidade.

Os estudos da personalidade desenvolvido por Sartre (1994) colocam o Ego como transcendente, objeto da consciência de segundo grau, que aparece mediante a operações reflexivas, está no mundo e toma posição frente à ação. O estudo feito pelo filósofo francês sobre a personalidade *Je* (Eu), referente à personalidade em seu aspecto ativo, e *Moi* (Mim), que remete à totalidade concreta e psíquica da mesma personalidade, permite o entendimento do Ego como unidade de unidades transcendentais, transcendência psíquica, sujeito de fato e de direito, conseqüentemente, o psíquico é objeto transcendente da consciência e esta é um absoluto, uma relação perpétua de superação de si mesma para um objeto. A partir da *Transcendência do Ego*, de Sartre (1994), é possível a compreensão dos engendramentos, constituídos pela consciência reflexionante, a totalização das experiências singulares do sujeito consigo, com o mundo e com outros homens e mulheres, alcançado pelo distanciamento do objeto. Uma pesquisa de viés fenomenológico pautada na teoria sartriana tem como ponto de partida a compreensão das diferentes formas da consciência: imaginante, percipiente e reflexiva deflagradas nos diferentes tipos de relação com as coisas do mundo ou Em-si (SARTRE, 1994).

De acordo com Sartre (1994), a consciência reflexiva, que toma as experiências de atração ou repulsão como objeto, possibilita o surgimento do Ego e coloca o Eu como sujeito de ações, qualidades e estados. Essas unidades transcendentais conduzem às seguintes informações, de acordo com o filósofo: a noção de estado que se consolida por constantes experiências que o afetam psicofisicamente e que são apropriadas na relação

corpo-consciência com o mundo e com os objetos transcendentais que aparecem à consciência reflexiva. Mas que, no entanto, se dá pela espontaneidade no plano irrefletido, contingente, se fixa a partir de muitas experiências, remete à temporalidade, pois resulta de muitas ocorrências no passado, permanece no presente e compromete o futuro, sendo decorrente de processo de historização. Nesse sentido, o estado não pode ser interpretado como uma simples emoção do agora, se configura como permanente, são afetações que se consolidaram por experimentações vividas em consciência de primeiro grau, espontaneamente, como síntese do vivido, e permanece latente nos momentos que não se revelam em ação.

A ação, compreendida também como atos, apresenta, claramente, meio e fim, que correspondem a unidades das consciências ativas, dimensões sintéticas da pessoa, síntese psíquica transcendente que a consciência estabelece, ou seja, a relação entre o Para-si e o mundo. Desse modo, ser é agir pela objetivação da subjetividade no mundo, mundo enquanto face objetiva, sendo ações físicas, como tocar um instrumento musical, ou ações psíquicas, como raciocinar, que são distinções de atos e ações, não são um absoluto, sendo relativas às consciências ativas pelas quais se constituem (Sartre, 2005, p.198).

Na esteira de *Transcendência do Ego*, de Sartre (1994), a qualidade pode ser vista como disposições psíquicas para produzir algo que foi experimentado muitas vezes e, assim, podendo ser entendida como substrato dos estados, um intermediário entre estados e ações que pode passar a ato, um complexo que abarca virtualidades, latências, potências, componentes constituintes do caráter e dos hábitos. É uma unidade facultativa do Ego, não obrigatória, compreendida como objeto transcendente, experimentado não concretamente em uma relação, abstrações desencadeadoras de totalização em estados e ações.

Ainda se tratando das categorias da vida psíquica, adentra-se em *Esboço para uma teoria das emoções*, de Sartre (2011), onde a consciência emocional, *a priori*, é consciência do mundo, em um primeiro momento irrefletida, que só pode ser consciência dela própria no modo não posicional de si. A emoção decorre da interação com o objeto emocionador, da relação homem-mundo, reverberando em transformação do mundo, da face objetiva pela ação dos homens e das mulheres em situação, e relacional, assim o sujeito emocionado e o objeto emocionante se encontram em síntese. O objeto do mundo concreto significado pelo sujeito, o *noema*, afeta a forma como se vive as relações antropológica e sociológica. O polo noemático é a materialidade, com função sobre o indivíduo, o mundo se revelando como obstáculos a serem superados pela ação, pela *práxis*, pelo homem em ato, mesmo frente aos processos deterministas e adversidades. A emoção é a “degradação espontânea e vivida da consciência

diante do mundo” e, de acordo com o francês, promove “perturbação do corpo”, fenômeno de ordem psicofísico (Sartre, 2011, p.79).

Na seara do pensamento filosófico sartreano, que trata da unidade transcendente, o fenômeno da imaginação, categoria de transcendência psíquica, contemplado na obra *A imaginação* (2008), trata a imagem como um tipo de consciência, um fenômeno que ocorre em ato e não como coisa inerte, dentro da consciência, e, por meio da ontofenomenologia da imaginação, refuta a visão de ilusão imanente encontrado nos clássicos. Na segunda parte de seus estudos sobre a imagem, após ter se debruçado sobre a parte crítica acerca do sistema metafísico apresentado por Descarte, Leibniz e Hume, o filósofo deflagra a pesquisa que vai a fundo sobre a questão da imagem, partindo da perspectiva de intencionalidade, da consciência enquanto absoluto vazio, por meio da descrição fenomenológica do fenômeno da imaginação.

Na obra *O imaginário: psicologia fenomenológica da imaginação*, Sartre (1996) objetiva descrever a função da imaginação e de seu correlativo, o imaginário, explanando sobre a consciência para nomear suas estruturas em cada uma de suas particularidades concretas, consciência de imagem e consciência percipiente. O filósofo coloca que o caminho para conhecer o fenômeno da imagem resulta de procedimentos comuns de análise crítica, “produzir imagem, descrevê-las, isto é, tentar determinar e classificar seus traços distintivos”. A imagem decorre da relação da consciência ao objeto, produzida no sujeito, sobre a qual ele reflete, descreve, determina e classifica seus traços distintivos. Assim, a imagem é descrita por ato da consciência de segundo grau: vislumbra-se a maneira como o objeto é dado, mudando a perspectiva, tirando o foco do olhar do objeto, possibilitando “ato reflexivo que permite o julgamento, eu tenho uma imagem”, constituindo uma análise crítica que o filósofo denomina de método regressivo. (Sartre, 1996, p. 15-16).

Dito isso, depois de longo percurso pela densidade teórica sartriana, chega-se à compreensão da constituição da personalidade, que é temporal, demarcada por processos entre o singular e o universal, sendo sócio-histórica, resultante de relações de objetivação no mundo pela apropriação subjetiva do concreto. Entende-se o Ego como resultante da consciência crítica, sujeito de ações, qualidades e estados, sendo o ato reflexionante, condição para a superação de impasses psíquicos vividos na espontaneidade, no plano irrefletido, por meio da ação no mundo, em ato. A compreensão de como se dá o saber de ser ultrapassa a ideia de identidade e remete ao projeto e desejo de ser, em um movimento constituído a partir da *práxis* que reverbera em escolha, liberdade situada. Com o projeto e o desejo de ser está relacionada à consciência imaginante, a memória ou a lembrança, que também se relaciona

com o passado, porém sem se reduzir a ele, pois a história nesse viés imbrica a temporalidade: passado, presente e futuro.

Sartre (2015b) discute o fenômeno da subjetividade, o projeto de ser como intencionalidade da consciência, viabilizado pela ação de homens e mulheres, em direção ao mundo dos objetos eleitos como importantes, assim a intencionalidade da consciência é o ponto de partida para a teoria do sujeito em Sartre. A subjetividade, ainda, é descrita como um fenômeno de curta duração, possibilidade de ocorrência em um dado momento. Ela surge, imediatamente, e perde-se na objetividade do mundo, sendo uma interiorização do exterior. Encontra-se entre uma objetividade e outra e pode ser reconhecida nos resultados da práxis em resposta a uma dada situação, que demanda um desafio aos sujeitos. (Sartre, 2015b, p.40).

Assim sendo, o projeto não é uma simples negatividade, por meio dele o indivíduo visa à produção de si mesmo no mundo, não se tratando de uma escolha abstrata, mas de um manifestar-se singular, que remete ao projeto fundamental. Por meio de confrontação em face às condições externas, pode vir a se desviar, incorrendo em uma objetividade terminal não correspondente à escolha original, tais contradições e determinações são capazes de inviabilizar o projeto, inclusive. Todavia o projeto é o meio pelo qual o sujeito se define, referente à projeção em direção ao futuro através das escolhas, em movimento de superação das condições do presente, ou seja, de prospectivação em direção a mudanças e superação do objeto presente, construindo signos, porque é significativa para si e para outros, na própria realidade, sendo superação dialética de tudo que é simplesmente dado, pela liberdade que é a própria irreducibilidade frente à cultura e à ordem natural (Sartre, 2002a, p.112).

O sujeito pela escolha pode fazer outra coisa do que fizeram dele, superando fatos objetivos pela subjetividade intencional em direção à objetividade do mundo. A compreensão do sujeito pode advir da leitura do projeto fundamental, sendo possível apreender a conduta humana na temporalidade, em função de experiências passadas, já vividas, das contradições de partida, imbricada em análise que perpassa pelo movimento dialético, em direção aos resultados objetivos e regressão à condição original (Sartre, 2002a, p.116). Dessa forma, o projeto é um movimento de um lugar que já foi, do passado, para um lugar que ainda não é, e que pode vir a ser pela *práxis*, puxado pelo futuro em função de experiências já vividas, mas que se coloca no horizonte ainda como algo por realizar, em permanente processo de retotalização, um ser que se constitui pelo movimento de projeção, configurando-se como projeto de ser.

O terceiro estudo biográfico sartriano que inspira esta tese é *L'Idiot de la famille*, uma biografia dedicada à vida e à obra do escritor Gustave Flaubert. Sartre inicia o estudo indicando a possibilidade de se compreender o homem, situado, em sua época (Pessanha, 1987). A compreensão da realidade humana é sua obsessão e o método progressivo-regressivo vem amadurecendo desde seus ensaios filosóficos de juventude e primeiras obras literárias (*Náusea*, publicado em 1938, e *O Muro*, de 1939), se materializando nos três estudos citados. Para o intento, não deixa escapar a dimensão do vivido (*vécu*)<sup>26</sup>, do passado como algo que já foi, que é impossível de alterar seu conteúdo, mas que possui dimensão que afeta os sentimentos, modo de agir e de viver. Seus resquícios podem ser acessados nos estados, nas ações, na vida cotidiana, delimitando qualidades que identificam homens e mulheres por meio de hábitos e costumes, podendo ser recuperado, lembrado e, dessa forma, analisado, estudado e compreendido em sua função no tempo presente, por onde o sujeito vai se escolhendo e se fazendo, situado, implicado em um campo de possíveis.

O passado capturado a partir da descrição de um narrador permite tomá-lo como objeto, e a sua elaboração fundamenta a compreensão do *vécu*, atualizado ou não no tempo presente, prospectiva como desejo de algo ou alguém a se realizar no futuro, ou então como projeto universal-singular que não deixa escapar a dimensão da *erlebnissen*, ou seja, do conjunto de processos dialéticos da vida psíquica, e afirma a especificidade de um acontecimento histórico, que se realiza mediado, socialmente, pela práxis concreta de cada sujeito interagindo uns com os outros. A partir desse viés, entende-se que a história faz os homens e as mulheres, na mesma medida que a história individual de todas as pessoas fazem a história, deflagrada por um processo constante de totalizar, destotalizar, retotalizar, dentro de uma perspectiva materialista histórica. Nessa perspectiva, o indivíduo encontra-se em seu contexto, “pede-se à história geral para restituir as estruturas da sociedade contemporânea, seus conflitos, suas contradições profundas e o movimento de conjunto que estas determinam”, pelo meio heurístico de “vaivém”. Assim, determina, progressivamente, a biografia ao aprofundar a época e viceversa, e “há de mantê-las separadas até que o envolvimento recíproco se faça por si mesmo e coloque um termo provisório na pesquisa” (Sartre, 2002a, p.103-105), o permanente “vaivém” entre o abstrato e o concreto, objetivando

---

<sup>26</sup> O vivido (*Vécu*) : conjunto do processo dialético da vida psíquica, *erlebnissen*, pela qual a compreensão se dá por dentro da experiência, mediante (auto) narração e não pelo conhecimento, originalmente irrefletido, uma constante totalização. Para mais, buscar em *Psicopatologia geral*, de Karl Jaspers (1987).

a totalização e alcançar o sujeito na totalidade, por inteiro, por meio da compreensão da singularidade e da diferença (Sartre, 2002a, p.206).

O método progressivo-regressivo se caracteriza por dois momentos: no momento regressivo, a análise se dirige para o singular, para compreender os fatos da infância, as condições gerais, a partir do sociológico familiar como primeiro grupo pelo qual a infância é colorida e, assim, descobrir a existência sócio-histórica, acessando as características de classe, que pela regressão se chega à profundidade do *vécu*. Dessa maneira, pela infância vivida, se reconstitui o perfil do núcleo familiar; pelo vaivém singular universal aumenta as possibilidades de conhecer o objeto e aprofundar a história. O outro momento do método, o progressivo, responsável pela síntese, faz-se pela retomada do projeto fundamental, que decorre do esclarecimento do projeto, permitindo a totalização da biografia do sujeito analisado, “reencontra o movimento de enriquecimento totalizador, que engendra cada momento a partir do movimento anterior” (Sartre, 2002a, p. 111). Dessa maneira, chega-se ao momento síntese, sendo o projeto o meio pelo qual o indivíduo busca a produção de si mesmo no mundo.

A biografia revela os mais variados elementos que configuram, temporalmente, a vida, as mediações sociais, culturais e sociológicas, colocando o sujeito como capaz de fazer outra coisa do que fizeram dele a partir das circunstâncias em que está situado, não sendo uma identidade cristalizada. A perspectiva sartriana visa conhecer o sujeito concreto por meio do *vécu*, compreendendo que as experiências lhe afetam, psicofisicamente, e decorrem da *práxis* dos homens e das mulheres em ato. O existencialista remete-se ao materialismo histórico afirmando: “estamos convencidos ao mesmo tempo de que o materialismo histórico fornecia a única interpretação válida da história e de que o existencialismo permanecia a única abordagem concreta da realidade”, assim, toda dialética é histórica, baseia-se na *práxis* individual e coloca que o homem é mediado pelas coisas do mundo e vice-versa (Pessanha, 1987, p. 120). Para o filósofo francês, o marxismo era insuperável, mas encontrava-se cristalizado, “precisamente porque esta filosofia quer transformar o mundo, porque visa ao tornar-se mundo da filosofia, porque é e quer ser prática, operou-se nela verdadeira cisão que jogou a teoria de um lado e práxis de outro” (Pessanha, 1987, p. 120). No entendimento sartriano, é da *práxis* que advém o pensamento concreto e sobre ela deve retornar e iluminá-la pela ação transformadora das circunstâncias, pela prática, pode viabilizar o projeto como atividade humana prático-reflexiva-crítica.

Diante disso, a assertiva que reverbera sobre o estudo biográfico perpassa pela compreensão sócio-histórica e dialética, posto que a pessoa é condicionada pelos padrões e pela estrutura da cultura geral do seu tempo, sendo também a interiorização e a resposta por meio do projeto livre e situado pelo qual os homens e as mulheres se criam. Nesse sentido, a biografia de Gustave Flaubert possibilita a compreensão do movimento teórico sartriano, que se materializa por meio da obra monumental, *L'Idiot de la famille* (1971). Nesse estudo biográfico, encontra-se um Sartre maduro, um intelectual com mais de 60 anos, já na fase final de sua existência, que viveu a sua época de forma engajada, o século XX, e conheceu os entraves da vida: a guerra, as dores da França, os conflitos da Europa e do mundo. Compreendeu que o homem é um singular universal, situado, universalizado por sua época, se reproduzindo nela como indivíduo e precisa ser entendido com essa visão dupla, sob pena de incorrer em generalidade abstrata, precisa ir de um ponto ao outro incessante e dialeticamente.

O pensamento sartriano se dilui nas centenas de páginas do *L'Idiot de la famille*, produção literária que lhe consumiu vários anos de trabalho. Durante a pesquisa, se debruçou sobre as abundantes fontes, cartas, testemunhos dos irmãos e as próprias obras da juventude de Flaubert. Para o escritor, crítico e filósofo francês, a proto-história de Flaubert era objeto que teria que tentar conhecer: as marcas do passado, escondidas e originadas na primeira infância. O sociológico familiar e a infância possuem grande relevância na obra do existencialista, que dedica o primeiro volume da biografia à constituição do escritor, mediado pela mãe fria e o pai autoritário que reverberam em uma passividade pessimista, permeado por uma realidade má. Os volumes subsequentes tratam da neurose de Flaubert, a personalização deflagrada a partir das vivências concretas e do condicionamento infantil. Na terceira parte da biografia, a neurose subjetiva de Gustave poderia ser compreendida pela hipótese da particularização da neurose coletiva vivida por uma elite culta e burguesa do segundo império francês, fase contextualizada por um regime monárquico implantado por Napoleão III, de 1850 a 1870, entre os períodos históricos da Segunda República e da Terceira República, na França.

### 3.3 QUESTÕES DE MÉTODO NO ESTUDO (AUTO)BIOGRÁFICO DE MESTRE NÔ

O método sartriano da pesquisa (auto)biográfica, progressivo-regressivo, se sustenta nas obras e conteúdos, noções e conceitos anteriormente descritos e analisados. Neste estudo, utilizamos as ferramentas conceituais e metodológicas que desdobram deste esforço,

como a realização de três entrevistas com Mestre Nô e oito entrevistas com mestres de capoeira que formam a sua linhagem, de forma a mapear a formação da Capoeira Angola Palmares “por dentro” e a “contrapelo”.

Nunca há um documento da cultura que não seja, ao mesmo tempo, um documento da barbárie. E assim como ele não está livre da barbárie, também não o está o processo de sua transmissão, transmissão na qual ele passou de um vencedor a outro. Por isso, o materialista histórico, na medida do possível, se afasta dessa transmissão. Ele considera sua tarefa escovar a história a contrapelo. (Walter Benjamin, 1974 *apud* Gagnebin, 2008).

Nossa fonte principal é, portanto, as memórias e narrativas do mestre baiano e dos mestres formados por ele. Ao centro do material empírico, temos as três entrevistas semiestruturadas realizadas com Mestre Nô, o mediador de um tipo de capoeira reconhecida, globalmente, como uma arte praticada pela classe popular e periférica, com raízes a partir de Santo Amaro, que se expandiu pelo Brasil e vários países, tais como EUA e Rússia. Dessa forma, tornou-se um estilo internacional e denominado Capoeira Angola Palmares, ou Capoeira Angola Periférica.

Essa pesquisa social, alicerçada na descrição fenomenológica, tem como característica “ir às coisas mesmas” e, assim, após a descrição do fenômeno, elaborar uma compreensão buscando uma síntese dos processos de totalização, destotalização e retotalização que são constituintes do seu projeto e desejo de ser mestre de capoeira. Sendo assim, as entrevistas se configuram como fontes imensuráveis e indispensáveis à pesquisa sociológica de perspectiva existencialista sartriana. Em síntese, essa metodologia se formata de acordo com a logística a qual se emprega prerrogativa da interdisciplinaridade, promovendo a sinergia entre os campos dos saberes da psicanálise existencial, do marxismo com o materialismo histórico e do existencialismo enquanto antropologia. A relação forte entre essas disciplinas possibilita alcançar e compreender Mestre Nô como qualquer outro homem ou mulher no mundo, tomando como ponto de partida a descrição do sujeito, na realidade concreta das afetações e mediações do sujeito em ato.

Seguindo esse pensamento metodológico, na primeira entrevista, entra-se, especialmente, nos acontecimentos e situações de tempo presente, que perspectivam o movimento desse sujeito hoje. Por conseguinte, convergiu-se as lentes para esse sujeito nos aspectos da vida familiar, amigos, cultura, estudos, trabalho e percepção quanto ao sentido físico e filosófico relativo à capoeira. Principalmente, foi investigado o movimento sócio-histórico desse mestre por dentro do campo da mandinga e do saber da Capoeira

Angola, observando e analisando sua posição nos melindres da atmosfera política, no que concerne ao jogo e à disputa pela hegemonia da tradição dessa arte afro-brasileira, reflexo da luta acirrada pela sobrevivência.

Na segunda entrevista, foi realizado um duplo movimento que consiste em refletir sobre o passado, um retorno ao sujeito, ao grupo familiar de origem, aos quadros sociais de infância, escola, amigos e o início na capoeira. Para tanto, foram utilizados instrumentos sociológicos, com o objetivo de compreender o sentido das experiências e da formação do velho mestre angoleiro, perpassando pelo olhar e pela reflexão sobre como se atualiza, hoje, a ideia de ser mestre situado pelo campo de possíveis, identificando o que lhe puxa para o futuro na capoeiragem e como homem no tempo presente.

Na terceira entrevista, foram preenchidas as lacunas que ficaram devido à escassez e à omissão de algumas informações por parte do entrevistado e que eram de suma relevância para viabilizar este estudo biográfico. Após as entrevistas, foram observados três momentos importantes no aspecto sociológico: 1) o sociológico familiar da infância; 2) o sociológico representado com a primeira esposa, dona Sônia, e os filhos do primeiro casamento; 3) e o momento presente materializado com a nova família, a companheira Annika e a sua filha caçula.

Com as entrevistas realizadas ao longo dos últimos três anos, as fontes orais foram transcritas e, à luz dessas transcrições e das referências documentais, foi construída a narrativa (auto)biográfica, a qual foi compartilhada com o mestre, para análise e alterações, se entendesse ser pertinente. O contato foi mantido por áudio, via *Whatsapp*, ligações e, presencialmente, nos eventos do Mestre Nô. Os encontros para realização das entrevistas ocorreram em três momentos distintos: dois encontros na casa do Mestre Nô, em Salvador, para os quais o pesquisador se deslocou, visando ao maior conforto e à disponibilidade do mestre que já está com a idade avançada, e um encontro em Florianópolis, durante a sua presença em um dos eventos do Grupo Palmares na cidade. As entrevistas ocorreram mediadas por uma atmosfera agradável, que possibilitaram grandes momentos de aprendizagem, conhecimento e construção de fontes relevantes para este estudo biográfico.

É importante mencionar que, na segunda entrevista em Salvador, o mestre estava bastante cansado e resfriado, pelo fato de ter ministrado o seu seminário internacional de Capoeira Angola a semana toda, evento anual que ocorre em agosto e com temáticas relativas à capoeira e a seu campo de saber (Angola Periférica). Nesse dia, a entrevista precisou sair do roteiro que havia sido estruturado previamente, pois o humor do mestre não estava bom, em

função da idade, cansaço e condição momentânea de saúde, então o mestre foi deixado livre para falar e o entrevistador entrava com perguntas pontuais, pois estava buscando acessar as memórias involuntárias, parafraseando Walter Benjamin. Essa entrevista teve duração de três horas na residência do mestre, em um domingo à tarde de sol, na Terra de Todos os Santos, Bahia, e o saldo foi positivo com muito conteúdo sobre vivências, memórias e experiências desse baluarte da capoeira, dessa biblioteca de carne e osso, como diria Hampâté Bâ.

A análise do conteúdo da fonte oral, resultante das entrevistas, baseou-se, teoricamente, na sociologia da educação francesa que vai da crítica reflexiva bourdieusiana à noção de relações com os saberes (Charlot, 2000) e sua equipe ESCOL (*L'équipe Éducation et Scolarisation*). Contudo, o método utilizado leva às últimas consequências as noções de projeto e desejo de ser, desenvolvidos por Sartre, nas seguintes obras, seguidas dos respectivos anos de publicação: *Transcendência do Ego*, 1936; *O Ser e o Nada: ensaio de uma ontologia fenomenológica*, 1943; *Questão de Método*, 1957; *O existencialismo é um humanismo*, 1946; e *Crítica da Razão Dialética*, 1960. Também foram utilizados outros tipos de fontes como a audiovisual, documental, em uma busca por meio de livros, vídeos, *lives*, depoimentos e trabalhos acadêmicos, tudo que pudesse fornecer informações e conhecimentos sobre os aspectos históricos, filosóficos e técnicos da arte afro-brasileira e que fossem relevantes para a construção da biografia tematizada do Mestre Nô.

A realização de outras entrevistas com mestres que tiveram a sua formação mediada pelo Mestre Nô, todas devidamente transcritas e que construíram a narrativa de sua biografia, que serão exploradas no terceiro capítulo deste trabalho, forneceram elementos que permitem cruzar e aprofundar as camadas biográficas. Nesse sentido, houve a escolha e a realização de entrevistas com mestres que conviveram com Norival Moreira de Oliveira, como mestre Dinelson, da primeira turma de mestres formado pelo Nô, na década de setenta; mestre Marco Baiano, da turma dos anos 80, de uma nova fase do seu projeto capoeirístico; mestre Dindo, responsável pela capoeira Palmares na região Sul; mestre Calunga, que possibilitou a conexão da capoeiragem pioneira da ilha de Florianópolis, oriunda do final dos anos 70, com a capoeira Palmares do Mestre Nô, a partir dos anos 80; mestre Pop, discípulo de Fernadinho, irmão de Nilton que foi o mestre do Norival, no bairro da Massaranduba, em Salvador, nas décadas de 50 e 60; mestre Ombrinho, primeiro estadunidense a ser graduado mestre de Capoeira Angola, formado pelo Mestre Nô; contramestre Alemão, discípulo de Norival, articulador e fomentador do crescimento do grupo Palmares e da ascensão do Mestre Nô, principalmente, por meio de seus alunos que vieram a se tornar seus discípulos. Entre

esses discípulos, é importante citar o professor Bagé, que é também o orientador desta tese de doutorado, que foi o principal articulador do primeiro reconhecimento de Notório Saber no campo da capoeira, na Universidade Federal de Santa Catarina, que agraciou Mestre Nô com o título de doutor, abrindo as portas da academia para o velho mestre tornar-se professor da Universidade Federal da Bahia; e, por último, mestre Nozinho, filho de Norival e mestre responsável pelo desenvolvimento do trabalho do grupo palmares de 2008 a 2020, na Rússia.

### **3.3.1 Um breve relato pessoal do pesquisador acerca da aplicação do método**

Este subtópico do texto, embora não seja comum na academia, foi escrito em primeira pessoa. Essa escolha partiu da necessidade de demonstrar a minha proximidade de entrevistador/pesquisador com o entrevistado, pois nos conhecemos de longa data, e de relatar, de forma mais pessoal, como se deram as entrevistas. Dessa maneira, o leitor ou a leitora pode entender as circunstâncias em que elas ocorreram. Para tanto, é importante fazer um pequeno relato de como foi entrevistar o meu “avô” na capoeira, Mestre Nô, um ancião, uma biblioteca em carne e osso da capoeira e cultura popular brasileira.

Tudo decorreu, simbolicamente, como se fosse no campo físico da roda de capoeira: o pé do berimbau, a ladainha, o corrido, a saída para o jogo com o velho mandingueiro. A linguagem mediada pela mandinga esteve pautada no respeito e no reconhecimento de ambas as partes, do perfil que caracteriza dois guerreiros dessa arte, porém de gerações diferentes. Eu, como pesquisador, ouvindo e permitindo que o mestre, na condição de mais antigo e, infinitamente mais experiente, conduzisse o ritmo do jogo, nesse diálogo entre capoeiristas, mas que neste momento assumia o lugar do pesquisador. Isso não foi tarefa fácil, especialmente se tratando da capoeira, seus fundamentos e a tradição. Porém, como pesquisador e capoeira, estava sempre atento e procurava me posicionar, tentando intervir nas brechas que apareciam nas suas longas falas, sem, no entanto, impedir o fluxo de ideias e o seu raciocínio. Um jogo que de início, se mostrou fechado, mas que aos poucos foi ganhando confiança e se soltando, o que possibilitou uma incrível narrativa com explanação de memórias, vivências e experiências.

A primeira entrevista na Bahia foi realizada durante o Seminário Internacional de Capoeira Angola, do Grupo Palmares, em agosto de 2021. Houve certa tensão, primeiro por conta das incertezas quanto ao sucesso da entrevista, visto que utilizei de recursos pessoais e em um momento de muita dificuldade, mas também em função desta dupla relação: capoeira e

pesquisador (em formação). Não fui como capoeirista apenas, mas, principalmente, para produzir a pesquisa, realizar observações e entrevistas, especialmente com o mestre, com o qual teria acesso apenas nos dias do seu evento. Fiz a inscrição no evento ministrado pelo mestre, somadas às demais despesas, sem nenhum outro recurso que subsidiasse os gastos pessoais. Pesava, no momento, realizar o melhor trabalho empírico possível sob pena de ter dificuldades para realizar em outro momento. Durante o evento, destinado à formação dos capoeiras do grupo, especialmente dos mestres, assumi prioritariamente o papel de pesquisador para garantir que nada escapasse na produção de dados da pesquisa. Esse comportamento não foi bem acolhido por Mestre Nô, que esperava minha presença também como capoeira nas rodas e formações. Frequentemente, fazia uso do celular, anotações, registros, vídeos, áudios, fotografias. Em alguns momentos, buscava entrevistar fontes importantes como mestre Ombrinho, que tinha vindo dos EUA e eu não teria outra oportunidade de entrevistá-lo se não fosse no seminário.

A entrevista principal ficou para domingo, com o Mestre Nô, conforme combinado. Em sua casa, o mestre me recebeu apesar de todo o desgaste do evento que o deixou muito cansado. Além disso, ele estava acometido de uma gripe. Ele falava baixinho, isso dificultava o entendimento e a posterior transcrição. Também pelo desgaste, foi difícil abordar temas mais sensíveis relacionados ao contexto familiar, sua infância, sua proto-história, que permitisse esboçar o tecido sociológico e os quadros sociais da infância, adolescência e vida adulta jovem, informações que são importantes para o método de referência. Assim a entrevista se estendeu, ficou longa, cerca de três horas, porém isso possibilitou, à medida em que o tempo passava, um jogo solto em que ele se sentiu mais à vontade e a narrativa passou a fluir.

Ao fim da conversa, longa e generosa, sabia que faltavam informações, havia lacunas importantes para realizar a compreensão sobre a formação do seu projeto e desejo de ser mestre de capoeira. Então, resolvi convidar seu filho, o mestre Nozinho, para uma entrevista, a fim de colher mais informações a respeito do seu sociológico de origem. Isso ocorreu de forma a complementar algumas lacunas da narrativa do mestre. Depois, no retorno, em Florianópolis, voltei a conversar com Mestre Nô acerca do seu sociológico de origem e a constituição do seu grupo familiar, via áudio de *Whatsapp*, porque ainda me faltavam elementos, porém o retorno foi difícil e mais uma vez contei com o mestre Nozinho para a conclusão do trabalho de produção dos dados. Mestre Nozinho não apenas concedeu entrevista como mediou a situação com o seu pai, Mestre Nô, que me concedeu uma nova

entrevista. Nossa terceira entrevista foi em Florianópolis, na residência de um capoeirista onde o mestre estava hospedado, em 2023. Ele estava muito receptivo, o que reforçou o entendimento que na Bahia, as condições para primeira entrevista, depois de um evento pesado, com a idade e condição física, ofereceram dificuldades que dificultaram o trabalho e a narrativa.

Destaco, neste registro, a minha imersão na pesquisa, nesta singularidade, fomentada pela atmosfera discípulo e mestre, que delineou vários momentos da entrevista e denotam uma importante função que precisa ser considerada. Houve situações em que Mestre Nô se posicionou de forma espontânea, expressando emoções e sentimentos mais íntimos, certamente, resultante da nossa relação direta de quase quarenta anos. Isso remete à hipótese de que, talvez, Mestre Nô pudesse elaborar de uma outra forma sua narrativa frente a outro pesquisador, com outra intensidade e outro grau de detalhamento. Criar situações que o sujeito da história tenha a oportunidade de falar do seu lugar de fala, que o sujeito tenha voz e fale por si mesmo possibilita que a história seja escovada a contrapelo, inventariar sua intimidade e fazer emergir aspectos dela que nos leva a compreender o homem e a mulher em situação e sua época. A partir da nossa proximidade, criei situações em que Mestre Nô, sujeito da história, teve oportunidade de falar do seu lugar de fala, de falar por si mesmo. Isso possibilitou que a sua história e a sua intimidade fossem inventariadas para emergir aspectos que nos levam a compreender o mestre em situação, bem como a sua época.

Dessa forma, foram escolhidos recursos metodológicos que ampliaram a compilação de informações que viabilizaram um estudo biográfico mais consistente, com levantamento de fontes que forneceram dados pertinentes para a construção desta significativa biografia. Nesse sentido, foram feitas algumas excursões a Salvador (BA), com o objetivo de realizar entrevistas, observação participativa e registros empíricos. A última viagem feita do Sul para o Nordeste brasileiro foi realizada em janeiro de 2024, quando o pesquisador ficou por quase um mês vivendo no quilombo de São Braz, no Recôncavo Baiano, imerso em pesquisa antropológica, visando compreender os mitos etiológicos da cultura filha da diáspora africana, tais como Samba Chula, Candomblé, Maculelê e capoeira tradicional. Nessa expedição, foram realizadas entrevistas com mestres e mestras, homens e mulheres descendentes de povo escravizado, que mantêm a cultura de seus antepassados viva, apesar de todas as dificuldades inerentes ao racismo e à carência de políticas públicas adequadas à manutenção dos povos quilombolas. Esses estudos não compõem a tese, mas foram

importantes para que o pesquisador entrasse em contato com os sujeitos e toda uma atmosfera que são fundamentais para compreensão da biografia do Mestre Nô.<sup>27</sup>

A partir de Benjamin (2012), Halbwachs (2006) e Bosi (2003), é possível inferir que a memória individual esbarra em certos mecanismos próprios das dinâmicas de cada sujeito, tal como grupo de convívio, quadro social, assim como pelo atravessamento das experiências. Nesse sentido, a memória está relacionada com o passado, o vivido, e a forma como o vivido foi elaborado no presente, perspectivando o futuro, pois a memória apresenta um viés político, parafraseando Walter Benjamin (1892-1940). Durante a diligência descritiva, a fala é sempre um ato de liberdade que guarda consigo uma responsabilidade que cada sujeito administra à sua maneira com maior ou menor grau de espontaneidade. A narrativa é sempre outra que a realidade vivida e configura-se como reinvenção de si, daí também o seu caráter transformador. Portanto, o cruzamento das narrativas, realizadas ou não em grupo, apresentam-se como uma estratégia frequente na historiografia para se aproximar do vivido ou factual. Esta tese optou por trabalhar com a fonte oral, transcrição de fala, que confere importância a cada narrativa de cada sujeito entrevistado, para compor a biografia de Mestre Nô, sem sobrepor uma à outra.

---

<sup>27</sup> Nessa viagem, foram feitas entrevistas e coleta de dados preciosos sobre a capoeira baiana no território onde teve origem, o recôncavo baiano. Esse material coletado vai ficar arquivado para futuros estudos.

#### **4 PROJETO E DESEJO DE SER MESTRE DE CAPOEIRA ANGOLA: “CAPOEIRA NA RODA, CAPOEIRA NA VIDA”**

A partir de Benjamin (2012), Halbwachs (2006) e Bosi (2003), é possível inferir que a memória individual esbarra em certos mecanismos próprios das dinâmicas de cada sujeito, tal como grupo de convívio, quadro social, assim como pelo atravessamento das experiências. Nesse sentido, a memória está relacionada com o passado, o vivido, e a forma como o vivido foi elaborado no presente, perspectivando o futuro, pois a memória apresenta um viés político, parafraseando Walter Benjamin (1892-1940). Durante a diligência descritiva, a fala é sempre um ato de liberdade que guarda consigo uma responsabilidade que cada sujeito administra à sua maneira com maior ou menor grau de espontaneidade. A narrativa é sempre outra que a realidade vivida e configura-se como reinvenção de si, daí também o seu caráter transformador. Portanto, o cruzamento das narrativas, realizadas ou não em grupo, apresentam-se como uma estratégia frequente na historiografia para se aproximar do vivido ou factual.

Esta tese optou por trabalhar com a fonte oral, transcrição de fala, que confere importância a cada narrativa de cada sujeito entrevistado, para compor a biografia de Mestre Nô, sem sobrepor uma à outra. Os estudos anteriores realizados no campo da pesquisa sobre a capoeira e a própria biografia capoeirística do pesquisador desta pesquisa, como mestre integrante do grupo Palmares, inclusive, serviram de fator articulador de memórias e possibilitou uma fonte oral ou narrativa mais consistente do Mestre Nô. Na perspectiva teórica dos estudos biográficos, a memória oral é considerada, de maneira particular, como palavra dada e escuta atenta (Abrahão, 2003). Isso permite entender cada episódio como objeto da reflexão e descrição dos entrevistados. Neste estudo, a empatia entre entrevistado e entrevistador ainda corroborou com a produção da fonte oral mais profícua e aprofundada, como já foi explicado.

Dito isso, as entrevistas, em que foram colhidos os relatos orais, a princípio, foram planejadas de forma semiestruturadas e, portanto, dialogadas como uma conversa, deixando os entrevistados à vontade para ir falando de acordo com o seu ritmo e permitindo que as memórias involuntárias, à luz da perspectiva benjaminiana, fossem dando robustez aos relatos. O pesquisador foi conduzindo as entrevistas fazendo uma introdução, demarcando os temas, realizando pausas e inquirindo os declarantes para que as reflexões fossem ganhando consistência e pudessem ser elaboradas a partir de episódios demarcados, primeiramente, no tempo presente para, depois, buscar suas relações com ocorrências e saber de ser que se

formam no passado e, finalmente, numa prospectiva futura. Isso foi necessário para melhor compreender esta biografia, as mediações, a relação do mestre Norival com a capoeira, com o sociológico de origem, a proto-história, a forma com que esse mestre vai, dentro de um campo de possível, tornando-se um capoeirista renomado, e como as conexões no espaço sociocultural, que abrange o universo da capoeira, foram sendo travadas por ele. Essa problemática passou a ser objeto de inquietação do pesquisador, aguçando o seu espírito investigativo na busca de elementos que pudessem elucidar e melhor compreender a formação como mestre e educador de capoeira de Norival Moreira de Oliveira.

#### 4.1 INVENTARIANDO O *VÉCU* A PARTIR DO TECIDO SOCIOLÓGICO DE ORIGEM

Mestre Nô nasceu em 22 de junho de 1945: “eu nasci na Ilha de Itaparica que é uma ilha que fazia parte de Salvador, mas que agora por emancipação física separou-se”. Descreve o seu lugar de origem como “Vila de Coroa que é distrito de Vera Cruz que é Itaparica”. Lá, viveu a sua primeira infância e, quando remonta a sua ascendência, explica que o seu pai era filho de uma mulher negra e de um homem português. O seu avô paterno teria vindo de Portugal e se chamava José Bolivar Lopes de Oliveira. A sua mãe era filha de uma mulher negra e de um homem descendente de indígena com negro, por isso se refere ao avô materno, Olegário, como um homem “cafuzo”, pescador da Ilha de Itaparica e Distrito de Vera Cruz, bairro de Coroa. Foi com o avô Olegário que vivenciou as suas primeiras experiências com a capoeira, aos 4 anos, de forma lúdica.

Ainda lembrando do seu avô Olegário, na vila com os pescadores, comenta que ele não era um mestre de capoeira, mas um incentivador do seu aprendizado com brincadeiras, quando ele ainda era muito pequeno. Essa prática, nas palavras de Mestre Nô, foi “preciosa e fundamental. Não existe construção sem fundamento, é a base, base fundamental” (Norival, 2022). Na ilha, havia capoeiristas e eles brincavam depois que terminavam a lavagem das embarcações: “Dia de domingo, tinha brincadeira de capoeira, tinham alguns que praticavam capoeira, que me incentivaram também, era algo assim, parecido”. Nos tempos de infância, em Itaparica, Norival brincava de capoeira com os amigos, os pescadores e os capoeiristas nos momentos de folga, fins de semana e feriados. E é na infância que a criança se depara com quadros sociais que se objetivam por meio de amigos, família, instituições religiosas e de ensino, reverberando em sua formação e constituição. Segundo Walter Benjamin (2015), é pelas brincadeiras, pelos brinquedos, mimetizando a vida adulta que a criança vive sua classe e incorpora os esquemas mentais e as disposições do tecido social de origem.

Aos sete anos, precisou deixar a ilha e se mudar com a família para Salvador: “Aos sete anos mudei para Salvador para morar e estudar. Na ilha não tinha escola, então fui para Salvador, para poder estudar”. Lá, deu continuidade ao aprendizado da capoeira.

Até quando eu me mudei para Salvador, e fui morar com a família na Cidade Baixa, Bairro Massaranduba, no início dos anos cinquenta. Foi em Salvador que eu realmente fui “morar junto” do mestre Nilton, ele não era conhecido, ninguém conhecia ele, era apenas um capoeirista. O mestre Nilton, que era discípulo do mestre Pirrô, e mestre Pirrô que era discípulo do mestre Zeca, lá do Bairro do Uruguai, de Salvador. Então esses foram os meus mestres e que trataram de me passar as informações para o meu aprendizado, mestre Zeca me ensinou os toques do berimbau, também teve o Tutu que me passou os toques do pandeiro, o Cutica que não era mestre de capoeira, não, mas era irmão de Nilton, e treinava no mesmo lugar que treinávamos capoeira e participou da minha preparação de sobrevivência de rua, de brigador de rua. (Norival, 2022).

Nessa época, de acordo com o Mestre Nô, a didática utilizada na capoeira não era como na contemporaneidade, pois havia mais axé, mais força ancestral. O mestre rememora as aulas dessa luta em sua época de criança e as descreve a partir de suas experiências e memórias. Para ele, o ensino da capoeira daquele período não estava sistematizado e as turmas não eram cheias. A classe dominante não tinha se apropriado dessa luta de forma avassaladora tal como ocorreu a partir do último quartel do século passado, e os treinos eram feitos em sua maioria de oitivas. Os mestres usavam um tipo de pedagogia mais africanizada, conheciam seus estudantes pelos nomes e pegavam na mão dos iniciantes para ensiná-los a gingar e a executar os movimentos, tudo muito na informalidade e de forma espontânea, não havia uma perspectiva cartesiana com conteúdo progressivo e específico.

O ensino da capoeira era normal. Na maior parte era vivenciada. Na maior parte era na vivência e de treinamentos de rodas e de andanças de ir para o outro bairro, e de conversas, era nesse dia a dia, né? [...] Treinamento normal mesmo, de uma roda que, na época, se formava a roda, e o mestre puxava para a roda para ensinar um a um. Então os treinamentos eram feitos assim, por conta de não ter muitos alunos, apenas quatro ou cinco apenas. (Norival, 2021).

Afirma ainda que a mudança de Distrito de Vera Cruz, Bairro de Coroa, para Cidade Baixa, Bairro Massaranduba, em Salvador, foi normal, passando por um processo lento, e não foi impactante ou traumático.

Então não foi um período em que eu não tive a oportunidade de, no final de semana, viajar lá para ilha e voltar. Então eu viajava e voltava lá para ilha e a família também, porque meus avós moravam lá. Então não nos afastamos assim, da ilha definitivamente, foi assim ininterruptamente. Então, nos finais de semanas, a gente estava na ilha, eu nas férias passava todas as minhas férias lá, minhas férias de meio de ano e de fim de ano. Eu e a minha família, meus pais, minha mãe, meus irmãos,

todos os meus amigos estavam lá. Então estávamos constantemente ativando e participando dos processos de família lá na ilha e em Salvador também, foi normal, não teve impacto. (Norival, 2022).

Em todo o seu tempo livre, durante as férias, feriados e os fins de semana, ele ficava na Ilha de Itaparica. Suas memórias afetivas lhe remetem ao tempo de criança na vila com os pescadores, com os amigos, as brincadeiras, o namoro com a prima Sônia que viria a se tornar sua esposa por 42 anos. Sobre essa época, inicia com a descrição dos amigos do passado, falando que muitos já morreram, alguns durante a pandemia de Covid-19. É importante salientar que, nesse período da entrevista, o mundo estava saindo dessa catástrofe.

Olha, de vez em quando aparece algum sujeito, quando vejo aparece algum [risos], e “Pô mestre, e aí está lembrado?”. Sim, mas são raros os amigos do passado até por conta da minha idade. Eu tenho 77 anos, 77 anos de vida, beirando os 80. Geralmente esta idade, esta corrida aí principalmente dos 70 para os 80, é muito perigosa. Inclusive aí, depois dessa pandemia de dois anos e ainda continua, ainda. Então muitos foram embora, galera de infância, amigos de infância, muitos foram embora, muitos, um monte, muitos mesmo. Toda a vez que eu falo com um aluno que não é tão idoso, mas, pelo menos conheceu eles, e que eu pergunto sobre alguns amigos, eles dizem “Ah, faleceu”, “já faleceram”, “Ah foi embora”. Aí é um tanto difícil, né? Inclusive tem até uma piada, que diz que seu Zé ficou muito triste, ficou muito zangado porque os colegas, os amigos de infância dele não foram no aniversário de 105 anos [risos]. Tu já pensou? [risos] Ele completou 105 anos, e os amigos de infância não foram no evento dele. Ah, estava todo mundo morto [gargalhada]. Memória boa da minha infância eu tenho, tenho muitas memórias, muitas, muitas memórias boas. Por exemplo, como eu sou nativo da Ilha de Itaparica, que era o Distrito pertencente a Salvador, agora por emancipação política é independente, a Ilha de Itaparica. Então lá tive boas memórias, foi onde conheci minha falecida esposa, Sônia. Nós crescemos juntos, tínhamos a mesma idade, melhor ela era um ano mais velha que eu, mas nós crescemos juntos. Então nós tivemos um bom convívio, lá na Ilha de Itaparica, desde a idade de 2,3, 4, 5,6,7,20 anos, até 25, que foi quando nós nos casamos. Então eu tenho boas memórias ainda, os locais onde nós conversamos muito na beira da praia, eu tenho fotos lá na minha casa, eu tenho uma foto, tem outras fotos da época. Então são memórias boas que eu conservo ainda na minha mente, nos meus pensamentos. Independente de foto, de tudo, mas foto na mente, lembrança da gente [...]. Enfim, são memórias boas que eu tenho gravadas na minha mente. E na arte (capoeira) também, bons momentos também em grandes rodas, bons colegas e grandes amigos, mestres de capoeira (Norival, 2022).

Entre a Ilha de Itaparica e o Bairro Massaranduba, Norival ainda relembra como ocorriam as brincadeiras e o clima de periferia com frequentes brigas:

Eu gostava mais de ficar na ilha de Itaparica, eu era mais da ilha, eu, particularmente, gostava mais da ilha. Eu ficava 70% na ilha e 30% em Salvador, porque eu sempre tive mais um espírito libertário, fui dotado mais para o lado libertário, eu nunca gostei de prisão ou ficar levado a regimes [...]. Minha vida é assim: liberdade e responsabilidade [...] como todo jovem periférico que vive [...], que tem seus colegas de infância, é normal as brincadeiras, as brigas. Brigavam um com o outro, sacaneava o outro, sacanear o outro. Tinha que desconfiar, brigar com um, briga com dois, briga com três, até três estava bom. Às vezes, dizia um é pouco, dois é bom e três está legal e sair brigando. E isso complicava um pouco, as brigas, as amizades (Norival, 2022).

Esse era o clima do bairro da sua primeira infância. O mestre menciona que era bom de briga, pois ela era parte da cultura local e um hábito que foi sendo incorporado por ele. “O dia que eu não brigava era feriado”, comenta sobre essa fase de sua vida, em que também, na capoeira, formava-se capoeiristas “valentões”, que digladiavam entre si e contra a polícia.

Em Salvador, a família passa a viver em uma região pobre que se formou a partir de um aterro de um lixão e se caracterizava pelas moradias humildes, com casas de palafitas. Viveu em uma condição de pobreza, em um bairro demarcado por precariedade. Mestre Nô descreve o lugar como “normal, um bairro da periferia, um bairro periférico de Salvador”.

Na época Salvador ainda estava, era uma cidade, que ainda estava em processo de formação como toda cidade brasileira. Salvador foi a primeira capital do Brasil e na década de 60, estava bem remota mesmo quanto ao processo de formação, emancipação política e etc e tal. Estávamos sendo urbanizados ainda, os bairros periféricos estavam sendo urbanizados, eram carentes de saneamento básico, de estrutura das ruas, asfaltos, faltava tudo isso. Mas não impactou na minha vida nem na vida da minha família. Porque lá na ilha era natural, não tinha também asfalto, não tinha luz, não tinha água, não tinha nada, era uma vida natural. Lá na ilha tinham que encomendar para levarem água potável, através de vasilhames transportados em cima de animais, barris. Precisava pegar nos rios, que as águas naturais nas corredeiras, era águas mineral pura, muito melhor que a água da cidade porque era a água que vinha de dentro das pedras. E a falta de equipamentos naturais, naturais não, normais que uma família precisava, então lá era natural, na ilha era natural. (Norival, 2022).

É nesse contexto, na cidade baixa, que o menino Norival passa a dividir o seu tempo entre a escola e os treinos de capoeira, pois seu pai, Bolivar Lopes de Oliveira, sempre destacou para os filhos a importância dos estudos. Mestre Nô não sabe ao certo qual era o nível de escolaridade do progenitor, mas diz que, para os padrões da época, devia ser alto pelo cargo público que ocupava e pela carreira militar. O seu pai era funcionário público federal e trabalhava no Departamento Nacional de Portos e Vias Navegáveis – DNTVN. Ele tinha patente militar de terceiro sargento do exército e foi combatente da Segunda Guerra Mundial, em 1945. Sobre isso, Norival afirma que o pai não trouxe nenhum trauma do período que esteve combatendo no conflito global na década de quarenta. Também foi subdelegado nos primeiros anos da década de sessenta do século passado e faleceu com 75 anos de idade.

Meu pai era terceiro sargento do exército e isso em 1945, antes de eu nascer. Quando acabou a guerra, ele estava na Itália e estava lutando, ocupando [...], fazendo parte dessa guerra na Itália. Ele voltou em 1945, quando eu nasci, quando acabou a guerra, inclusive, por sinal, foi quando acabou a guerra que eu nasci. Mas ele deu baixa no exército e foi, retornou, que ele já trabalhava no departamento de portos e vias navegáveis, que ele entrou com 18 anos, segundo ele, entrou com 18 anos e somente

depois ele se alistou no exército. Foi à guerra e, em 1945, ele deu baixa. Ele voltou, voltou para o departamento, para cargo de serviço público federal e ocupou o cargo de chefia de departamento. E quanto ao cargo de delegado, ele foi convidado para assumir uma subdelegacia (Norival, 2022).

Mestre Nô lembra também que, enquanto o pai trabalhava fora, na delegacia, a sua mãe trabalhava em casa e cuidava dos filhos que iam aumentando, pois o casal teve nove filhos. A sua mãe, Dejanira Moreira de Oliveira, de acordo com o mestre, “era prenda do lar”. A mulher, naquela época, segundo os valores citados por ele, não podia trabalhar fora de casa.

Então, a minha mãe, o nome dela era Dejanira Moreira de Oliveira. Ela era prenda do lar, ou seja, dona de casa, era quem me cuidava. Dentro de casa, cuidava dos filhos, éramos em oito. Éramos em oito irmãos, quatro homens e quatro mulheres, e não era fácil, não dava para ela trabalhar, porque na época a mulher quase não trabalhava, por conta dos filhos. É uma cultura nossa lá de Salvador, princípios morais de família tradicional, era mulher não trabalhar e apenas tomar conta dos filhos. [...] Dos meus irmãos? Bom, por ordem, o mais velho chama Nilton Moreira de Oliveira, o segundo eu não conheci, o terceiro sou eu, Norival Moreira de Oliveira, a quarta é uma irmã Neide Moreira de Oliveira, a seguinte vem a Neli Moreira de Oliveira, a outra vem em seguida é a Nilda Moreira de Oliveira, o outro é Nélcio Moreira de Oliveira, depois vem Normélia Moreira de Oliveira, por fim, Nivaldo Moreira de Oliveira. O nome da minha mãe era Dejanira Moreira de Oliveira (Norival, 2022).

Seu grupo de origem era formado por oito irmãos, contando com o segundo que faleceu, sendo Norival o terceiro em ordem crescente. Ao lembrar dos irmãos, traz mais detalhes: “os últimos irmãos, teve a penúltima que esqueci, faltou uma das irmãs que eu esqueci, foi a Normélia Moreira de Oliveira. Essa foi a penúltima [...], tinha uma antes dela que faleceu, também faleceu”. Norival conta que ele e os irmãos foram estimulados pelo pai a estudar. O seu pai cobrava que os filhos estudassem e sempre falava: “estudando está difícil e, se não estudar, iria ficar muito pior”. Ele concordava com o pai e com as cobranças frequentes para que se dedicassem à vida escolar, porém admite que parou de estudar no primeiro ano do ginásio: “Fiz o primário completo, fiz a admissão ao ginásio, porque o ginásio era tipo um Enem, era igualzinho, era igual ao Enem”. Ele, assim, explica o motivo de sua evasão escolar.

Eu sei dizer que eu fiz dois anos de ginásio, o meu primeiro ano de ginásio, o primeiro eu perdi [...]. Perdi apenas por, talvez, eu não tivesse um comportamento bom. Eu queria mais era praticar minha arte [capoeira], sair mais para o lado da arte mesmo, não estava me importando muito com os estudos. Na verdade, eu não estava conseguindo, porque estava muito difícil para mim. Eu estava valorizando a escola, mas não estava conseguindo me encontrar. Talvez por conta da forma como era colocado os ensinamentos, era um tanto quanto difícil para os estudantes captarem. Por isso que eu acho que era muito mais forte, era muito mais difícil. Tinha muito mais valores do que hoje, justamente por conta disso. Antigamente era assim, se vira nos trinta, hoje tem mais detalhes, passa mais a mão na cabeça. O estudante consegue passar, principalmente na particular, o papai pagou e o filhinho passou. [...] Na

primeira série, eu fiz várias matérias, mas não tenho uma lembrança assim tão forte de como era. Mas me lembro que eram nove matérias, dado à situação, então não dava, era muito puxado. Eu era muito bom em português, eu era muito bom em português, já em matemática não era lá essa “Coca-Cola” toda, não. Matemática nunca fui muito bom, não. Em casa meu pai cobrava os estudos, sim. Porque era como eu falei, meu pai dizia “que se estudando está difícil, sem estudar vai ficar muito mais difícil”, se estava difícil para estudar se não estudar estaria muito pior. Então isso era um aceno para eu me esforçar, para nós nos esforçamos. (Norival, 2022).

Mestre Nô foi mais um dos muitos homens e mulheres negros e pobres de periferia que não conseguiu progredir na vida escolar. Para Pierre Bourdieu (1930-2002), em seus estudos sociológicos sobre o sistema de ensino na França, em *Os herdeiros* (2014), as contingências objetivas da existência colocadas a partir da herança cultural são difíceis de serem superadas pelos estudantes das classes populares e, muitas vezes, os esquemas mentais, as disposições, a *hêxis* corporal, reverbera em uma subjetividade que tornar a realidade concreta ainda mais difícil de se transcender. Bourdieu (1992) fala de violência simbólica, uma forma de dominação sutil e invisível, que não se baseia na força física, mas na imposição de um sistema cultural e de significados por uma classe dominante. É uma violência exercida com a “cumplicidade” da vítima, pois a dominação é naturalizada e reconhecida como legítima pelo dominado. Isso ocorre sobretudo na escola, quando ao analisar o sistema escolar se dá conta de que ele reproduz as desigualdades sociais, impondo a cultura da classe dominante e desvalorizando o capital cultural das classes populares. A violência simbólica atua nesse processo, fazendo com que a dominação de classe seja internalizada e legitimada pelos alunos. Talvez seja este um dos motivos de Mestre Nô admitir que “era muito difícil” e “não estava conseguindo se encontrar na escola.” Os estudos de Bourdieu foram realizados na França, mas isso não desabona a reflexão, quando se trata de problematizar o sistema de ensino brasileiro imbricado às questões sociais, de classe e étnica, até porque o atraso educacional brasileiro, em relação ao francês, revela que ainda hoje enfrentamos problemas já superadas há décadas pelos franceses. A fala do Mestre Nô reforça a hipótese bourdieusiana de que o sistema de ensino privilegia os herdeiros a partir de um arbitrário cultural, de uma prerrogativa que sistematiza o saber de forma estranha para as crianças e jovens da periferia, das classes populares. A escola, seguindo esse viés arbitrário transubstanciado em mérito, passa a justificar os dispositivos de ensino reprodutores e, dessa forma, perpetua a desigualdade promotora de injustiça social (Bourdieu, 1992).

Embora o pai exigisse que estudassem, e ainda, que Norival reconhecesse a importância da escola, isso não foi suficiente para sua escolha de abandoná-la. O seu irmão mais velho seguiu os estudos e fez carreira na Marinha. Avaliando toda a sua trajetória, hoje,

Mestre Nô considera que, dos filhos do Bolivar Lopes ele foi o que chegou mais longe em termos de ascensão profissional, porque visitou, morou e conheceu outros estados brasileiros e países estrangeiros, chegou à condição de doutor e a um grande reconhecimento no campo da capoeira no Brasil e no mundo.

O meu irmão mais velho, ele ingressou na Marinha como aprendiz marinho, aos 16, e se aposentou, se aposentou como terceiro sargento e hoje ele é primeiro tenente da Marinha. Mas eu acho que o maior destaque entre todos foi eu, por incrível que pareça. Por incrível que pareça, pelo pouco que estudei, digo pouco para época que tinha de fazer científico, fazia uns quatro anos de ginásio, depois três anos de científico. E eu atingi apenas o primeiro, mas eu tive muito mais sucesso, quer dizer, eu acho. Tive mais sucesso, porque hoje, graças a Deus, eu conheço 36 países no mundo. Eu morei 18 anos nos Estados Unidos, morei uns meses na Rússia [...] (Norival, 2021).

Ainda sobre a educação familiar, Norival lembra do pai, militar na época, que educava de forma muito rigorosa. Apesar disso, ele explica que a disciplina militar não era levada para casa: “Ele era um homem que era muito resguardado, mas para esses lados não, não passava disciplina militar para nós, não, nada disso. Ele teve a vida dele de militar, mas não trazia isso para casa, não”. (Norival, 2022). O pai era uma referência positiva, um sujeito com vários perfis: trabalhador, militar, servidor público, homem engajado com os estudos, chefe de família, pai amoroso com os filhos e preocupado com a formação e sustento da família. Algumas vezes, o pai o levava, quando estava dando expediente, à delegacia, onde era subdelegado. Isso revela uma mediação paterna forte, com valores relacionados ao trabalho, à disciplina, à importância dos estudos e à afetuosidade.

A relação em minha casa com o meu pai era tranquilíssima, tranquilíssima. Meu pai nos colocou para estudar num colégio particular, pelo menos eu tive esse privilégio de estudar e poder estudar num colégio particular inicialmente. Com um esforço do meu pai, muito grande para isso. Meu pai não tinha um salário muito bom, por conta do sistema mesmo na época. Mas ele também com dez bocas em casa, 8 filhos, mais a mulher, é pesado. [...] tão logo meu pai deu baixa no exército [...], voltou para o departamento, para cargo de serviço público federal e ocupou o cargo de chefia de departamento. E quanto ao cargo de delegado, ele foi convidado para assumir uma subdelegacia. Subdelegacia porque na época só tinha uma delegacia principal, que era a primeira delegacia, que era centralizada, única, para atender a demanda que era muito grande, então foi criada as subdelegacias nos bairros, principalmente, nos bairros periféricos. Onde tinham maior quantidade de problemas, nos bairros periféricos e ele foi convidado para assumir como subdelegado, uma destas subdelegacia. Ficou por um determinado período, em um tempo de, talvez, três anos ou quatro anos, eu não lembro bem, porque não tenho na memória, pois eu era muito jovem, estava com apenas 5 anos de idade. Então eu tenho algumas lembranças, de quando ele assumiu essa delegacia. Nós íamos pra lá com ele, eu e o meu irmão mais velho, que na época eu só tinha dois ou três irmãos, se não me engano. Então a ocupação dele, no Estado, como delegado, justamente, foi dessa forma, como subdelegado, não como delegado titular. (Norival, 2022).

O excerto confirma a prerrogativa da mediação fundamental a partir da presença marcante do pai na sua vida, desde a tenra idade, que se materializou pelo desejo de seguir o serviço militar, ou seja, de seguir os seus passos, terceiro sargento e subdelegado de polícia. Porém, descobriu que não era para ele esse ofício, embora a carreira militar fosse uma forma de as classes populares buscarem ascensão social e estabilidade financeira no período da ditadura. Isso revela a importante mediação de seu pai e do quanto Norival norteou suas escolhas em função das expectativas projetadas pelo seu progenitor.

Sendo assim, embora o pai de Mestre Nô incentivasse os filhos para uma boa direção por meio da educação formal, cada um tomou a sua própria direção por conta da liberdade inerente a cada sujeito: “Aí ele tentou [...], mas eu tomei outra direção, que foi a direção que ele achava que era marginalizada, porque, na época, realmente, era marginalizada, a arte capoeira era marginalizada” (Norival, 2022). Acrescenta, de forma crítica, a imagem que a capoeira tinha para o seu pai e a sociedade daquela época:

Meu pai só não prendeu meu avô [Olegário] porque ele era pai da mulher dele [risos]. Se ele prende o velho, ele perdia a mulher, lógico, né? [risos]. Aí ele tinha que parar, né? E eu, como já vim de sangue já com essa arte, não ia também mandar prender o filho, ia prender o filho? Então ele tinha que segurar a onda. Tinha que mudar a postura dele, os ideais dele, as coisas que tinha ali, que o capoeirista é malandro e polícia é polícia, polícia é polícia e malandro é malandro. Então teve que separar isso. O filho estava envolvido com capoeira também, mas os homens que me ensinaram eram tidos como malandros, porque eram trabalhadores [...]. Os homens que me ensinaram eram tidos como malandros, porque eram trabalhadores comuns, porque somente funcionários federais e estaduais que eram tidos como pessoas de bem, justamente pela sociedade. Marginais para sociedade era mecânico, sapateiros, esses eram marginais da sociedade, não eram enxergados pela sociedade, como até hoje existe, né?

O período que atravessou as décadas de cinquenta, sessenta e os decênios seguintes do século passado, ainda era marcado por um viés de perspectiva marginal sobre a luta afro-brasileira. Nesse campo demarcado por jogos de poder e luta pela sobrevivência, o jovem foi apresentado ao Mestre Pirrô, descrito pelo nosso personagem como um “homem sensato, branco, grande, forte, cabelo amarelo”, e ao Mestre Zeca, um sujeito que sobrevivia do jogo do bicho, da contravenção, algo que o deixava na “mira” do subdelegado, pai de Norival. Isso gerou um pouco de dificuldade no início da relação, devido à desconfiança do mestre “bicheiro”, porém a relação de amizade com o jovem capoeirista se estabilizou e o processo de aprendizagem prosseguiu.

[...] fui treinar com o Mestre Nilton, que era discípulo do Mestre Pirrô, discípulo do Mestre Zeca, primo de Gato Preto e Cobrinha Verde. Olha, quando eu falo discípulo não falo somente aluno, que toma uma aula uma vez na vida e vai embora. Discípulo é aquele que aprende e que segue os ensinamentos do mestre na risca, esse é o discípulo. Então o mestre Nilton era discípulo do mestre Pirrô e o mestre Pirrô era discípulo do Mestre Zeca, eu aprendi com esses homens. O Mestre Zeca que me ensinou a tocar berimbau e o Mestre Nilton que era meu responsável, me ensinou a me movimentar e a como enxergar a vida, e o Mestre Pirrô a mesma coisa [...]. As movimentações e me orientar no sentido da vida, em cima daquilo que eu estava aprendendo que era a capoeira. (Norival, 2022).

Os mestres Pirrô e Zeca moravam no bairro do Uruguai, a cerca de dois quilômetros de distância da sua casa naquela época, o que era considerado longe para os meninos, ainda na fase da adolescência, poderem transitar com segurança. Em casa, o menino Nô ouvia os conselhos do pai policial, que era subdelegado, e sempre falava e chamava atenção para os perigos da rua, da capoeiragem e da marginalidade. Ele procurava despertar no filho um caráter pautado nos estudos e distante dos perigos do mundo, bem como desmotivá-lo a praticar capoeira.

Apesar da estigmatização dos capoeiristas, em sua opinião, este era seu destino: uma existência dedicada à capoeira. Era no seu sangue que carregava a marca para ser um capoeirista e diz ainda, com orgulho, que, se o pai estivesse vivo, estaria batendo palmas pelo seu êxito profissional.

Estava na linha da minha vida e era o que eu tinha, o que eu deveria seguir. Talvez, quiçá, traçado pelo Homem lá de cima, por Deus, né? Eu tive que seguir. Mas, se ele tivesse vivo, ele estaria batendo palmas pelo tipo de vida que eu levo. Se eu não estudei, se eu não conclui da forma como ele queria, como o sistema da época queria, exigia e cobrava, se eu não atingi [...]. A vida me colocou melhor ainda do que se fosse, porque a vida e as coisas alternativas, muitas vezes, têm muito mais valor do que, como eu posso dizer, as objetivas que dizem ser objetivas. Do que dizem ser objetivas, que na realidade não passam de alternativas também [gargalhada]. Neste jogo, a alternativa saiu ganhando da objetiva. (Norival, 2022).

Diante o exposto, por meio do sociológico familiar, da proto-história, vai se inventariando o vivido, buscando no passado próximo e remoto elementos para construção e compreensão da formação do projeto e desejo de ser capoeira e mestre dessa arte. Foi observada a forja a partir da capoeiragem, do rompimento com a expectativa gerado pelo sociológico de origem, do “projeto” apresentado pelo pai, que via, do alto de sua *héxis* militar, a luta de matriz africanizada como algo marginal. É nesse contexto sócio-histórico que a capoeira faz o seu discípulo, na periferia de Salvador, no bairro da Massaranduba.

Os vários elementos até aqui elencados foram essenciais para compreender o antropológico, onde o tecido sociológico se inscreve e passa a se configurar e materializar-se.

A teia de relações, em uma rede na qual se constata a presença do adulto como mediador e, mais tarde, como modelo, pode ser exemplo de atração ou de repulsão, para ser seguido ou recusado no processo da existência, a partir da infância, onde a criança dá os primeiros passos à luz do projeto colocado por homens e mulheres no interior do seu núcleo familiar. Isso que Sartre explica em *Questão de Método*, quando remete à infância de Flaubert:

[...] poderemos explicá-lo se compreendermos bem que tudo se passou na infância, isto é, numa condição radicalmente distinta da condição adulta; é a infância que modela preconceitos insuperáveis, é ela que faz sentir, na violência da domesticação e nos desnorteamentos do domesticado, o pertencimento ao meio como um *acontecimento singular*. Só a psicanálise permite, hoje, estudar a fundo o processo pelo qual uma criança, no escuro, tateante, vai tentar desempenhar, sem compreendê-lo, o personagem social que os adultos lhe impõe, só ela nos mostrará se a criança sufoca em seu papel, se procura fugir dele ou se o assimila inteiramente. Apenas ela permite encontrar o homem inteiro no adulto, isto é, não somente suas determinações presentes como também o peso de sua história. [...] O existencialismo acredita, ao contrário, poder integrar este método porque ele descobre o ponto de inserção do homem em sua classe, isto é, a família singular como mediação entre a classe universal e o indivíduo: a família, com efeito, é constituída no e pelo movimento geral da história e vivida, de outro lado, como um absoluto na profundidade e na opacidade da infância. (Pessanha, 1987, p. 138-140).

Sartre (1964), em sua autobiografia, registra e identifica a mediação do avô Charles, materializada por meio da intensa vida intelectual e social de uma família burguesa situada em um antropológico do início do século XX, em Paris, que respirava a cultura e a arte. Mediações estas que foram fundamentais para que o pequeno Poulou<sup>28</sup> fizesse suas escolhas no âmbito do ler e do escrever, que o tornaram um escritor e importante intelectual do seu tempo. Fazendo um paralelo com o exposto, é notável a importância da mediação paterna e a atmosfera da periferia de Salvador nas escolhas do jovem Norival. Não se pode negar a distância que separa a vida social, cultural e política entre Paris e Salvador, Brasil e França, bem como a época demarcada pelo início do século XX e o fim desse período dos anos noventa. Porém, embora respeitando toda a distância social e antropológica, em ambas as famílias, nota-se a presença masculina como protagonista, o sociológico de origem ecoando no que o adulto vivenciou no tempo de criança. A infância demarca fortemente a vida adulta, no caso de Sartre, por mediação de seu avô Charles, que lhe apresentou o projeto literário, a vida intensa intelectual, o desejo pela leitura e escrita, inclusive como profissão. Por outro lado, Norival teve no pai uma mediação moral e de atitude perante a vida, mas também se fez mediar pela semente plantada pelo seu avô Olegário, que lhe apresentou em

---

<sup>28</sup> Apelido carinhoso que Jean Paul Sartre recebeu de sua família na infância.

forma de brincadeiras a capoeira, lá na Ilha de Itaparica, com os pescadores, e isso foi decisivo para o projeto fundamental capoeirístico na sua proto-história.

A infância para Sartre (1964) é decisiva, remete à perspectiva de que preconceitos, ideias, crenças, valores são, para a maioria, insuperáveis, “já que foram experimentados inicialmente na infância”, uma espécie de miopia a partir da proto-história, “nossos delírios prolongados que dão conta – parcialmente – de nossas reações irracionais, de nossas resistências à razão”. Sartre ainda indaga: “mas o que era, justamente, essa infância insuperável senão uma maneira particular de viver os interesses gerais do meio? Nada mudou: ao contrário, a sanha, a paixão louca e criminosa, o próprio herdeiro, tudo encontra a sua verdadeira espessura, seu enraizamento” (Pessanha, 1987, p. 140). Para o filósofo francês, “a psicanálise, concebida como mediação, não faz intervir nenhum princípio novo de explicação, ela evita mesmo negar a relação direta e presente do indivíduo com o meio ou com a classe”, dessa forma, a psicanálise reintroduz a historicidade “e a negatividade na própria maneira pela qual a pessoa se realiza como membro de uma camada social determinada” (p.140).

Segundo Sartre (2002, p. 56-57), a infância é uma fase da vida que modela preconceitos difíceis de serem superados, momentos da existência humana que provoca no indivíduo sentimentos profundos gerados “nas violências do adestramento e no desvario do animal adestrado, a pertinência ao meio como um acontecimento singular”. É na infância que a criança vive o papel social arbitrariamente colocado pelos adultos, mastigando, engolindo ou cuspidando o projeto colocado. Por seu turno, mestre Nô teve no pai o modelo de superação, de integridade e dedicação, porém, mesmo diante dessa mediação potente que reverberou em parte na sua personalidade, ainda restou espaço para a malandragem, a mandinga e a malícia que ecoa em seu “saber de ser” mestre capoeira angoleiro, desde as brincadeiras de criança aos quatro anos de idade, em Itaparica, com o seu avô Olegário e os pescadores, até os saberes transmitidos pelos ensinamentos de seus mestres Nilton, Pirrô e Zeca do Uruguai. Esse modelo existencial, notabilizado pela valentia, habilidade e reconhecimento como um “bamba” da arte capoeira, a partir da periferia de Salvador, Cidade Baixa, Bairro da Massaranduba, associado aos valores pautados na honestidade e inteligência apresentados pelo pai, fundamentou o projeto de ser um determinado capoeira. Esse projeto se consolidou a partir dos seus dezesseis anos, com o *slogan* desenvolvido por Norival, “capoeira na roda, capoeira na vida”, que determina a dialética de sua forma de pensar a capoeira relacionada com o mundo concreto, seus campos de forças, situado pela mandinga, que pode ser compreendida como a malícia para ler a realidade e a forma de se posicionar mediante essa

realidade com malandragem, de forma estratégica, segura, competente e sábia, sendo a mandinga o seu maior trunfo filosófico capoeirano.

A seguir, no próximo tópico desta biografia, discorrer-se-á com mais fôlego sobre as experiências e vivências que passam a demarcar o projeto de ser de mestre Nô, ancorado em um *saber de ser* que após a infância e o contato com a capoeira vai se fazendo cada vez mais nítido: a experiência de ser um exímio capoeira, pronto, inclusive, para ensinar a arte aprendida com os mais velhos e experientes capoeiristas da época. Essa narrativa será mediada pela ampliação do seu sociológico, inscrito em uma época permeada por um clima antropológico, que intercambia o cruzamento marcado pela luta para sobreviver, a escassez e as dificuldades socioeconômicas, bem como a necessidade de superar e permanecer mediante a violência, a dureza, a problemática marcadamente presente no nordeste brasileiro entre as populações pardas e pretas, homens e mulheres negras, que lutam pela dignidade, justiça, equidade e igualdade.

#### 4.2 DA JUVENTUDE À MATURIDADE, DESENVOLVIMENTO E FORJA DO MESTRE NÔ

A narrativa do Mestre Norival mostra a sua percepção de mundo, a qual é demarcada pelas experiências concretas, pelos acontecimentos vividos, os quais revelam fatos singulares a partir de uma infância permeada pela pobreza e dura realidade do nordeste brasileiro. Mestre Nô, frente à realidade dura vivida na Bahia durante a sua infância, adolescência e início da vida adulta, foi atravessado por inúmeras situações que apontavam para um futuro sombrio e imerso na pobreza social. Nesse território, porém, as opções para Mestre Nô eram até que privilegiadas, pois sua família contava com a renda de seu pai proveniente de um trabalho com relativo status social, com remuneração que lhes permitia uma vida sem muitos privilégios, considerando o tamanho da família. Por outro lado, a presença constante da mãe e a moral que imperava no meio também servia de balizas sociais e éticas para lhe garantir certa segurança emocional e social. Fruto de um casamento estável, tendo tido a possibilidade de estudar em escola particular, sua escolha por uma arte considerada prática marginal pode ter gerado conflitos e certas dificuldades na sua relação com os demais membros da família, especialmente com seu pai.

Mediado por este campo de possíveis, “respira fundo” e escolhe ser capoeirista, passando a se realizar no mundo por meio da capoeira, se mantendo fiel ao projeto fundamental forjado a partir dos primeiros anos de vida, na ilha com os pescadores e com o

avô Olegário. Em seu desenvolvimento como capoeira adota uma perspectiva filosófica própria, a qual remete aos primeiros passos de vida e do aprendizado que teve a sua genes na ilha de Itaparica e a partir dos sete anos na Massaranduba como estudante e discípulo dos mestres Nilton, Pirrô e Zeca.

Então, Marcio, a capoeira tem fundamentos que são transmitidos oralmente e de forma abstrata, na convivência com o mestre, inclusive, até, fundamentalmente, são passados esses fundamentos na convivência. Nós falávamos de mestre para discípulo, de discípulo para discípulo e assim sucessivamente. É tudo na oralidade, a transmissão da tradição, dos fundamentos, e tem muita coisa envolvida com a capoeira, muitas lutas, não é brincadeira, são muitas lutas mesmo. Tem muitos elementos envolvidos na capoeira que são abstratos, que não aparecem para quem não tem um olhar para eles, um olhar que precisa ser desenvolvido no dia a dia, lá dentro do próprio contexto da capoeira, e esses elementos que são próprios da capoeira, eles ficam abstratamente. São elementos que são próprios do contexto da capoeira, que é impossível esclarecer, apenas falar, apenas dizer, porque tem que ser capoeira e sentir eles, e viver, e conviver com o mestre e com essa arte para entender todos esses elementos, porque não dá para perceber, porque está abstratamente envolvido com a própria arte, tem que ser capoeira para entender e saber o que está certo e o que está errado. [...] As minhas primeiras aulas com o meu mestre, o Nilton, como eu vinha falando, aconteciam em uma sede do Canto do Rio em Massaranduba, em um espaço ao lado da casa do Mestre Zeca, e os treinos não tinham dias e horários específicos, aconteciam de acordo com a disponibilidade do Mestre Nilton. E, assim, fui treinando e aprendendo até chegar ao nível de mestre. Esses sim, esses três, Nilton, Pirrô e Zeca tiveram uma presença forte no meu aprendizado com a capoeira; eles me passaram conteúdos fortes para que eu pudesse chegar à condição de mestre. (Norival, 2021).

Mestre Nô descreve em seus relatos que a maior parte da transmissão de saberes decorria da convivência com os mestres, de transitar por outras rodas em diferentes bairros de Salvador e em frequentes conversas entre o mestre e discípulos, não havendo um treino sistematizado.

Permaneci tendo aulas com os meus mestres por muito tempo, foi desde os meus 7 anos de idade até meu alistamento no exército. Isso dá, mais ou menos, ou seja, do começo, quando eu estava com uns sete anos, até quando eu ingressei no exército brasileiro, até os meus 18 anos. Foram mais de 9 anos de muito treinamento, não apenas de treinamento, mas a convivência também. Que a convivência é muito mais importante do que os treinamentos, o dia a dia, o convívio com o mestre [...], ter a oportunidade de aprender muito mais que dez ou vinte aulas. A convivência faz com que a gente crie uma identidade e a gente vai definir essa identidade enraizada neles. (Norival, 2021).

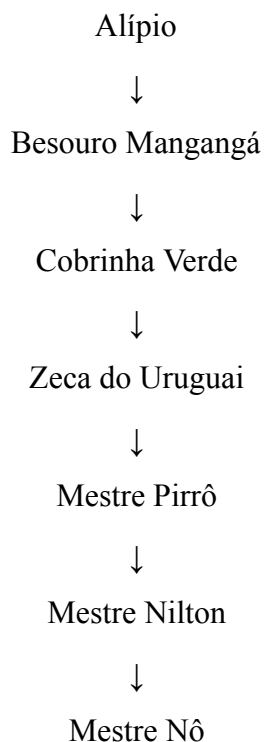
Norival viveu o fim de sua adolescência em um período antropológico conturbado, marcado por um regime político autoritário e repressor. Os anos sessenta foi marcado por uma turbulência no sistema político brasileiro, com momentos fortemente arbitrários, sinalizados já a partir de meados da década de 1950. É nesse cenário antropológico

que o adolescente Norival vive a sua juventude e vai fazendo suas escolhas e colorindo o projeto e desejo de ser capoeirista e mestre na capoeira, à luz de um espírito mais libertário alicerçado a partir da realidade pobre do nordeste brasileiro e do convívio com grandes mestres baianos. Sobre essa época, o mestre faz as suas críticas e demonstra o seu orgulho pela capoeira baiana:

[...] na época foi uma coisa que chamou muita a minha atenção, na década de 60, foi a exclusão, por conta de que a capoeira foi tomada pelas pessoas de poder aquisitivo bem maior, justamente por aqueles que discriminavam o negro, que era a classe dominante que o discriminava, discriminava não apenas o negro, mas também tudo o que era do negro, era discriminado pelas pessoas e de repente passaram a ser o dono da “cocada preta”. [...] Olha, Marcio, é o seguinte, esta arte capoeira, ela foi criada às escondidas, ela continua escondida, ela permanece invisível aos olhos de muitas pessoas, sabe? O jogo de poder da vida, conforme eu falei, usa-se muitos métodos para atingir o objetivo que é o poder. Apaga a luz do outro para tirar da reta e chegar a tal [...]. Então a Bahia é um estado do nordeste do Brasil e por ser do nordeste sempre sofreu todo tipo de discriminação, como foi anos atrás que queriam separar o sul do nordeste, por aí conseguimos ver a coisa de uma forma bem discriminatória. [...] Mas a Bahia continua com sua força capoeirística, embora muitos fecharam os olhos para a capoeira baiana, e ainda estão com olhos tampados e olhando apenas para o sudeste. Tamparam os olhos para não enxergarem o valor da capoeira do nosso estado, mas a Bahia continua muito forte em termos de capoeira, muito legal, muito boa, que eu sempre vou valorizar muito o meu povo baiano. (Norival, 2021).

É da fina capoeiragem periférica da velha Bahia que se materializa a sua bela linhagem ancestral. Inicia com o africano Alípio, um escravizado que havia sido levado acorrentado para o Engenho de Pantaleão, onde permaneceu nessa condição até a abolição da escravatura. Alípio foi mestre do lendário Besouro Mangangá, símbolo da capoeira baiana do início do século XX, e transmitiu para o discípulo todos os segredos dessa manifestação cultural afro-brasileira: a mandinga da luta, as rezas fortes para fechar o corpo. Cobrinha Verde, famoso capoeirista de Santo Amaro, município do Recôncavo Baiano, era primo e aluno de Besouro e foi forjado na mandinga e na força da capoeira de raiz africanizada. Conviveu com Noronha, Espinho Remoso, Canário Pardo, Siri do Mangue, Pastinha e participou da formação de mestres baluartes da Capoeira Angola como João Grande. Cobrinha Verde foi um grande mestre de capoeira da linhagem de Alípio, que formou capoeiristas notáveis, tal como Gato Preto, que participou da formação de Paulo dos Anjos, depois deste se desentender com seu Mestre Canjiquinha. Paulo dos Anjos havia defendido a honra de seu mestre das acusações públicas feitas por Caiçara, mas Canjiquinha acabou perdendo as tais injúrias, o que deixou o seu discípulo revoltado e gerou um afastamento temporário. Mestre Zeca do Bairro do Uruguai, professor de berimbau de Canjiquinha, e mestre de Pirrô, que era mestre de Nilton e foi mestre do Nô, foi aluno de Cobrinha Verde, o que confirma a sua

linhagem atrelada ao que havia de mais tradicional no seguimento da Capoeira Angola no Recôncavo Baiano. No formato de esquema, a linhagem de Mestre Nô se apresenta da seguinte maneira:



Essa cronologia e genealogia da capoeiragem remete a toda uma ancestralidade que se fez concreta e materializou-se na corporeidade e na forma de ser capoeira de Mestre Nô. Segundo Antonacci (2015), a tradição africana discorre a partir da cosmovisão da corporalidade e do culto à oralidade. Para essa autora, o corpo seria como um grande arquivo vivo onde tudo está conectado, os saberes, as vivências, as experiências. Nesse sentido, o pensamento arraigado na cosmovisão africana compreende os homens e as mulheres em uma perspectiva holística atravessado por uma ideia de totalidade, de visão integrativa que perpassa pelo entendimento de plenitude dos sujeitos, onde eles estariam interligados em um corpo consciência formando um todo com o meio ambiente. Dessa maneira, observa-se que Mestre Nô é oriundo de uma notória linhagem dessa manifestação cultural fundamentada na tradição afro-brasileira e africana e que ele esteve imerso desde os primeiros anos de vida em um universo de profundo saber ancestral no campo da capoeiragem.

A capoeira para mim é livre, a capoeira é liberdade, a capoeira não é rígida, não possui regulamento, ela é fundamento passado pela oralidade, [...] a capoeira tem fundamentos que são transmitido oralmente e de forma abstrata, na convivência com

o mestre, inclusive, até fundamentalmente são passados esses fundamentos na convivência, nós falávamos de mestre para discípulo, de discípulo para discípulo e, assim, sucessivamente. É tudo na oralidade a transmissão da tradição, dos fundamentos. [...] e a tradição para mim são princípios morais, físicos e individuais de um povo, é a manutenção de algo que venha a se propor a fazer durante várias épocas, de comemoração, isso para mim é uma tradição. [...] Então, eu acho isso, eu defendo a capoeira não como arte marcial, mas como arte cultural por conta de todos os elementos da capoeira, que envolvem essa arte que é próprio da cultura da capoeira e que não existem em outras artes. A capoeira tem a disciplina dela, porém é livre, mas ela não tem uma disciplina rígida, porque não temos regulamentos que regem a capoeira. Já tentamos colocar regulamentos, mas a capoeira não se enquadra nisso, em regulamentos, porque nós não temos regulamentos, e sim fundamentos. Nós temos fundamentos que são próprios dela mesma, a capoeira possui seus próprios elementos ancestrais, que entra e são passados pela oralidade. (Norival, 2022),

Antes de se tornar mestre e deixar o seu nome gravado na história da capoeira, Norival se alista no exército, em 1964. Ele era um jovem, saindo da fase da adolescência, entrando na vida adulta e fora do ambiente escolar, sem perspectiva profissional e com poucas possibilidades de ascender socialmente, tentando seguir os passos do seu pai, terceiro sargento do exército. Naquela época, servir nas forças armadas era umas das poucas alternativas de trabalho que estavam no horizonte dos jovens pobres do Brasil. O seu alistamento no serviço militar também era uma das exigências dos seus mestres, que lhe impunham essa condição como um dos pré-requisitos para ser graduado na capoeira e obter a autorização para dar aulas. Depois, em 1968, inscreve-se na Marinha como voluntário. Sobre esses fatos, Mestre Nô comenta:

Eu que fui militar, né? Fui militar também, servi no exército em 1964, primeiro de janeiro de 1964, onde enfrentei todo aquele golpe militar, enfrentei e passei. Em 1968, ingressei na Marinha como voluntário, a primeira turma de voluntário na Marinha, em 68. Passei um ano e não gostei e fui embora [bate uma palma, deslizando uma mão na outra]. Não deu, a vida de militar na marinha não deu para mim. (Norival, 2022).

Depois de servir o exército, Mestre Nô recebeu autorização para ensinar a capoeira e transmitir esse saber ancestral de matriz africana ainda na fase da adolescência, quando lhe foi outorgado o diploma em setembro de 1964, no qual seus mestres Nilton, Pirrô e Zeca reconheciam no jovem capoeirista a capacidade e a autonomia para difundir os fundamentos e aspectos técnicos dessa luta.

Foram mais de nove anos de muito treinamento, não apenas de treinamento, mas a convivência também com os meus mestres, até que eles reconheceram em mim a capacidade para ensinar esta arte. Convivi muito com os meus mestres, porque para mim a convivência é muito mais importante do que os treinamentos do dia a dia, o convívio com o mestre é onde você adquire uma identidade, é muito importante que

se tenha a oportunidade de aprender no contato direto com o mestre, é muito mais importante que fazer 10 ou 20 aulas e ir embora, a convivência faz com que a gente crie uma identidade e a gente vai definir essa identidade enraizada neles. (Norival, 2021).

Sendo assim, Mestre Nô passa a ensinar a arte afro-brasileira ainda muito jovem, mas com uma bagagem de capoeira significativa, reflexo da experiência e vivência acumulada desde a primeira infância na Ilha em Itaparica e na periferia de Salvador, em meio aos baluartes dessa manifestação cultural, que se configurou em uma linhagem singular dessa arte, notabilizada como capoeira do berimbau em território baiano.

Recebi o meu diploma no dia 18 de setembro de 1964, meu diploma de mestre, ainda jovem, mas já tinha as qualidades, já tinha determinação, já tinha direção. Desde que eu tinha que amadurecer mais, tinha que me pré-moldar mais. Um dos meus mestres já tinha falecido, outro também tinha ido embora e tive que continuar na mesma estrada sozinho. (Norival, 2022).

Mestre Nô fundou sua primeira escola de capoeira em 1964: “em novembro do mesmo ano, eu abri a minha própria academia, chamou-se Retintos, então levou de 64 até 69, ficou por 5 anos. Quando troquei o nome, de Retintos para Orixás da Bahia” (Norival, 2022). A denominação “Academia Retintos” buscava fazer uma associação do seu trabalho com a negritude, enquanto a denominação “Orixás da Bahia” tem relação com a religiosidade baiana, com a religião de matriz afro-brasileira, o que mostra a forte relação que há entre a capoeira e o candomblé na Bahia.

Porque aqui em Salvador a capoeira tem, quer queira ou quer não queira, de uma forma ou de outra, ela tem uma certa coligação com o candomblé, principalmente aqui na Bahia. Isso eu falo aqui na Bahia, não é que seja a mesma coisa, capoeira é capoeira, e candomblé é candomblé, mas existe elementos que faz com que ela tenha algum tipo de coligação. [...] Eu não tenho feitura no Candomblé, mas eu tenho orixá de família. Que eu sou de Omolú, Obaluaí de cabeça e Iemanjá na esquerda [...]. Então esses são os meus guias. Aqui na Bahia [...], aqui em Salvador, não se pode falar em capoeira sem falar de candomblé, muito menos falar dos estilos de capoeira [...]. Não dá para falar tão somente de um estilo, porque uma ponta puxa a outra, aqui nesta terra. Onde os orixás predominam na nossa cultura, inclusive tem aqui embaixo, logo abaixo da minha casa, um lugar com os orixás [...], você passou por lá, chamado de Dique do Tororó, que tem todas as imagens gigantescas dos orixás. A maior identidade da cidade de Salvador é em junção com os Orixás, lógico, independentemente de qualquer religiosidade que o povo tenha, mas o que predomina aqui é uma fé no catolicismo e associado ao candomblé. (Norival, 2022).

Essa perspectiva que imbrica a capoeira ao candomblé é peculiar na Bahia, para os representantes dessa arte, em sua maioria no território soteropolitano, onde a orixalidade anda junto com os fundamentos da luta afro-brasileira. Historicamente, os capoeiristas eram

os protetores dos terreiros, frequentemente atacados pela polícia em um passado recente. Dessa forma, ao atrelar sua escola ao culto dos orixás, remete o seu trabalho a todo um conhecimento ancestral ligado ao saber dos terreiros de candomblé e da forma tradicional e filosófica de conceber a capoeira tradicional. As palavras do mestre confirmam essa ligação:

Eu criei a minha academia em 1964, com o nome de Retintos, mas mudei, melhor dizendo, eu troquei o nome de Retintos para Orixás da Bahia, em 1969, porque a capoeira tem coligação com o candomblé, principalmente aqui na Bahia, não se pode falar em capoeira sem falar de candomblé. [...] com um ano de fundação da Orixás da Bahia, em 1970, eu tive o prazer de formar a primeira equipe com o número de 6 alunos, que eu formei mestres. Foi o Mestre Alabama, o Mestre Dinelson, Mestre Beto Amendoim, Mestre Lorimil Machado, Mestre Grande e o Mestre Sergipe. Formei esses alunos, isso em 1970. (Norival, 2021).

Também nos anos de 1970, aos 25 anos, casa-se com a sua prima, Sônia Maria. A sua infância em Itaparica foi marcada pela forte relação desde os dois anos de idade com Sônia, com quem permaneceu casado por 42 anos. O matrimônio com dona Sônia foi marcado por uma relação afetiva profunda e longa, que já apresentava laços familiares consanguíneos, pois tinham crescido juntos na ilha, convivendo desde a mais tenra idade. Nesse sentido, a relação amorosa havia atravessado a existência de Norival. Dona Sônia era uma companheira especial, uma amiga fiel que partilhava de um projeto de família comum, sendo uma fortaleza para que o Mestre Nô pudesse viabilizar o seu trabalho como educador e mestre de capoeira, viajando e recebendo os seus alunos em sua casa como se fosse a deles. Essa era a marca da Dona Sônia, uma mulher generosa, acolhedora e afetuosa, de acordo com o relato de seu filho, Mestre Nozinho.

Então, ainda tinha essa, aquela coisa de entra e sai da minha casa, tinha muito isso, de entre e sai na minha casa porque minha mãe, Sônia Maria, ela foi uma peça fundamental para o nosso fundamento, para nossa estrutura da capoeira e de casa, sabe? De casa para dentro da roda, da roda de capoeira para a vida. E a minha mãe, ela recebia essas pessoas, como [...], assim, para mim eu vejo assim como Mestre Alemão, ele chegou na minha casa, o Mestre Jerry, o Mestre Calunga, essas pessoas chegavam na minha casa e a minha mãe recebia eles com, por exemplo, vou te contar uma história que é engraçada, mas é realidade. A minha mãe perguntava assim: “Vocês querem suco?” Aí eles respondiam assim: “Dona Sônia, não, não precisa”. “Você quer suco do quê? Eu posso fazer de manga, posso fazer de caju, posso fazer [...]”. Minha mãe, ela sempre procurava o gosto de cada um e aquilo foi se alargando dentro da capoeira, porque a recepção é muito importante, né? Quando você é recebido de braços abertos, o acolhimento que minha mãe, dona Sônia, dava para eles era tudo. Então a minha mãe fazia muito bem o papel dela, minha mãe não sabia o que era um aú, imagina, minha mãe nunca foi numa roda de capoeira para ela mesma ir. Ela só foi no tempo assim, que estava de namoro com meu pai, nas festas de Largo. Então ela foi com o meu pai, eles estavam passeando pelas festas de Largo e aí ele falava: “Pera aí, segura aí minha mochila” e caía na roda e saía todo bonitinho e voltava sujo, fedendo das rodas de capoeira. E ela falava: “Agora a gente vai pra casa,

não precisa sair mais não”. Então sabe, essa confusão de uma forma de falar, essa confusão boa. É um entra e o outro sai, um sai e o outro entra, dentro da capoeira e dentro da vida. Então, meus pais são primos, são primos carnais, são nativos da ilha de Itaparica, da ilha de Coroa. Daí vem uma afinidade muito grande, meus pais ficaram casados a vida toda [...]. Eles tinham uma relação muito boa, mesmo com a ausência em função das viagens do meu pai com a capoeira e as dificuldades da vida. (Nozinho, 2020).

Do matrimônio entre os primos naturais da ilha de Itaparica, dona Sônia e Norival, resultou uma família de seis pessoas, os progenitores e quatro filhos. Mestre Nozinho acrescenta: “Eles tiveram quatro filhos, três mulheres e eu que vim depois. Então eu tenho três irmãs mais velhas e uma delas, a Geane, tem problema mental, ela é especial, ela mora com as minhas irmãs” (Nozinho, 2020). As três filhas de Mestre Nô são apresentadas aqui em ordem decrescente em termos de idade: Sana Borges de Oliveira, Gina Borges de Oliveira e Geane Borges de Oliveira.

Ainda sobre o casamento e a família que constitui com dona Sônia, declara que tinha preocupação que os filhos tivessem um seguimento bom, mas que não os obrigava a nada, respeitando a liberdade, a direção que cada um escolhia, porque, segundo Mestre Nô: “cada um tem a sua cruz, cada cruz é um carvalho para cada um”. Sendo assim, Mestre Nô afirma ter uma boa relação em seu núcleo familiar, com seus filhos e irmãos.

Como toda família, eu tinha a preocupação que eles tivessem um seguimento bom. Uma sequência de vida, uma sequência na vida que seja muito boa. A cobrança é essa. Cada um tem sua direção, por conta da liberdade do ser humano, não vou obrigar. Ninguém pode obrigar ninguém a ter que seguir, fazer, o ter, o querer, gostar. Não, cada um tem sua direção. Todos eles são vivos, todos os meus irmãos e filhos estão todos vivos. Tenho boa relação com eles, evidentemente, como toda a família, seja ela qual for ou aonde for, brasileira ou não brasileira, toda família tem seus problemas. Toda família tem seus diferenciais, principalmente, quando os filhos se casam e a família aumenta, então tende a ter algum tipo de problema. Mas são problemas que o senhor tempo cura. O tempo cura e vai adiante, cada um busca a sua forma melhor de passar ou de melhorar o relacionamento, onde cortar, quando evitar, quando necessário se afasta, é muito natural (Norival, 2022).

A família sempre foi para o mestre, desde sua infância, um porto seguro e ele conseguiu estender essa perspectiva arraigada na experiência familiar para o seu trabalho com a capoeira enquanto educador popular. Todos os seus alunos mais antigos se referem ao velho mestre como um pai, um amigo, um conselheiro. A dedicação à família e à capoeira preencheu a história de sua vida.

Estes foram três importantes pilares para a consolidação do projeto de ser capoeira e mestre de Norival. A base familiar herdada do seu grupo de origem, que demarcou seu campo de possíveis na infância, com valores, condições e projetos que foram se moldando, se

adaptando àquilo que Norival aprendeu com seu avô e que foi valorizado e enriquecido pelos seus mestres. O projeto colocado pela família foi contrariado em parte, pois a disciplina, a aplicação e alguns valores permaneceram e permanecem vivos. A herança capoeirística dos seus velhos mestres, sua malícia, malandragem e mandinga que foi incorporado no contato direto com a prática e o exemplo de exímios capoeiras da sua época também fazem parte desse contexto. A disciplina herdada do período em que serviu ao exército por escolha até mesmo para corresponder às expectativas dos mestres, quem sabe a do seu pai, foi também uma mediação importante na formação do caráter e dos princípios que lhe impulsionaram como capoeira. Por fim, a constituição de um novo grupo familiar, tão cedo aos 25 anos, lhe exigiu responsabilidade, dedicação e a consolidação dos princípios herdados do grupo de origem. A formação do projeto e desejo de ser capoeira e mestre é atravessada por três dimensões simultâneas: as determinações do antropológico (sua época, cultura e território: Salvador dos anos 1940, 1950, 1960), do tecido social ou sociológico (primeiro do grupo de origem, seus mestres e amigos, depois, sua família), do psicofísico (Norival em carne e osso, corpo/consciência na relação com o mundo, fazendo suas escolhas e exercendo sua liberdade com responsabilidade, uma das afirmações frequentes em suas falas).

#### 4.3 MESTRE NÔ: CAPOEIRA NA RODA, CAPOEIRA NA VIDA

Em 1979, Mestre Nô inicia um trabalho inédito por meio da Capoeira Angola com as elites da Cidade Alta do Bairro da Pituba e consegue romper, através da capoeira, a fronteira que separava a parte pobre da cidade do lado nobre de Salvador.

Então em 1979, na Pituba, eu fundei o Grupo Capoeira Angola Palmares com esse escudo, com a lua e a estrela e comecei ensinando os universitários e pessoas da classe média alta daquela região. Porque a área que eu montei a academia, montei não, eu aproveitei umas casas que estavam vazias lá, eu invadi, fui ficando e lá montei a minha academia e passei a ter acesso à classe nobre da Cidade Alta, na Pituba. [...] Consegui ficar 5 anos lá nesta casa. Enquanto os ricos brigavam na justiça, eu ganhava meu dinheiro lá na Pituba. E, quando eles resolveram a situação, botaram um leilão extrajudicial e alguém arrebatou o valor da casa. Eu tive que arribar, porque eu não queria briga, brigar com quem tem dinheiro, com rico, se eu ganhasse, iam mandar me matar. Brigar com quem tem dinheiro não dá. (Norival, 2022).

Segundo Marco Baiano (2022), mestre de capoeira e discípulo de Mestre Nô, ele teve um alcance muito grande junto às classes média e alta da cidade de Salvador, na década de oitenta, pois entendeu as demandas e as necessidades das elites soteropolitana em termos

de ensino da capoeira. Ele desenvolveu uma práxis pedagógica singular, a qual agradou os filhos das classes médias, de melhor poder aquisitivo, da capital de forma única e inédita.

Eu sou conhecido nas rodas de capoeira e na capoeira como Mestre Marco Baiano. Comecei a treinar capoeira com o Mestre Nô em 1985, no então clube português da Bahia. Em uma capoeira ainda discriminada e ainda rejeitada pela sociedade, ainda chamada na época de coisa de marginal, coisa de maloqueiro, de coisa de negro. [...] Mestre Nô sempre disse para a gente que a capoeira é o palco da vida que a gente leva. E isso serve para orientar o sujeito e, quando a gente fala sujeito, a maior particularidade dos ensinamentos do Mestre Nô é que o quando o Mestre Nô sai, ainda nos anos oitenta da Cidade Baixa aqui de Salvador, e vai pra Cidade Alta [...]. E aí esse alto e baixo, aqui em Salvador, tem um significado que é real: baixo, baixa renda, baixo desenvolvimento, baixo saneamento, baixo tudo e alto é o pessoal rico e de poder de Salvador. Então o Mestre Nô sai da Cidade Baixa e vai pra Cidade Alta ensinar aos ricos e poderosos, quem tinha e dominava a grande cidade de Salvador. Os grandes políticos, os grandes empresários e, quando o Mestre Nô chega no clube português, que é um clube da elite baiana soteropolitana, e começa a ensinar capoeira, o Mestre Nô teve uma visão que nenhum outro mestre teve na época: de ensinar capoeira para alguém que achava que a capoeira era uma coisa distante daquele mundo elitizado. O Mestre Nô começa a fazer isso com essas pessoas e começa também a perceber que a capoeira dura, que o mestre tinha, precisava ser reformulada, né? As histórias que a gente tem do Mestre Nô, aqui, era que o Mestre Nô era de acabar com as rodas [...], aonde o Mestre Nô chegava, o respeito era muito grande, Mestre Nô acabava a roda ou fazia a roda recomeçar. Quando ele chegava o pessoal falava, “acabou a roda”, aí o Mestre Nô falava “não, toca o berimbau de novo, toca o berimbau de novo que eu vou jogar” e os caras tinham que tocar porque senão [...]. O Mestre Nô tinha uma galera, que foi dessa época, ainda não foi a galera mais pesada que o mestre tinha, mas que era uma galera muito boa, que era o Mestre Lincoln, o Mestre Lázaro, Mestre Dunga, que hoje são mestres, mas na época eram alunos. Que o Marreta, o Touro, que foi aluno do Mestre Braulino também, mas o Mestre Braulino já era mestre na época, o Mestre Dinelson também. Mas uma rapaziada que onde chegava era muito complicado, porque sempre impunha um respeito capoeirístico muito forte. Muito forte em agilidade de golpe, muito forte em mandinga de roda, muito forte em fundamento e jogo. Nas rodas de Salvador o Mestre Nô sempre foi respeitado, porque ele sempre foi muito perigoso na roda, mas nunca usou nada na maldade, porém ele usava se preciso, porque se chegou tem. O Mestre Nô sempre dizia para a gente, então era ensinamento nosso, “nossa capoeira, ela é o tanto que ela precisa ser, se você vai jogar e te cobram pouco, é pouco, se te cobrar mais, é um pouco mais, se te cobram mais ainda, é mais ainda”. Então essa é a particularidade da nossa capoeira, da Capoeira Angola que o Mestre Nô ensina, para nossa vida torna-se um saber supremo, porque ao transformar isso em vida os desafios que chegam, você sabe qual o tamanho para saber como vai enfrentar ele. Então o Mestre Nô vem da Cidade Baixa e vai pra Cidade Alta, começa a ensinar a elite baiana, filhos da elite baiana [...], e obviamente eu não fui filho da elite, fui exceção. Não fazíamos parte da elite, mas minha mãe morava perto de onde o Mestre Nô dava aulas, então tive oportunidade de conhecer e treinar com ele. Meu pai e minha mãe eram professores, então os professores não eram pessoas que faziam parte da elite. Tive então a oportunidade de conhecer o Mestre Nô, um mestre de capoeira que tinha uma família maravilhosa, uma esposa super dez, nós a chamamos de Tia Sônia até hoje, e os filhos dele, Nozinho, que hoje já é um rapaz, mas era criancinha bebê ainda quando minha mãe se mudou para próximo da residência do Mestre Nô. Conhecendo o Mestre Nô e vendo que um mestre de capoeira é um sujeito cidadão como qualquer outro, minha mãe me colocou para treinar capoeira com o Mestre Nô. (Mestre Marco Baiano, 2022).

O relato de Marco Baiano, sobre o tipo de capoeira que Mestre Nô levou para o bairro nobre de Salvador (BA), apresenta uma descrição potente. Ele narra a inteligência e a sensibilidade do capoeirista da Massaranduba, no contato com os poderosos da Cidade Alta, assim como a sagacidade do mestre para adaptar a metodologia de ensino empregada com os filhos da elite na prática da capoeira que ainda era fortemente relacionada à violência e à marginalidade naquele período.

Vou colocar um detalhe aqui que é importante: eu sempre quis treinar capoeira. Minha mãe dizia que eu tinha que treinar Karatê, meu pai dizia que eu tinha que treinar Judô. Meu pai via o Judô como esporte olímpico, que era algo para o futuro e minha mãe via o Karatê porque assistia alguns filmes de Bruce Lee, mas não sabia nem o que era. E Bruce Lee era branco, detalhe importantíssimo isso, obviamente, branco hoje para o negro baiano, para o preto baiano. Então, aí minha mãe descobriu que era vizinha do Mestre Nô e me autorizou a treinar capoeira e isso foi na fase que começa a história do Mestre Nô no Clube Português, início dos anos oitenta. É quando ele forma o Grupo de Capoeira Angola Palmares, pois antes o grupo tinha um outro nome, “Orixás da Bahia” [...]. O Mestre Nô teve outros grupos e treinou em outra academia, a Retintos, por exemplo, que foi a primeira. E Mestre Nô veio para mostrar para a parte alta de Salvador, para elite soteropolitana, que a capoeira não era coisa de maloqueiro, de marginal. Embora o Mestre Nô não tenha sido reconhecido como esse sujeito com essa importância de difusor da capoeira nas classes altas baiana, ele foi uma das pessoas que trouxe para a parte alta de Salvador, para a elite soteropolitana, a capoeira como algo também nobre. Bimba também fez isso, Bimba foi o pioneiro, só que o Bimba ganhou uma repercussão nacional. Mestre Nô começa a fazer esta difusão da capoeira como arte nobre entre as pessoas de poder aquisitivo alto em Salvador e ao mesmo tempo começa a puxar outros mestres para esse mesmo ambiente elitizado. E olha uma coisa interessante, a capoeira do Mestre Nô começa a mudar. Mestre Nô começa a ter um pouco mais de atenção ao método, à técnica, aos efeitos, ao perfil dos alunos das classes altas de Salvador. (Mestre Marco Baiano, 2022).

Norival entende que a capoeira praticada na periferia de forma mais combativa e perigosa poderia repercutir mal com as famílias ricas da Pituba e, dessa forma, as portas poderiam se fechar para o mestre e para essa manifestação cultural de gene africano no Clube Português. Por conseguinte, decide adaptar a tradição do jogo mais duro e violento de outrora, da capoeira do tempo dos valentões, para a nova realidade que se mostrava mais inclinada a outra forma de luta, a da resistência cultural sem perder de vista as técnicas e os fundamentos da luta e jogo corporal necessários à defesa pessoal. Mestre Nô passa a dedicar-se à capoeira como uma prática cultural e, assim, seu trabalho ganha um outro contorno no processo histórico com essa arte afro-brasileira.

A capoeira era mais violenta e menos perigosa, como dizia João Pequeno [...], nessa época, na década de 80. Menos perigosa e mais violenta, mas agora voltou a conscientização dos capoeiristas, de certos anos para cá, por conta, justamente, dessa escalada de violência na roda de capoeira. Muitos desses capoeiristas, assim, muitos já morreram, morreram fora da roda, assassinados. Eram caras muitos dispostos e

acabavam morrendo pela sua valentia. Se expuseram demais, também tiveram a infelicidade de receber o troco do que eles provocaram nas rodas e na vida. Hoje em dia, os capoeiristas repensaram, repensaram e houve um recuo na escala da violência, nessa escala de violência maluca, e recuaram mais para este lado da cultura, e resolveram deixar de lado um pouco as brigas, vieram mais para este lado da cultura, resolveram formar uma cadeia de união de amizade, e, agora, podia formar uma bolha de amizade de camaradagem para que não se chegasse a esse ponto de se digladiar e se matarem mais. [...] Então hoje em dia eles perceberam que não dava mais para continuar pelo caminho da violência e tomaram consciência, apesar de que os conhecimentos e fundamentos da capoeira sejam menos hoje. Porque os conhecimentos têm sido menos, caiu muito o nível na capoeira. Isso de cair o nível de conhecimento na capoeira, o conhecimento fugiu mais da tradição de certa época para cá, dessa época aí, de 80 para cá, por causa do crescimento mesmo que ocorreu nessa arte. E, se cresceu tão rápido a quantidade dos mestres, principalmente os mestres de aeroportos [...], que foi pela má formação desses mestres que a capoeira acabou perdendo no conhecimento e no fundamento, quer dizer, o grau de mestre ficou em primeiro lugar e o aprendizado e o conhecimento ficou em segundo plano, porque ganância dos capoeiristas passou a prevalecer tanto na formação de mestres por outros mestres, para aumentar o tamanho dos seus grupos e alcance dos seus trabalhos no Brasil e no mundo, assim como na questão do ego dos capoeiristas em receber o título de mestre, porque ninguém mais quer ser alunos, querem é ser mestre e sem conhecimento e fundamento. Então, assim, se o capoeirista, se você tem 50 alunos formados a mestre, quer dizer, você é o rei da cocada preta? Quer dizer, então antes as guerras que eram físicas, com as brigas na rua, capoeira usada na rua para se defender e resolver intrigas, as batalhas que eram físicas, os jogos duros do passado que era um pega para capar, acabou que se transformou em benevolência, em crescimento, em quantidade, em uma menor qualidade nos fundamentos e no conhecimento dessa arte. Por mais que nós possamos tentar conhecer e trabalhar a capoeira corretamente [...], mas o crescimento tem ocorrido, se dá conforme eu te falei, se dá pela própria liberdade que cada um tem nessa arte. Então o que eu falei lá no curso sobre musicalidade, aquilo que falei para ti dos pandeiros de um lado e do outro, então eles sabem que está errado. Eu falei, você vê a partir daí a qualidade [...], contemporaneamente, falam que estão avançando, a formação de colocar um pandeiro de um lado e outro do outro lado, para sair daquela rotina. Aí vai de encontro aos princípios morais de formação de como era a bateria, de como era antes e como é ainda. [...] então tem um CD aí do Mestre Moraes, que ele fez todinho em Iorubá. Quem vai cantar? Você vai cantar Marcio? Será que você vai cantar Marcio e os outros capoeiristas? Será que está certo isso, de fazer um CD da capoeira em Iorubá? Tem que ser português, tem nada a ver em Iorubá, capoeira tem que ser em português. Capoeira não é africana, ela é *made in Brazil*. Capoeira é brasileira com matriz africana, mas não vamos dar espaço para isso. Então você pode chegar na França e os caras cantando tudo em francês, você vai gostar de ver a capoeira assim Marcio? Você vai querer responder em francês? A identidade da capoeira é brasileira, a identificação dela é Brasil. Então, você vai chegar e ver o cara cantando música de capoeira em hebraico. Chega lá no Japão, e os caras estão cantando em japonês. Na China os caras estão “xi, xi, xi”, falando, cantando em chinês. E aí? Eu vou chegar e, ih, rapaz coisa de japonês, isso não é capoeira! Pois é, é aí que entra a situação da liberdade, justamente porque procuram justificar tudo por conta da liberdade. Porque não entra a rigidez na capoeira, por conta que ela é uma arte livre. E tudo isso porque a capoeira não é uma arte marcial, ela não possui regulamentos como as outras lutas, e sim fundamentos, ela é uma arte cultural, sim, uma prática cultural, ela é do povo para o povo. E essa visão cultural ficou mais forte a partir dos anos 80 para cá, a capoeira ficou menos violenta e mais benevolente. (Norival, 2022).

A capoeira como uma prática cultural e não mais exclusivamente um instrumento de confronto físico, passa a apresentar uma perspectiva educativa e filosófica fortemente

arraigada nos objetivos de emancipar os sujeitos e na transformação social em prol de uma sociedade mais justa e menos violenta, sem perder a noção da cultura de resistência. Dessa maneira, a capoeira passa a se afastar em grande medida da violência urbana de outrora e o Mestre Nô estava na vanguarda desse movimento. A capoeira que ele passava a estruturar, a partir da década de oitenta, na Pituba, ia de encontro à perspectiva agressiva ainda mantida por muitos praticantes dessa arte afro-brasileira daquele período. Naquela época, era comum alguns mestres ensinarem essa luta batendo em seus discípulos, sobretudo nos meninos pobres da periferia, até porque muitos desses meninos não tinham uma família estruturada para lhes defenderem desse tipo de agressão. Além disso, a maioria dessas crianças e adolescentes já estavam acostumados com a violência no núcleo familiar e nos espaços sociais de convívio. Dessa forma, esses meninos recebiam os ensinamentos mais duros sem reclamarem e a cultura da violência seguia sem censura.

Um caso ocorrido em 1981, em Porto Alegre/RS, com um jovem que logo se tornaria um de seus discípulos, ilustra bem essa herança de violência que deixava marcas em muitos dos seus praticantes. Um capoeirista do mercado modelo de Salvador (BA), um mestre acostumado com a selvageria das rodas de rua, que aconteciam em alguns locais na Bahia, vai a Porto Alegre (RS) e promove uma cena grotesca de barbárie na roda, em um evento fechado para os meninos de classe média de Canoas (RS). Esses jovens e muito menos as suas famílias esperavam por esta violência gratuita, pois eram apenas garotos descobrindo a capoeira: o adolescente apelidado de Alemão, de 15 anos, conheceu o lado duro da roda de capoeira ao ter os seus dentes quebrados, deslocamento da articulação temporomandibular (ATM) e amnésia temporária causado pelo impacto do pontapé que recebeu na boca dado pelo Mestre Índio.

O Mestre Índio do Oxóssi me deu uma meia lua na boca e quebrou meus dentes, quando eu era um menino e tinha pouco mais de quinze anos de idade, em um evento de capoeira. E o que eu fiz? Eu fui treinar com ele dez meses depois que ele quebrou meus dentes, eu me inscrevi na academia dele. Eu me lembro de subir na Galeria Chaves em Porto Alegre, onde ele dava aula, tremendo, assim, numa mistura de medo e ódio do cara. Eu chegava na frente dele e eu tremia, uma mistura de medo e ódio, porque ele tinha uma aura de ser o porradeiro, sabe? E eu queria entender a capoeira dele [...]. O Índio, ele foi um cara que chegou no Rio Grande do Sul para participar de um batizado e acabou ficando por lá. Quando ele chegou no sul, ele chegou com uma aura assim de porradeiro, sabe? Capoeirista do mercado modelo, da Bahia. E, quando ele quebrou os meus dentes, foi logo depois do batismo que ele veio participar. Ele ainda não estava dando aula lá no sul. Ele estava ainda apenas visitando a região e ele arreventou minha boca. Eu era moleque e devia ter uns quinze anos, eu acho, eu era bem molequinho. E eu já tinha uns movimentos bons, era rapidinho na capoeira, eu tinha uma agilidade boa, tinha uma boa flexibilidade, era bem atlelinha. E eu estava jogando capoeira, curtindo a roda e o Nino, lá do Rio Grande do Sul, que na época era um cordel verde, me viu na roda e me chamou para

jogar capoeira, isso foi num espaço de academia, eu me lembro que era uma academia de Boxe, que estava tendo esta roda de capoeira, eu nem me lembro direito de quem que era a roda. Foi na Rui Barbosa, se não estou enganado com o nome da academia. E aí fiz um jogo com o Nino, um jogo de agilidade, bem rapidinho, e o Índio comprou o jogo para jogar comigo. Cara, e eu não sei se foi na maldade, até hoje eu não sei se foi na maldade, sei que eu dei uma meia lua e ele me deu uma por dentro, que quebrou meus dois dentes da frente, me deslocou o maxilar, minha boca veio parar aqui embaixo, eu me lembro da porrada, daquele gosto de areia na boca. Só me lembro de sentir aquele gosto de areia com sangue, de dente no dentista, de osso quebrado dentro da boca, e de estar olhando para o meu irmão, o Cachorrão, e ele falando comigo e eu olhando para ele, não estava mais nem na roda, estava lá no banheiro, e os caras jogando água na minha cara, e eu olhando e não entendendo, dor nos dentes, dor na boca, tentando falar e a boca não vinha. Eu não lembro como eu fui embora para casa, eu não me lembro de nada. Quando cheguei em casa, e meu pai viu aquilo ele ficou muito brabo: c\*, tu quebrou os dentes, seu filho da p\*, eu vou ter que gastar um dinheiro para arrumar o teus dentes, essa p\* dessa capoeira, que não sei o que, bababá, sabe? E meu pai querer matar esse Índio também, e esse cara virar o inimigo número um dentro da minha casa. Então esse Índio foi a minha meta durante um bom tempo, esse era meu objetivo de vida, que era quebrar o *Índio* no meio. Então essa situação com o Índio me incentivou a não parar de treinar capoeira por muito tempo, e ele sem saber me incentivou a querer ser um cara bom de porrada e a treinar muito. Porque meu objetivo era, exclusivamente, o Índio, eu tinha na cabeça que precisava pegar ele, virou uma obsessão sem ele ter a menor ideia, pois quem bate não se lembra, essa história do quem bate não se lembra, quem apanha não se esquece. Cara, meu Deus do céu, naquela época o Índio virou meu inimigo mortal. A primeira vez que eu fui à Bahia, em oitenta e três, ele já não estava mais morando no sul, ele tinha voltado para a Bahia, eu fui para Salvador para pegar ele. Eu falava para o Nô, mestre vamos lá no mercado modelo jogar uma capoeira e o Nô falava não. Porque o Nô sabia que era um dos meus objetivos daquela época, ir ao mercado modelo para pegar o Índio. E eu era meio afoito, tinha dezenove anos apenas, não estava vendo muito a maldade da rua em sua plenitude, porque além de capoeiristas, eles tinham a maldade da rua, eram malaco de rua, era uns caras perigosos, pois era uma época diferente a capoeira de rua nos anos oitenta em Salvador. Depois disso, nunca mais consegui jogar capoeira com Índio. (Alemão, 2019).

Mestre Índio levou para Porto Alegre (RS), em 1981, a sua experiência de capoeirista de roda de rua. Ele estava acostumado com a cultura da violência, com os jogos duros que aconteciam no mercado modelo. A capoeira, na década de oitenta, ainda não tinha uma didática estabelecida no ensino para o público infanto-juvenil e era comum os mestres baterem em seus discípulos, durante a prática da capoeira, e justificar esse método pela tradição do jogo duro e, assim, esses mestres acabavam, por meio de suas “didáticas”, perpetuando a tradição da violência. Porém havia um mestre à frente de seu tempo, ele tinha acabado de se estabelecer na cidade alta em Salvador (BA) e entendeu que o ensino da capoeira demandava uma práxis pedagógica diferente. Assim, passou a desenvolver um outro pensamento no campo dessa luta e seus estudantes de classe alta foram os primeiros beneficiados com o seu sistema de ensino diferenciado, o qual o Mestre Nô passou a desenvolver e aperfeiçoar durante a sua trajetória de mestre e educador. Nesse sentido, sabendo da realidade do mercado modelo e do perfil dos capoeiristas que circulavam aquela

roda, tratou de cuidar do jovem e “afoito” discípulo Alemão, o qual estava em sua casa e sob seus cuidados e mantinha-se cego em seu propósito de vingança contra o famoso Mestre Índio e, dessa forma, não via os perigos que estavam na iminência de se colocar ao querer ir atrás do seu algoz pelas rodas de rua na Bahia. O depoimento de Mestre Dindo, que era muito jovem nessa época, mas que acompanhou o clima antropológico vivido por estes jovens capoeiras, torna ainda mais evidente a situação.

Quando você é cria do gueto e sofre a violência urbana nas periferias e mesmo sofrendo todos os tipos de violências sobrevive, você adquire sabedoria. Eu tive o primeiro resgate por meio do meu trabalho através da capoeira, da força e do poder de transformação humana que a nossa arte tem. Então eu fui o primeiro resgate do meu trabalho para que, depois, eu viesse a resgatar e salvar muitas outras vidas através dessa forma de vida, que eu vivi, por meio da capoeira. Poder contribuir com o meu aprendizado dentro da capoeira e da vida, isso possibilitou com que eu socializasse a capoeira na vida e a vida na capoeira [...]. Eu costumo dizer o poder da capoeira, e da sua pluralidade cultural, o poder da nossa arte que nós não valorizamos é o poder dela, de transformação humana. Ela tem esse poder e não é reconhecida pela classe alta [...]. A capoeira de Canoas, na época, ela era e se apresentava como em todos os estados, porque naquele período dos anos oitenta era um tempo que tinha muito valentão nas ruas, brigador de ruas. Não tinha tanto crime, mas tinha muita briga de rua. Então a gente podia ainda fazer uma luta, praticar um esporte, uma arte para ficar bom de briga. Mas o tempo foi passando e a arte foi se modificando para atender as necessidades da sociedade, e tudo que era na arte, que estava pautado em formar valentões, brigadores de rua, foi obrigado a se modificar e se tornar um trabalho social perante a violência urbana. Foi obrigado a mudar, porque se os caras não mudassem a forma desse ensino, como eu posso dizer para você melhor compreender? Caso ficassem com a fórmula de apenas produzirem lutadores, valentões, e não se voltassem para formar educadores populares, os atletas iam ser vítimas na periferia da violência urbana. Então isso tudo foi se transformando, moldando de acordo com os tempos atuais. Porém naquele tempo lá atrás, sim, a capoeira era muito violenta na cidade de Canoas [...]. (Mestre Dindo, 2022).

A capoeira, enquanto fenômeno sociocultural situado no tempo e espaço, atravessou o último quartel do século passado embalada pela violência urbana nos grandes centros. Naquele momento histórico do país, existia uma presença exacerbada da truculência e agressividade em todos os setores da sociedade brasileira e toda essa hostilidade se materializava também na capoeira, fato social esse demarcado, principalmente, pelo espírito de desumanidade presente no inconsciente coletivo, reflexo de um antropológico contaminado por um sistema político autoritário e inumano, o qual atravessava as relações sociais e embrutezia a realidade concreta e todo tecido social. Norival está situado nesse contexto sócio-histórico do Brasil e da velha Bahia, no decorrer das últimas décadas do século passado. Nesse período, ele se constitui em um forte jogador de capoeira e consolida o reconhecimento de mestre diferenciado no seguimento dessa luta.

Na época que o Mestre Nô começou a trabalhar lá na Pituba, no clube português, a didática dele ainda era muito pautada em treinar a força física, que era primordial para aquela época da capoeira. Então, todo mundo era muito bem preparado fisicamente. Nós nos preocupamos muito com isso, tanto que um detalhe importantíssimo: toque e canto, a musicalidade, ninguém se preocupava, não. Tem uma curiosidade que eu lembro de quando eu comecei a treinar na década de 80: muitos grupos de capoeira contratavam orquestras para poder tocar na aula deles, porque o mestre também não tocava. Então, o que tínhamos de diferente naquela época para os dias de hoje, a forma física, porque era uma coisa, assim, tínhamos de aguentar meia hora, uma hora, uma hora e meia de roda sem chorar, direto. Então, tinha que ter fôlego e jogar com dez ou vinte sem parar. Ter fôlego para jogar direto era dureza, porque você não podia mostrar que era fraco de forma alguma. Quebrou o dedo do pé, que pena, joga assim mesmo. Ah, você torceu o pé? Joga assim mesmo! Partiu o supercílio? Tira a camisa e amarra na cabeça. Eu cansei de ver pessoas do nosso grupo tomar um martelo e partir o supercílio que é um muito fraco e, no pé do berimbau, tirar a camisa, amarrar na cabeça meio de lado, ficando com um olho só, e voltar para o jogo, continuar jogando com a cara aberta. Isso era uma questão, digamos assim, de ser capoeirista e não ser capoeirista! Então as rodas de rua eram muito duras, as rodas de rua eram muito pegadas e você, se batia com um cara que nem sabia quem era, e aí valia aquela máxima da capoeira, eu não sei se vocês de Florianópolis sabem aquela máxima, que, quando a gente baixa no pé do berimbau, você não sabe quem está do outro lado, porque pode ser um doutor ou um assassino em série. Você não sabe, você não sabe se esse cara vai querer fazer uma graça com você ou se vai querer lhe matar. Nas nossas vivências capoeirísticas, eu acho que você, Marcio, também deve ter tido experiências assim, de baixar com um cara no pé do berimbau e achar que a pessoa estava de boa, mas ele querendo lhe matar. Eu tenho uma experiência com um colega meu. Ele até já faleceu e era lá de Alagoas. A gente sempre jogava juntos e, um dia, eu fui jogar com ele. Ele me deu uma meia lua que, se não fosse Deus e se pegasse, eu morria. Aí, quando ele fez isso, porque eu era ainda assim, na pegada, na época, ele fez, eu pensei logo: vou descontar. Eu ainda estava naquela pegada dura e a gente quase se matou, porque ficou eu tentando descontar nele e ele tentando descontar em mim e, se pegasse os golpes, morria um dos dois. Quando terminou o jogo, eu perguntei a ele, o apelido do cara na capoeira era Durão: Durão, o que houve? E ele assim: Briguei com a mulher em casa, pô! Aí, eu pensei e me perguntei: cara, o que eu tenho a ver com isso? Mas o cara, assim, saiu brigado com a mulher e queria encontrar alguém para bater e aí o cara encontra alguém que revida e pau come (risos). Era da capoeira de rua isso. Então, assim, nós não ligávamos para tocar instrumentos, para cantar, para musicalidade da capoeira, isso não era muito importante para época, mas sim a forma física e capacidade para suportar o jogo duro. E uma outra coisa do fundamento para o jogo duro, o mestre Nô não ensinava cair e ficar no chão, cair e ficar no chão não podia, nunca, ele dizia: você pode tomar dez quedas, mas não pode ficar no chão, porque esse negócio de capoeirista que fica sentado no chão, de bunda no chão, deitado no chão, caiu levante. E ele ensinava negativa, rolê ou puxada de perna direto. Ele ensinava isso para nós direto. Isso também é uma coisa prática que não se vê muito hoje em dia. E a superação, né? Nós éramos atletas e cada jogo que a gente fazia, era uma competição. Às vezes, a gente estava numa academia de outros grupos, mas a ideia era competir, eu quero ver se o meu jogo cabe nisso. Tem uma coisa que ainda hoje está na Palmares, mas você nota isso muito mais nos mais velhos que ainda jogam muito, quando vê um cara muito bom, você diz: é esse cara que eu quero jogar, pois o Mestre Nô sempre pregou isso no grupo: não jogue com o mais fraco, pegue sempre o melhor, porque de duas uma, se você conseguir segurar a onda, ah, você está bem, pois está jogando com o melhor. Se você não conseguir segurar, está tudo bem, porque o cara era o melhor, o cara é o maior, e você fica de boa (risos). Então, essa era a dinâmica nossa, era competição sempre que jogava com outro. E eu estava comentando com o Dário: nós tínhamos bem menos orgulho antigamente. Eu me lembro que o jogo ficava duro e aplicávamos golpes duros uns nos outros com chapa, martelo, rasteira, e a gente jogava assim, por exemplo, se

fosse aqui nesta praça, a ideia era dar uma chapa não para o cara cair sentado, mas era para o cara bater neste banco aqui e descer este morro rolando (risos). A gente via lá na frente, por exemplo, tomava uma cutucada e via um obstáculo próximo à roda e já passava a arquitetar para jogar a pessoa em cima do obstáculo, um banco que fosse ou qualquer coisa que tivesse pela frente. Os movimentos de capoeiras e as rodas, principalmente de ruas, elas tinham muito mais uma visão de perigo no jogo de capoeira, como um todo, do que temos hoje em dia. Disso aqui, o que a gente vê hoje nos nossos jogos atléticos? Primeiro uma preocupação muito grande com a integridade física do outro, o Mestre Nô cobra e não é de hoje, mas digo assim, da década de 80 em diante, a integridade física passa cada vez mais a ser uma preocupação do mestre, assim como pensar cada vez mais nas consequências sobre os jogos duros. Ainda sobre a forma de pensar do Mestre Nô, eu me lembro que teve uma vez que a gente recebeu um capoeirista muito bom, no clube português, na década de oitenta, e o Mestre Lázaro e o Mestre Dunga estavam lá, eles não eram mestres ainda, eram alunos, e esse capoeirista quebrou o supercílio do Mestre Dunga com uma cabeçada. O Mestre Dunga fez o de praxe e tirou a camisa, amarrou na cabeça e continuou jogando com o cara, fez um jogo muito duro, porém não conseguiu pegar o adversário. Aí, terminou o jogo e entrou outros para jogar. O cara ficou lá na boca de espera e, de repente, entrou outra vez para jogar. Então Lázaro foi jogar com esse capoeirista visitante, e o Dunga estava lá já com o sangue estancado, se recuperando, e o Lázaro deu uma tesoura voadora no pescoço do visitante, deu e virou a tesoura no ar e, se ela encaixasse e virasse, o Lázaro quebraria o pescoço do cara. Mas o capoeirista visitante virou com tesoura e escapou de ter o pescoço quebrado. O Mestre Nô quando acabou, falou o seguinte: Tem que treinar a tesoura, falou para o Lázaro (risos). E eu me lembro que eu estava, na época, bem do lado, assim, e eu pensei: Rapaz, se pega, mata! E o Mestre Nô diz que tem que treinar a tesoura ainda, então ele queria que pegasse (risos). Então você vê o nível que era de disputa antigamente nas rodas. Porém, hoje, além da integridade física, o Mestre Nô, ele pede que a gente pense. Uma outra coisa que eu acho muito interessante, o papel da mulher na capoeira [...]. Tínhamos muitas boas jogadoras no grupo, mas, enquanto mulheres, não tocavam, não cantavam, não tinham vez e o Mestre Nô também conseguiu mudar isso. Hoje mesmo, no Seminário Internacional de Capoeira Angola, ele foi um exemplo, né? Com a menina cordel amarelo e azul na aula de musicalidade, quando ele deu total espaço para ela, possibilitando uma interação plena na aula. Então hoje ele vê o espaço da mulher na capoeira com mais clareza e mais consciência do que ele via antes. Antes, na verdade, não era espaço da mulher, elas treinavam porque pagavam a mensalidade e deixava quieto. O Mestre Nô, hoje, contando o que ele não fazia no passado, ele é uma pessoa muito mais flexível com relação aos contendidos que ele encontra. Antes, o Mestre Nô e o grupo de Capoeira Angola Palmares, se tinha contendido, acaba com ela agora, briga todo mundo e se esbagaça todo mundo (risos). Então, a malandragem mudou muito. O Mestre Nô ensinou muita coisa para a gente do malandro, do enxergar e, como aqui na Bahia a gente tem muito carnaval, e nas festas de largo na época era muito mais pesadas, como assim [...], o ápice do momento em que o mundo baiano soteropolitano [...], as grandes festas tradicionais de bairro, as festas de largo aqui, são as festa em bairro como Rio Vermelho, Amaralina, Conceição, que a gente chama de festa largo porque tinha barracas e cadeira ao largo do bairro. Então o pessoal batizou assim, a Ribeira, né? Festa de largo, que eram grandes festas aqui e super tradicionais, onde toda a população baiana, seja pobre, rico, branco, preto se encontrava, era lá que acontecia de tudo, né? E as rodas mais perigosas aconteciam nestas festas, as chamadas festas de largo. E, no carnaval, a violência era muito dura, então essa violência, essa dureza que existia da vida daquela época, né? Você vai para o carnaval? Então aí tinha, se fosse hoje, né? Você bota uma nota de 50 reais numa meia num sapato, uma nota de 50 numa meia em outro sapato, vamos dizer que você tivesse 200 reais, mais 50 no bolso e os outros 50 você colocava em um saco e colocava dentro da cueca. Porque vagabundo já sabe né, ele fala: Tira o sapato que eu sei que você tem aí. Então o cara tirava o sapato, ele levava o dinheiro do sapato, mas o da meia ele não vê. Então, assim, muitas coisas que o Mestre Nô ensinava que era da malandragem, do dia a dia, de você lidar com pessoas, de você compreender a malandragem, de você não se meter em encrenca, hoje, a gente não

tem mais esses ensinamentos, esses ensinamentos faziam parte da velha guarda da capoeira, eles resolveram não ensinar mais não sei o porquê. O Mestre Nô é exímio jogador de navalha, mas não ensinou ainda a nenhum aluno dele a jogar de navalha, a nenhum que eu saiba, nenhum aprendeu jogo de navalha com Mestre Nô [...]. Aprender, que eu digo, é treinar, ser examinado, e ele dizer: Você pode sair com a sua navalha e fazer a sua festa. Não temos isso. Então não temos isso hoje em nossos ensinamentos e nós não ensinamos isso em nossas escolas, e o Mestre Nô não cobra você sobre isso, né? Você vê que, hoje, essas questões de vida, de vez em quando, ele dá um toque como ele deu hoje sobre a galinha do olho só, que procura o poleiro cedo. Então isso também mudou, então você tem aí uma diferença muito grande de processo de formação nosso para o processo que, hoje, a gente faz com os meninos. O que na minha opinião trouxe essa mudança? A visão do Mestre Nô que o mundo mudou, então se você tem hoje um mundo que você é tratado mal por questão de cor, por exemplo, o agressor pode ser preso. Se você cantar uma música que menospreza ou que diminui o gênero feminino, você pode ser preso. Então, o que o Mestre Nô colocou na verdade, ele não tirou isso da capoeira, ele colocou hoje situações que a capoeira tem que olhar. Hoje se você observar, nós não cantamos mais músicas que diminui mulher, hoje o espaço da mulher é garantido, hoje, se a mulher for fazer exame que precise fazer os toques de berimbau, ela vai ter que também fazer todos os toques no berimbau. Agora, observe o seguinte, esse é um processo de luta social e o Mestre Nô faz isso há mais de 20 anos atrás, então quando enxergamos a capoeira do Mestre Nô com essas mudanças todas. O Mestre Nô, quando ele dizia antes assim: Você tem que jogar com o braço quebrado, ele não enxergava que esse braço quebrado iria tirar o cara do trabalho amanhã e, hoje, ele diz assim: Pera aí, amanhã você vai trabalhar, não se mate não, não vai ficar querendo quebrar o cara, porque ele é um pai de família que tem que garantir o pão. Então o Mestre Nô, com a Capoeira Angola Palmares, ele começa a enxergar a vida e acompanhar esse ritmo e, rapaz, vou dizer a você, não sei como ele faz isso. Eu sinceramente olho e fico imaginando o que passa na cabeça do Mestre Nô de ele ter uma visão tão clara de vida. (Mestre Marco Baiano, 2022).

Diante o exposto, é possível observar que a mestria de Norival Moreira de Oliveira é perpassada pela realidade dura do seu tempo e isso foi confrontado com as mudanças de contexto nas quais ele precisou se reinventar. O mestre teve a inteligência e o discernimento para entender que as práticas culturais são dinâmicas e acompanham o momento histórico, porém foi necessário conviver e lidar com as contradições da sua própria formação frente ao que era exigido no contato com outras realidades sociais e culturais. Esse processo de reinvenção do capoeira e mestre moldou e ajustou sua didática e seu trabalho relativo à prática de ensino da capoeira de acordo com as demandas do seu tempo: ressignificar a capoeira para além da luta física e os valores relacionados à virilidade e à valentia para as da performance física e estética, ou, ainda, de seu status de prática de marginais para de marginalizados e de uma classe média/alta comprometida com as lutas sociais e culturais. A vida e obra de mestre Nô se entrecruzam, como capoeira na roda e na vida, vai aprimorando seu método de jogo e de ensino. Ao perguntar para qualquer capoeira que participa de suas aulas é quase unânime a afirmação de que Mestre Nô ensina aquilo que faz. Ele, exímio capoeira, ensina como mestre, os fundamentos que aplica na roda e na vida.

Essa base foi forjada na lida com a capoeira do seu tempo. E, assim como a capoeira, foi preciso se totalizar, destotalizar e retotalizar.

#### 4.4 EXPANSÃO DA CAPOEIRA DO MESTRE NÔ NO BRASIL E NO MUNDO

A partir da segunda metade do século XX, a luta afro-brasileira configurou-se como um forte produto da indústria do turismo, e a capoeira espetáculo se difundiu a partir de Salvador. Nesse período, constituiu-se uma espécie de diáspora, na qual muitos mestres saíram da região soteropolitana para outras regiões do Brasil e do mundo, de acordo com Waldeloir Rego (2015). A expansão possibilitou a chegada da capoeira a outros Estados, se enraizando no Sul, Sudeste, Centro-oeste e, dessa forma, rompeu as fronteiras brasileiras e se internacionalizou.

Mestre Nô, ao rememorar sobre os seus antigos colegas de treino, os quais haviam começado a praticar capoeira junto com ele, no bairro da Massaranduba, lembra-se de que alguns acabaram aderindo a outros trabalhos de capoeira. Um deles foi o “camarada Fernandinho”, que se juntou a um amigo capoeirista, morador próximo de sua casa, Mestre Zé Mário, que era aluno de Caiçara. Depois disso, Fernandinho passou a ser aluno de Caiçara e ainda levou consigo todos os seus irmãos para treinarem com o Mestre Zé Mario, para compor o trabalho de Caiçara, mestre que não dava aulas, segundo Norival (2022), mas fazia muitas apresentações artísticas com a luta de matriz africana, em uma fase que a Bahia estava fortemente arraigada na perspectiva folclórica dessa arte e vendia a capoeira do estado como importante fonte de entretenimento da cultura local.

O movimento de difusão da arte de matriz africana, fomentada em grande parte pela indústria do turismo, promoveu uma nova caracterização da arte afro-brasileira. Nesse sentido, a capoeira, criada para resistir aos dispositivos repressivos e de dominação (Bourdieu, 1930/2002), que se materializou como luta pela liberdade, autonomia, equidade e justiça social, sobretudo como arma de contestação ao sistema escravocrata, sofreu um processo de reificação, enquadrada cada vez mais como um produto para atender aos interesses das elites. Ela ganhou status de mercadoria do entretenimento, em um processo que foi legitimado por muitos capoeiristas que passaram a vender esse saber ancestral de forma acrítica, visando apenas o lucro, justificado pela busca de uma vida melhor economicamente, levando ao esvaziamento dos seus princípios filosóficos, conforme elabora Waldeloir Rego (2015), em

um recorte até 1968, ano em que o seu ensaio sócio-etnográfico, *Capoeira Angola*, foi finalizado.

Sobre esse tema, Mestre Nô apresenta a sua perspectiva. Ele fala da luta pela sobrevivência entre os representantes dessa cultura popular, na qual os mestres baianos precisaram se adequar devido às necessidades de mercado. Dessa forma, muitos não tiveram uma alternativa a não ser mexer e mudar a tradição para atender o público daquele período e, assim, sobreviver.

Olha, Marcio, é o seguinte, esta arte capoeira, ela foi criada às escondidas, ela continua escondida, ela permanece invisível aos olhos de muitas pessoas, sabe? O jogo de poder da vida, conforme eu falei, usa-se muitos métodos para atingir o objetivo que é o poder. Apagar a luz do outro para tirar da reta e chegar a tal. Então, a Bahia é um estado do nordeste do Brasil e por ser do nordeste sempre sofreu todo tipo de discriminação, como foi anos atrás que queriam separar o sul do nordeste, por aí conseguimos ver a coisa de uma forma bem discriminatória. Rio de Janeiro é tido como bambambã, Rio e São Paulo, o bambambã do Brasil. Se você chegar em qualquer país fora do Brasil [...], você não vai encontrar a Bahia a não ser que queira falar de cultura, aí você vai encontrar a Bahia, quer dizer, só vão pelo lado que convém. Você vai encontrar Rio e São Paulo, São Paulo não deixa de ser, por ser uma grande capital, maior capital até pela sua grandiosidade, o poder aquisitivo, tenho outro, a maioria da população de outros estados muitos correm para São Paulo, dificilmente correm para o Rio também, mas correm mais para São Paulo. É o riacho correndo para o rio e o rio correndo para o mar, o mar é São Paulo e o rio é o Rio de Janeiro, e o riacho é o nordeste. Por conta disso, todas as condições financeiras são mais tiradas do lado de cá, lógico. Isso tira muito das condições dos praticantes do estado da Bahia, deles se manterem e arribaram, saíram, foram para onde, foram para São Paulo, muitos mestres baianos. Em São Paulo, tem muitos de épocas passadas, foram embora, já faleceram e deixaram os seus legados nestes lugares. Em São Paulo, foram em busca de trabalho, de melhor condição de vida, o que o próprio Bimba ao invés de ir para São Paulo foi para Goiânia. Então a Bahia continua com seus velhos mestres desamparados, muitos morreram, os mais novos que não quiseram ficar levantaram e arribaram. Mas continua, a Bahia continua com sua força capoeirística, com os olhos tampados, taparam os olhos para não enxergarem eles, mas a Bahia continua muito forte, muito legal, muito boa, que valorizo muito o meu povo baiano, que valorizo todos e não acho que nenhum seria melhor do que o outro. (Norival, 2022).

Norival vai se reinventando no processo histórico. Ele passa a incorporar, fortemente, o projeto de ser educador popular, pautado em uma capoeira enquanto arte e cultura, sem deixar de demarcar as características de arte marcial dessa luta afro-brasileira, que, historicamente, teve origem como sistema de defesa corporal usada pelos escravizados, durante o período de escravidão no Brasil, e como artifício para sobrevivência e gerenciamento de situações adversas nas ruas dos grandes centros, pois sempre estiveram imersos e marcados pela violência urbana sobretudo contra pardos e pretos, os negros descendentes da diáspora africana.

Mestre Nô vê a necessidade de transcender e adaptar toda aquela formação que recebeu dos velhos mestres e que absorveu em suas vivências pelas ruas da periferia de Salvador. Precisou ajustar a perspectiva capoeirística adquirida a partir do viés dos tempos de valentões e de brigadores dessa arte, que compunham o seu perfil de jogador. A capoeira tem em sua genes a prerrogativa de luta, nasceu como um sistema de defesa dos escravizados, todavia os tempos mudaram e Mestre Nô precisa mudar a sua forma de conceber a capoeira e, assim, resistir e subsistir a demandas da contemporaneidade, pois a luta agora demanda outras estratégias: as características do combate foram remodeladas e se modificaram no processo histórico.

Nesse sentido, as dimensões da capoeira que formam o perfil de mestre lutador e mestre jogador vão se diluindo na construção do projeto de ser educador popular, e a capoeira de Norival vai se ajustando em termos estéticos, técnicos e de fundamentos para uma perspectiva de manifestação cultural e não mais marcial. Por meio dessa compreensão da capoeira, ele passa a implementar as novas características em seu grupo Palmares, que foi criado na época, nos embalos dos anos oitenta do século passado, associado a tudo que conseguiu absorver em sua trajetória capoeirística, a toda “malandragem” incorporada a partir do antropológico que experimentou e vivenciou na velha Bahia com os mestres baluarte da capoeira, direcionada para, a partir de então, uma prática educativa cultural transcendente.

Esse processo de mudança acontece no contexto sócio-histórico dos anos 1980. De acordo com Gilberto Marangoni (2012), foi um período de reformulação profunda na política brasileira, de transição para a democracia, marcado pelo pacto popular ou Diretas Já, sinalizado a partir de 1977, com transição democrática a partir de 1984, em meio ao enfraquecimento dos militares, em função do desarranjo das contas públicas, de um balanço de pagamentos que registrou enormes déficits e altas históricas na inflação. A economia do país estava imersa em uma grande recessão e desaceleração contínua, com achatamento dos salários e altos índices de desemprego. O aperto monetário colocou a sociedade brasileira em um abismo social, e a década de 80 ficou conhecida como um período de grandes obscuridades, a década perdida em termos econômicos e de desenvolvimento, marcada por uma hiperinflação desenfreada e estagnação do Produto Interno Bruto (PIB).

A crise econômica que assolava a economia brasileira serviu de força motriz para mobilizar movimentos sociais populares, com grandes protestos que tomavam as ruas, principalmente do Rio de Janeiro e São Paulo, com milhões de participantes que pediam eleições diretas. Greves gerais e paralisações pediam a aprovação de emendas populares, algo

peculiar e inusitado, na constituinte de 1987. Dessa forma, os movimentos sociais, a democracia, o surgimento de espaços de coordenação política, a consolidação e o surgimento de partidos políticos, como o partido dos trabalhadores (PT), as lutas populares como a CUT, o MST, as comunidades Eclesiais de Base (CEBs), o engajamento de múltiplas entidades e a assembleia constituinte de 1988 demarcavam o desenvolvimento sociopolítico da década de 1980. Nessa seara marcada pela efervescência política e econômica, foi eleito Tancredo Neves de forma indireta, no colégio eleitoral. No entanto, o novo presidente vem a óbito e o seu vice, José Sarney, assume o governo, porém com a situação econômica colapsada e o impasse na resolução da dívida externa, o Brasil declara a moratória em 1986, quando é implantado o plano de combate à inflação que congelava preços e salários. Nesse caos, a nação brasileira, sobretudo os mais vulneráveis, sofria com os reflexos causados pela instabilidade política econômica brasileira.

A capoeira enquanto movimento sociocultural de resistência caracteriza-se, inicialmente, por lutas em busca de uma sociedade democrática e igualitária para as classes populares. Porém essa arte acaba desviando de seu propósito original e passa a sofrer com a instabilidade e jogo de interesses de suas lideranças. A década de 1980, passa a ser marcada por grandes conflitos no micro e no macrocosmo da capoeiragem, em parte, pela crise econômica que assolava a nação e a necessidade de sobreviver que geravam fortes embates, disputas por espaços e por fatias do mercado que se abria para as empresas capoeirísticas. Na esteira da luta pela sobrevivência, deflagra-se o fenômeno do surgimento dos grandes grupos de capoeira no final da década de oitenta, que acontece paralelamente à situação de abandono social dos velhos mestres, os quais, em sua grande maioria, estavam passando fome e morrendo na miséria. Essas instituições capoeirísticas passam a ser mais importantes que a figura do mestre e do próprio capoeirista e tinham o propósito de monopolizar e controlar a capoeira no Brasil e no mundo, algo que se materializa na década de 1990: a mercadorização dessa arte de matriz africana, a apropriação de um saber ancestral com fim bastante restrito de ganhar dinheiro.

Nos anos 1980, o contexto político, cultural, econômico e social demarca um clima antropológico no qual Mestre Nô passa a ser exigido como educador e mestre de capoeira. Seu trabalho com o Grupo de Capoeira Angola Palmares vai ganhando relevo, e ele passa a redefinir signos e símbolos daquela forma de capoeira que ele praticava na Cidade Baixa, Bairro da Massaranduba, na periferia de Salvador, uma espécie de refinamento e polimento para atender o novo público mais exigente e elitizado do ponto de vista cultural e

social. Nessa atmosfera, a proposição apodítica que assume como uma verdade, uma necessidade lógica, evidente e demonstrável, é que os tempos estavam mudando e, nesse dinamismo que paira sobre as práticas humanas e formas de relações concretas, em suas mais variadas formas socioculturais, a capoeira passa a desbravar outros caminhos que diferente de outrora, daqueles tempos nostálgicos de valentia e de resistência ao sistema opressor e escravocrata, passa a ser pela sobrevivência, mas também pelo reconhecimento e superação. Nesse contexto, nos idos dos anos oitenta, aparece em sua academia na Pituba um jovem sergipano, conhecido como Macaô. Ele era filho de militar, oriundo da classe média, e morava com os pais em Canoas (RS), mas estava passando uma temporada na Bahia .

Em 1983, chegou um cidadão lá na minha academia na Pituba [...] e disse que estava morando em Salvador, que havia passado um tempo no bairro de Itapuã, e chegou lá na minha academia e perguntou se podia treinar e tal. Eu atendi ele bem: “Se você se matricular, vai treinar”. Ele alto, para mim alto. Aí falei para ele: “Pode se matricular”!

Aí ele: “Não, eu vou olhar primeiro”. Aí eu: “Tudo bem!” Então ele pegou e disse: “É que eu ensino uns garotos lá em Itapuã e tal”. Então eu disse: “Ah, você veio fazer uma visita, fale o que é que você quer”. Ele: “Ah, porque eu sou do Sul, sou lá do Rio Grande do Sul. Na verdade a minha mãe é sergipana e meu pai é gaúcho [...]”. No caso, era o Macaô, foi assim que eu conheci ele, em 1983, na minha academia na Pituba. E eu falei: “Certo, mas você pratica capoeira, Taekwondo?” E aí ele disse: “Ah, eu pratiquei Taekwondo”. Então falei para ele: “Você tem aparência de Taekwondista, tem aparência de quem pratica Taekwondo”. Eu reconheci logo, logo reconheci em Macaô um Taekwondista [...] e eu não estava errado, não. “Mas você pratica capoeira? Quem é seu mestre?” E ele disse “Ah, treinei lá em Curitiba com Siqueira”. Siqueira foi meu aluno daqui da Cidade Baixa, do meu grupo Orixá da Bahia e, quando eu mandei o Sergipe para Curitiba, seis meses depois, o Sergipe resgatou ele e levou ele para a região Sul. Eu não sabia. Aí, as minhas alunas que disseram: “Ah, o Pernalta viajou também”. O apelido do Siqueira era Pernalta, pois ele tinha as pernas compridas, o Siqueira. Falei: “Mas você foi aluno do Siqueira”. E ele disse: “Sim, fui aluno do Mestre Siqueira”. Mas eu disse: “Ele não é mestre, não. Ele era um aluno meu apenas”. Ele chegou lá em Curitiba e virou mestre de uma hora para outra. Mestre era o Sergipe que foi formado por mim, em 1970. O Siqueira, não. Ele era apenas aluno. E aí falei para o Macaô que tudo bem, mas aí perguntei para ele: “Você disse que tem uma academia em Itapuã”. Ele disse: “Não, estou aqui de passagem. Sempre venho porque tenho uns amigos aí. Vou até trazer para aqui e tal”.

Aí eu falei: “Mas, para trazer eles para aqui, eles têm que se matricular nas minhas aulas, tem que pagar mensalidade”. Essa coisa de “vou trazer eles para aqui”, eu já conheço bem esta história. Então Macaô diz: “Tá tudo bem, eu vou falar com eles”. E era tudo um pessoal de classe média alta, também lá de Itapuã. Aí eu disse: “Tudo bem”. E esses alunos do Macaô que se matricularam para treinar comigo eram: Isaque, Galo [...], tinha uns 5 ou 6. Ficaram sendo bons alunos, aprenderam bem mesmo. Se ele chegasse depois para jogar com eles, o Macaô que tomasse conta, porque iria tomar queda dos caras (risos). (Norival, 2022).

Mestre Nô, na época do encontro com o discípulo sergipano, estava instalado na Pituba, em uma casa abandonada, que havia ocupado, no bairro nobre de Salvador.

Então, em 1979, na Pituba, eu fundei o Grupo Capoeira Angola Palmares, com esse escudo, com a lua e a estrela, e comecei ensinando os universitários e pessoas da classe média alta daquela região. Porque a área que eu montei a academia, montei não, eu aproveitei umas casas que estavam vazias lá, eu invadi [ocupe], fui ficando, e lá montei a minha academia e passei a ter acesso à classe nobre da Cidade Alta, na Pituba. (Norival, 2022).

O encontro entre esses dois capoeiristas ocorreu no início da década de oitenta e mudou o destino de Norival Moreira de Oliveira, ampliando definitivamente o campo de possíveis desse homem nordestino de pouca escolaridade e desprovido de capital econômico. A partir da mediação gerada pelo contato com o novo aluno de Canoas-RS, a trajetória do mestre passa a tomar uma outra direção e sentido. Mestre Nô foi convidado pelo Macaô para ir ao Sul do Brasil. Ele aceita o convite e realiza a primeira viagem “profissional” como mestre de capoeira para fora do estado da Bahia, em 1983. Esse momento histórico seria o começo de um novo horizonte que se abria para o mestre soteropolitano.

No final de julho de 1983, ele [Macaô] me convidou para ir até o Rio Grande do Sul, lá em Canoas. Aí eu: “Tudo bem, que legal, eu vou”. Macaô disse: “Vou pagar a sua passagem e tal”. [...] Fui eu e Nilson Cavalcante, um aluno meu. Ele que fez esta música, Negro Bom de Pulo. Ele que compôs. Aí fomos para o Rio Grande do Sul. Ele, com um paletó, eu botei a mão no bolso do paletó dele. Nilson dizia para mim: “Bora botar a mão aqui, por causa do frio”. A gente não aguentava de frio. Eu nunca tinha visto um frio tão intenso. O mês era julho e ainda fomos de ônibus e estava chovendo, chovendo e muito frio. Bom, foi daí que começou o novo grupo, aí que comecei a ensinar fora de Salvador pela primeira vez. (Norival, 2022).

Foi em Canoas (RS) que Norival teve acesso ao trabalho realizado por Macaô com os jovens de classe média da região metropolitana da grande Porto Alegre. Norival acabou assumindo e ficando com o grupo de alunos iniciados e liderados pelo jovem sergipano na cidade gaúcha. Em 1984, o Mestre Nô volta à cidade de Canoas e gradua os principais ex-alunos do Mestre Macaô ao nível de Contramestres, graduação que antecede o cordel de mestre nessa arte. Os capoeiristas graduados foram Marcelo, Alfredo e a pedra fundamental do seu trabalho capoeirístico no sul, o gaúcho Alemão.

Lá tinha um grupo, os alunos do Macaô. Tinha o Alemão, o Cachorro, Alfredo Meira. Eu ainda me lembro até o nome do Alemão: Carlos Alberto Dal Molin Silva. O Alfredo é o Alfredo Meira. Eu sabia o nome deles todos e comecei a ensinar a eles. Foi na segunda vez que fui até lá, no ano seguinte, em 1984, então o Macaô estava voltando para Sergipe e falou para mim assim: “Mestre, você vai ficar responsável por eles agora, porque eu não pretendo mais voltar para Canoas. E eu falei: “Pera aí, então você fala para eles no telefone”. Na casa do Marcelo Junqueira, porque tudo era na casa do Marcelo Junqueira, porque era o homem que tinha o dinheiro. Todos eles tinham o dinheiro, mas era ele que tinha mais dinheiro, porque o pai dele era bicheiro. O pai é bicheiro, Celso Junqueira é bicheiro. E aí eu falei com o Macaô: “Diga aí? Quer dizer que você não quer mais voltar aqui?” E ele disse que não é

mestre. “Eu quero que você tome conta deles”. “Fala aqui para eles”. E botei para o Alemão escutar e falar com ele. E o Alfredo também. E o Marcelo. “Faça aí! E coloca as suas lágrimas para fora e vamos ver o que sobra. O que sobrar aí para mim está bom”. E não é verdade? Para não dizer assim: “Ah! Chegou aqui e tomou meus alunos”. Não! Calma aí! Bota as lágrimas para fora lá, que eu não vou chorar aqui, porque eu não perdi nada, só estou ganhando. Como vou chorar? Chorar porque está ganhando é hipocrisia! (risos) Não é? É hipocrisia chorar porque está ganhando. É hipocrisia, é gozação com o outro. E, Macaô falou: É, mestre, você tem razão”. Então é tocar o trabalho para frente e passei a comandar, a ensinar mais. O Marcelo, eu falei com ele que precisava fazer um quiosque. “Faça um quiosque grande. O piso com carpete”. Porque no Clube português era carpete, onde eu dava aula. Gostava muito do carpete. E aí ele fez tudo direitinho. Tinha as aulas e ficou bom. O grupo cresceu e se desenvolveu até quando o Alemão foi graduado. Ele e o Alfredo foram graduados a contramestres. (Norival, 2022).

O mestre rememora sobre o seu contato inicial com a capoeira do Sul do Brasil, lá no começo dos anos oitenta, quando começou a expansão do seu trabalho.

Olha, lá em Canoas, eu não gosto de colocar datas porque, às vezes, ao invés de falar vinte e um, fala doze ao contrário e aí vai complicar. Não quero entrar em contradição em cima da tradição. Então, mas o contato foi através do Macaô mesmo, em mil novecentos e oitenta e três. Foi lá na minha casa, na minha academia e, depois, ele me levou até lá, em Canoas. Ele tinha um grupinho lá, um pequeno grupo, de não sei quantos, aproximadamente cinco. Eu não gosto de numerar, mas, às vezes, é necessário um chute. Eu vou chutar. Hoje, eu não afirmo nada quanto a números, que é para não cortarem meu pescoço. Mas *Macaô* que tinha mais ou menos uns cinco alunos como base dele em um colégio chamado Rondon [Colégio Estadual Marechal Rondon, em Canoas, Rio Grande do sul], e tinha muitos alunos lá, tinha mais ou menos uns quarenta alunos, mas tinha os principais, os que ele vivia e convivia no dia a dia. (Norival, 2021).

Nessa época, Macaô era professor de capoeira, pioneiro no ensino dessa luta na cidade, no entanto, ele tinha pouca experiência na luta afro-brasileira. Ele apresentava um razoável conhecimento na arte marcial coreana, pois era praticante de *Taekwondo* e valia-se dos fundamentos dessa luta para incrementar suas aulas de capoeira. Faltava-lhe o conhecimento da musicalidade e de outros fundamentos básicos da capoeira, conforme aponta o contramestre Alemão (2018). Por conseguinte, Mestre Nô tem a convicção de que chegou à cidade de Canoas para “arrumar a casa” e colocar ordem na forma que a capoeira estava sendo praticada e desenvolvida no estado gaúcho, a qual estava sendo feita com muita violência e pobreza de fundamentos. Nesse sentido, juntamente com o Mestre Volnei do grupo Cativeiro, ele lembra de um incidente ocorrido durante uma roda de capoeira, onde os ânimos estavam exaltados entre os capoeiristas dos grupos Palmares e Cativeiro, no qual, durante um jogo mais duro, aconteceu a morte de um jogador, após ele tomar uma forte queda e bater a cabeça. Mestre Nô (2022) afirma que a capoeira desenvolvida em Canoas era “uma capoeira meio maluca, não tinha pé nem cabeça”. Dessa forma, ele levou mais mandinga para capoeira

gaúcha, “arrumou a casa” da melhor forma que pôde e contribuiu com a transmissão de saberes, com o aprendizado, a fundamentação e o desenvolvimento técnico dos meninos discípulos de Macaô. Assim, promoveu o desenvolvimento dessa manifestação cultural no estado gaúcho alinhado ao saber tradicional da capoeira da Bahia.

Na verdade, era uma capoeira meio maluca, não tinha pé nem cabeça, para mim não tinha formação de nada, de quase nada [...]. Jogou as pernas para cima, aplicou golpe para lá, golpe para cá, capoeira. Porque eu sempre enxerguei a capoeira de uma outra forma, até os dias de hoje, até o momento aqui falando, sempre enxerguei a capoeira como uma outra filosofia, como totalmente diferente, até no sentimento ou pensamento, diferente, não é igual a nenhum capoeirista, nenhum destes capoeiristas atuais. Eu não vejo nada aí da forma como eu enxergo. Então, lá, eu encontrei esta base, desta forma. (Norival, 2022).

Mestre Nô, depois de graduar os três principais alunos de Macaô, os jovens gaúchos Marcelo, Alfredo e Carlos (Alemão), para o nível de contramestre, em 1984, e assumir o trabalho do sergipano na cidade de Canoas (RS), se engajou com os seus discípulos dessa região e passou a desenvolver, junto aos novos contramestres, a capoeira Palmares Sul. Foi essa vertente da arte afro-brasileira, a qual conecta a perspectiva soteropolitana e gaúcha dessa luta, que se estendeu da Bahia para o Rio Grande do Sul, até chegar em Santa Catarina.

#### **4.4.1 A Influência de Mestre Nô na constituição da Capoeira da Ilha em Florianópolis**

O período dos anos oitenta, marcado pela efervescência política e crise econômica, fez com que o jovem de classe média conhecido pela alcunha de Alemão, formado como contramestre por Mestre Nô, se mudasse de Canoas (RS) para Florianópolis (SC). A princípio, chega à Ilha da Magia atrás das boas ondas para a prática do *surf* e dos bons ventos para praticar o voo livre, mas, também, com a missão de expandir o grupo Palmares, a qual lhe foi incumbida diretamente pelo Mestre Nô, que solicitava ao discípulo o início de um trabalho de capoeira na capital catarinense.

Olha, na verdade, o Alemão teve suma importância para o grupo Palmares, porque, se não fosse o Alemão, eu não estaria aqui. Para começar, é a realidade, é a verdade, até hoje eu estou tentando acertar os trabalhos. O grupo aqui, vide o negão que chegou aqui [Mestre Khorvão], eu estou tentando acertar a coisa, até hoje eu estou tentando acertar, as ovelhas e os cervos que estão desgarrados, estou tentando unir, reunir e unir. Então o Cachorrão [irmão do Alemão] e o Alemão tiveram suma importância nesse processo, especificamente, o Alemão, que foi quem teve a missão realmente de desenvolver os trabalhos com capoeira aqui [em Florianópolis]. O Cachorro não foi pré-determinado para isso, por conta de que ele não tinha

essa afinidade, e sim como um possível ajudante do irmão, desta luta, desta conquista, desta batalha. Então o Cachorro teve esse papel. (Norival, 2021).

Quando o contramestre Alemão chegou em Florianópolis, ele diz que encontrou uma capoeira em “estado primitivo”, liderada pelo Mestre Pop, uma capoeira que ficava mais no gesto técnico, sem maldade e sem mandinga. Na época, o jovem capoeirista gaúcho vinha de Canoas, uma cidade acostumada com a violência urbana, e já tinha passado por outras grandes cidades brasileiras correndo atrás das grandes rodas para jogar com os melhores lutadores dessa arte afro-brasileira. Ele, inclusive, havia morado por três meses em Salvador, com o seu mestre de capoeira, convivendo com a velha guarda da capoeira baiana. Então, o discípulo de Mestre Nô introduz uma nova realidade de capoeira na cidade catarinense, revolucionando essa manifestação cultural na ilha e promovendo o crescimento e a transmutação da Capoeira da Ilha de brincadeira inocente à luta perigosíssima. Ao mesmo tempo, acaba se envolvendo em muitos conflitos e promovendo uma espécie de sentimento adverso no coração dos capoeiristas locais, os quais não estavam habituados com a capoeira luta e passaram a criar em torno dele uma imagem de impetuoso e violento.

Quando o Alemão chegou aqui na ilha, eu já tenho um grupo definido, que era o grupo Nação. Então eu já estava muito convicto daquela capoeira, embora, no momento em que eu conheci ele, o primeiro jogo que eu fiz com Alemão, foi lá na universidade, foi lá no espaço do Calunga na UFSC. Neste dia, foi eu, o Miguel, e o Cigano. Eu vi a presença dele na roda, vi a disposição dele na roda. Eu observei ele, uma pessoa jovem, e eu mais velho vi a disposição dele. E aí eu começo a perceber que ele começa a influenciar os que não estavam muito próximos de mim. E o primeiro foi o Calunga, porque ele começou ali a convivência com o Calunga e com os alunos do Calunga, e eu percebi que ele influenciou demais ali. E outro cara que o Alemão influenciou demais foi o Pinóquio. Porque o Pinóquio não se enquadrou na Capoeira Contemporânea, pois ele estava muito mais enquadrado na capoeira que, também, é minha origem, que é a origem do Alemão também, que vem do Nô, que vem da Massaranduba, que era diferente da nossa capoeira na época, que era a Capoeira Contemporânea. O próprio Pinóquio dizia: “Ah, mestre, eu não consigo gingar deste jeito”. Então, quando o Alemão chega aqui, há uma aproximação, mas está aproximação principalmente do Pinóquio ela não se deu de uma forma espontânea. Pinóquio é levado pela realidade que ele passa a viver e conviver com o Alemão, que se deu pela confrontação. Porque o Alemão é um cara que vem com disposição para jogar da forma que ele joga até hoje: sem tomar muito conhecimento com quem ele está jogando e esta é a postura dele. Portanto o Alemão vai influenciar toda aquela geração, principalmente o Calunga, Gerry, Moriel e vocês. Ele cria uma geração de capoeiristas a partir do que era ele, o Alemão. Porém, já existia uma comunidade de capoeiristas em Florianópolis, e esta comunidade vai se colocar do lado oposto do pensamento do Alemão. Não como inimigo, mas vai criar-se uma rivalidade institucional entre o grupo Nação e o grupo Capoeira Angola Palmares capitaneada pelo Alemão, sob o comando geral do Mestre Nô, lá da Bahia. [...] Mas o Alemão ele foi muito importante para me fazer questionar realidades, ele foi importante do ponto de vista em que ele me faz questionar a própria realidade dele. Eu era um cara que questionava o Alemão, e ele era um cara que eu olhava assim e pensava: “Até onde este cara vai assim, deste jeito? Até onde ele acha que ele vai assim?” Porque tinha uma coisa assim, com o Alemão, ele era um cara que ele era o

extremo. Eu me pegava pensando: “O Alemão não vai ter força, ele não vai aguentar”. E eu falava comigo isso e desejando o contrário para ele, né? Desejava que ele seguisse na capoeira. (Mestre Pop, 2021).

O campo-grandense Lourival Fernando Alves Leite, que atende pela alcunha de Pop, é considerado por muitos o capoeirista pioneiro no ensino dessa manifestação cultural em Florianópolis, a partir da segunda metade dos anos setenta do século passado. Mestre Pop, com seu grupo denominado Nação, naquele período, foi o primeiro no seguimento dessa arte a rivalizar diretamente com o trabalho realizado pelo Palmares do Mestre Nô, a partir da chegada do contramestre Alemão em Florianópolis, que, na época, era um lutador de capoeira forte e arrojado. Entre os primeiros alunos de Mestre Pop encontrava-se Calunga, hoje mestre do Grupo Fortaleza da Ilha, mas que, na época, passa a construir uma forte amizade com Alemão até, finalmente, na sequência, compor o Grupo Palmares.

Então a capoeira foi assim, eu vi o Sergipe lá como eu te falei, vi ele jogando capoeira e aquilo me estimulou bastante. E aí cheguei aqui na ilha, eu queria treinar, mas não tinha capoeira na época. Então, eu tinha visto lá em Curitiba, mas aqui e no Brasil inteiro quase não era divulgada a capoeira. Isso em setenta e quatro, quando o Mestre

Sergipe tinha vindo de Salvador para o sul do Brasil, para o estado do Paraná. E aí eu peguei e vim para Florianópolis estudar. E aqui, um dia passeando pela Praça XV, escutei o berimbau de longe e fui ao encontro do som e, quando cheguei, encontrei o mestre Pop com paninho estendido vendendo artesanato. Cabelo *Black Power*, camisa e calça *jeans* e tal, aquele jeito dele meio *hippie* daquela época. Era uma época que tinha muito esse negócio de *hippie*. E aí eu perguntei para ele o nome dele, e ele me falou Fernando. Eu me apresentei, disse: “Eu sou o Wilson”. Então eu perguntei: “Você sabe capoeira”? Ele me falou: “Eu treinei um pouco de capoeira”. Então falei para ele: “Mas tu não tens vontade de ensinar por tempo aí?” Ele falou: “Eu nunca ensinei, mas eu posso ensinar o que eu sei. Não sei muito, mas o que eu sei eu posso te passar”. Então eu disse: “Vou arrumar um espaço para tu dares aula”. E aí eu consegui um espaço atrás do Clube Doze de Agosto, uma casa que tinha na rua General Bittencourt e era uma casa com construção antiga, onde ficava um lugar de artesanato, a Casa Bahia Arte. Olhei aquele nome sugestivo e digo, vou perguntar, quem sabe, né? Aí perguntei para a mulher e ela falou: “Tem uma sala lá atrás que eu não estou usando e se vocês quiserem começar.” Eu respondi: “Eu vou fazer uma experiência”. Então falei com o Mestre Pop e ele disse: “Vamos lá”. Arrumei mais três alunos para ele, um amigo meu e mais um caszinho que convidei e o pessoal começou. Ficamos mais ou menos três meses no Bahia Arte, e a mulher já pediu a sala de volta, porque tinha pouca gente treinando. Aí o mestre conseguiu um espaço para dar aulas no Educandário 25 de Novembro, no Bairro Agrônômica, o antigo Abrigo de Menores. Neste meio tempo, eu fiquei parado e só praticava aquilo que ele me ensinou, né? Ele havia me ensinado uns movimentos básicos e eu continuei praticando. E passei a fazer visitas para ele no Educandário, porque o mestre começou a fazer uns treinos neste lugar e de vez em quando eu ia fazer estas visitas e fui convivendo com ele desta forma, e com a rapaziada do antigo Abrigo de Menores, aquela gurizada. Naquela época, eu tinha um camarada, o Getúlio, que era da turma da rua General Bittencourt, da Bahia Arte, que começou a ir visitar o Pop, depois que eu falei para ele que o mestre estava no Educandário. O Getúlio estava interessado na capoeira, era um surfista e queria aprender capoeira. Na mesma época apareceu o Zumbi, que era um negão forte e já jogava uma capoeira, e o Rogério do Kung Fu, que era amigo do Pop, eles eram parceiros, moraram juntos lá

no Sambaqui. E o Rogério já tinha feito capoeira lá em Porto Alegre, tinha feito um pouco com o Mestre Cerqueira e tinha uma noção. Então juntava eu, Zumbi, Getúlio, Rogério, o mestre e mais a gurizada e a gente fazia uma roda bem simples assim, porque foi o começo de tudo lá, né? Início da capoeira em Florianópolis com Mestre Pop. (Mestre Calunga, 2021).

A fase de educador popular com a capoeira começou cedo para o Mestre Pop. Na época, era um jovem e inexperiente capoeirista, que apresentava um repertório escasso em termos de fundamentos e conhecimento no universo da arte afro-brasileira, assim como ocorreu em Canoas (RS), onde a capoeira foi iniciada pelo jovem Macaô, o qual tinha pouco conhecimento sobre a capoeira, mas acabou fazendo um consistente trabalho no campo dessa luta, colocando a cidade gaúcha na esteira dos grandes centros da capoeira. O pouco conhecimento não impediu que esses dois incipientes “mestres” acabassem contribuindo muito com o desenvolvimento da capoeira da região sul do Brasil. O clima antropológico no qual os “mestres” Macaô e Pop estavam imersos faz parte de um período conturbado de grandes conflitos políticos e econômicos no cenário brasileiro e na geopolítica do mundo, demarcados organicamente pelo viés dos anos setenta do século passado, o qual refletia no jeito de ser e pensar da juventude daquele tempo. Embora Macaô e Pop fossem de classes sociais diferentes, pois um era oriundo da classe média e filho de militar e outro, o campo-grandense Lourival, era um artesão andarilho, um hippie que sobrevivia dos artefatos que produzia e vendia pelas praças da cidade, ambos foram tocados e unidos pelo espírito libertário dessa manifestação cultural filha da diáspora africana.

A capoeira do Sul do Brasil é permeada pela semente plantada na Massaranduba, a partir de mestres oriundos do Recôncavo Baiano. Alguns desses capoeiristas tradicionais permaneceram no anonimato, porém outros estão vivos no movimento de seus discípulos e presentes em suas memórias. Florianópolis (SC), foi uma das regiões do sul do Brasil que mais bebeu da fonte da capoeira da Cidade Baixa, bairro da Massaranduba, e o elo vivo que amarra esse fenômeno sócio-histórico reconhecido como Capoeira da Ilha é o Mestre Nô, pois é através da práxis do mestre, que capoeiristas como Sergipe, Macaô, Alemão, entre outros foram formados e deixaram suas marcas na capoeira da capital catarinense.

Para melhor compreender o desenrolar da história da capoeira do Sul, sobretudo de Florianópolis, é preciso lembrar que o Mestre Sergipe, introdutor da capoeira no estado do Paraná, em 1973, foi um dos mestres formados, na década de setenta, por Mestre Nô e enviado para o Sul com a missão de trabalhar essa manifestação cultural de raiz africana em Curitiba. Sergipe foi um dos primeiros mestres a reconhecer a mestria do campo-grandense e,

dessa forma, deu suporte ao movimento capoeirístico de Mestre Pop. Mas, a ligação com Mestre Nô não se encerra com o auxílio que Pop recebeu do Mestre Sergipe. Lourival Fernando descobre, anos mais tarde, que seu primeiro mestre de capoeira, o Fernandinho, era irmão de Nilton, que foi mestre de Nô, o que permite a hipótese de que a Capoeira da Ilha, a partir dos mestres Norival, Macaô e Pop, os quais plantaram sementes férteis na capoeira do Sul do Brasil, tem uma ancestralidade em comum. Embora a Capoeira da Ilha (Pinto et al, 2014) tenha surgido de forma quase que intuitiva e autodidata, pois o Mestre Pop tinha apenas dois anos e meio de capoeira, quando começou a dar aulas em Florianópolis, possuindo pouco conhecimento e pautando a sua prática em uma perspectiva de capoeira que priorizava os gestos técnicos em detrimento da mandinga, da malícia e da malandragem, isso não impedia a presença ancestral na práxis do Mestre Pop, de uma capoeira demarcada por uma linhagem singular a partir da periferia de Salvador e que chegou até ele por meio de Fernandinho (Branco, 2019).

Eu venho aqui para o sul muito jovem e muito novo de capoeira. E eu chego aqui no sul, eu tenho dois anos e meio de prática de capoeira. Então eu estou como um aventureiro mesmo e chego aqui na ilha querendo capoeira, mas não tinha capoeira aqui. E eu fico aqui na ilha mais na Praça XV, isso em 77, vendendo artesanato e tocando berimbau na Praça XV. E eu tive uma oportunidade de vivenciar uma experiência a partir de um convite que o Calunga me fez, né? O Calunga me perguntou se eu dava aula de capoeira, e eu disse para ele que não, porque eu era muito novo. Então ele me perguntou se o pouquinho que eu sabia eu não poderia ensinar, então eu disse a ele: “O pouquinho que eu sei eu posso ensinar, mas só o pouco que eu sei”. E aí eu comecei a experiência, dei aula uns três meses num local chamado Bahia Arte, ali no centro, e em seguida eu paro. Continuo ali na Praça XV e passa o professor Nóbrega Fontes, que era secretário de cultura, e ele me perguntou se eu não queria dar aula no educandário, que tinha as crianças lá e tal. E eu motivado pela experiência que eu tive ali com o Calunga, no ateliê Bahia Arte, eu me atrevi a iniciar um trabalho lá no Educandário 25 de Novembro, que é onde o Pinóquio começa a treinar. E ali eu fiz uma experiência durante cinco a seis anos. Em seguida, eu monto uma academia, que eu vou dar aula no Centro. Eu monto a Academia Berimbau de Ouro e aí começa minha trajetória aqui no sul: começo ir aos eventos, começo a ficar conhecido, enfim. E vou formando aí uma geração de capoeiristas. Calunga passou por mim, o Cabeleira que está em Brusque passou por mim e o Pinóquio também. Em 1982, eu tenho contato com uma capoeira que me chamou muito atenção que é a capoeira do Grupo Senzala, com um camarada que chegou aqui em Florianópolis, o finado Linguado, que era aluno do Claudio Moreno, que depois foi treinar com o Camisa. Linguado tinha uma performance diferente, tinha uma técnica diferente e me chamou muito a atenção, mas ele saiu daqui. Naquele mesmo período, veio um camarada passar um mês aqui, que foi o Mestre Esquisito, e o Mestre Esquisito era aluno de Tabosa, que também era conhecedor destas técnicas, sabe? Eram muitas quedas e eu achei muito interessante esta movimentação e estas pessoas me passaram estes fundamentos durante o mês que ele ficou aqui. A partir dali, eu já estou passando a ter influência da capoeira do Grupo Senzala, que é a capoeira da zona sul do Rio de Janeiro. Mas, até então, eu não deixei a minha capoeira e só vou me afastar da minha vertente original, quando o Mestre Cigano chega aqui. O Cigano não era do Grupo do Senzala, mas se espelhava muito nessa capoeira, e, logo em seguida, chega na cidade o Alemão. Inclusive, o Cigano chegou aqui e foi um cara que teve confrontos com o Alemão, em três ou

quatro oportunidades que ele teve, nos jogos que ele fez com o Alemão, ele não se deu muito bem. Então essa é mudança minha. E aí eu começo a treinar, efetivamente a partir do Cigano, esta capoeira mais contemporânea, chamada contemporânea, que era a capoeira da Senzala. Então, Marcio, a década de setenta foi importante, porque lá eu criei a Academia Berimbau de Ouro e foi uma experiência muito marcante, pois foi uma das primeiras academias do sul do Brasil. Na época, só tinha a academia do Sergipe, a do Burguês e a do Mansueto no Rio Grande do Sul. (Mestre Pop, 2021).

Mestre Nô chega em Florianópolis para participar e coordenar o primeiro Batismo de Capoeira Angola Palmares Sul, que foi realizado pelo seu discípulo Alemão, em 1987. Mestre Nô chega à cidade litorânea dez anos depois do Mestre Pop ter iniciado seus trabalhos na capital catarinense. A chegada de Mestre Nô acompanhado de grandes mestres da capoeira tradicional da Bahia, tal como João Pequeno e Curió, que faziam parte da teia social e do capital social do Mestre Nô em Salvador, acaba mexendo com a perspectiva e a ideologia de capoeira que o campo-grandense Lourival Fernando nutria naquele momento, que era o de conceber a capoeira a partir do viés da contemporaneidade.

Houve um momento em que eu disse para o Alemão que queria conhecer os mestres, eu queria me aproximar realmente dos mestres baianos. Inclusive mais tarde eu conversei com Mestre João Pequeno e falei: “Mestre João Pequeno, eu gostaria de ser seu aluno”. Eu disse isso para o Mestre João Pequeno num dos eventos que o Alemão trouxe ele. Eu realmente tive este momento de querer me aproximar daquele trabalho com os mestres da Bahia. [...] Eu reencontrei o Mestre João Pequeno dezesseis após aquele primeiro contato que tive com ele em Florianópolis. Reencontro com João Pequeno em um grande evento que teve de capoeira Angola em São Carlos e novamente eu conversei com Mestre João Pequeno, mas aí já era um outro momento, uma outra realidade. Este reencontro que tive com Mestre João Pequeno foi um reencontro espiritual, foi assim, uma coisa muito forte, cara. Eu estava no vestiário e estava assim, em um momento questionando a força desta capoeiragem, que é a força espiritual desta capoeiragem, que não é a força física. É a força espiritual desta capoeira, porque você vai numa roda que está todos estes caras, Moraes, Cobra Mansa, ali tem uma força ancestral, uma força construída, uma força histórica, que está ali. Eu senti esta força e eu falei: “Não, estes caras, eles têm muita força também”. Podem não ser lutadores, mas os caras têm uma energia, uma força espiritual muito grande e não dá para subestimar. E aí, cara, eu estou muito na Capoeira Contemporânea naquele momento, quando eu fui lá no encontro de Capoeira Angola. E aí eu chego neste encontro e eu não me vejo ali, eu não vi um espaço para mim naquele lugar. E aí, eu pensei: “O que eu estou fazendo aqui, cara?” E estavam todos os angoleiros de peso, os mestres Moraes, Cobra Mansa, João Pequeno, Rosalvo dos Santos, Pé de Chumbo, a nata da Capoeira Angola estava naquele encontro, e eu me senti um peixe fora d' água. E eu pensei “Pô, cara, mas eu sou um capoeirista de tantos anos, já tenho uma experiência, por que estou me sentindo assim?”. Então eu entrei numa depressãozinha ali. E eu fui para o vestiário e comecei a chorar, sentadinho num cantinho ali e comecei a chorar. E aí, Mestre João Pequeno entrou e ele veio até mim, me viu, ele me abraçou e falou assim: “Você vai ficar forte, você vai ficar forte”. E ele pegou e beijou a minha mão, e eu beijei a mão dele. Naquele momento, parece que me deu uma aliviada, e eu pensei: “Cara, eu quero conhecer esta capoeira também”. Eu não vou desperdiçar esta energia, esta força ancestral, eu quero conhecer isso aí também. E aí foi quando eu comecei a querer a conhecer a Capoeira Angola, esta Angola que ninguém valorizava, que as pessoas desprezavam. Eu pensei: “Não, cara. Tem verdade aqui

também e não é só a minha. E aí eu fui sentir essa capoeira, eu fui compreender esta capoeira, entender esta capoeira, abrir meu coração, cara. (Mestre Pop, 2021).

A Capoeira Angola ficou, até meados dos anos oitenta, lançada à própria sorte e correu sérios riscos de ser extinta, porque a capoeira que mais circulava no Brasil e no exterior, naquele contexto histórico político, era o estilo regional criado pelo Mestre Bimba. Por conseguinte, a primeira influência de capoeira na ilha foi da linhagem de Mestre Bimba, a capoeira do Rio de Janeiro, que chegou em Florianópolis através do capoeirista Linguado, aluno de Cláudio Morano, que compunha a primeira turma do Grupo Senzala, junto com Camisa e Peixinho.

Quanto ao trabalho da Capoeira Regional de Bimba, este movimento chegou até nós por conta do que se tinha no país, porque inicialmente nós não tínhamos acesso à Capoeira Angola e o que chegava até nós era uma capoeira com uma influência maior da regional de Bimba. Então nós fazíamos aqui capoeira, não tinha uma denominação, uma linhagem específica, tínhamos influência da capoeira do Mestre Sergipe, que teve aqui na ilha, uma capoeira que não se definia como Angola, que até se usava o nome regional. O Mestre Sergipe usava regional, e eu também, quando coloquei pela primeira vez o nome no meu trabalho, eu usava a denominação regional. Mas era uma regional que era aquela base do Bimba, uma regional que não era uma capoeira estilizada. Depois que veio a contemporânea, que foi formada por um pessoal que veio da linhagem de Bimba, que iniciou com o grupo Senzala no Rio de Janeiro. A capoeira que nós jogávamos estava muito próxima daquela capoeira que os alunos do Bimba jogavam no estado Goiás, que a gente vê em vídeos, que era uma queixada para cá, uma armada para lá, um passando a perna, o outro descendo, descendo e subindo, essa era a nossa influência. Mas depois foi chegando a influência do grupo Senzala, que era o trabalho de capoeira mais influente daquela época no Brasil, com ginga marcada, esse braço mais em cima, com novas técnicas, com alunos mais padronizados, tudo meio parecido no jeito de jogar. Você olhava e já dizia, esse aí é Sanzala, que era aquele pessoal do grupo deles, que eram vários, entre este pessoal da primeira turma do Senzala estavam Peixinho, Camisa, Preguiça, Sorriso, Garricha, Rafael, Claudio Moreno, e eu conhecia todos eles, porque tinha ido ao Rio de Janeiro na primeira metade da década de oitenta. Na ocasião, foi eu, Alemão e o Elbio. Lembro que estava tendo lá um congresso de Educação Física, e teve um evento do Senzala no Circo Voador, em 1984, e o Camisa ainda Senzala. (Calunga, 2021).

A luta regional baiana foi formatada a partir do encontro de Mestre Bimba com estudantes universitários brancos, os quais apresentaram ao mestre elementos comuns nos ritos da sociedade dominante. Bimba, homem negro, trabalhador braçal, um sujeito que não teve acesso aos estudos, passou a introduzir na capoeira tradicional novas características que agradavam e atraíam as elites brasileiras, assim como o poder vigente representado pelos governos ditatoriais para esse novo arquétipo da arte afro-brasileira.

Porque eu acho que Pastinha já tem uma leitura da capoeira dentro de uma perspectiva ideológica que visava contrapor a Capoeira Regional de Mestre Bimba.

Acho que Pastinha era um homem inteligente, que estava vendo o que estava acontecendo no seu tempo, ele estava observando a ascensão de uma luta que vinha tendo uma procura muito grande por parte de pessoas da universidade, que estavam querendo a capoeira de Mestre Bimba. Então Mestre Pastinha surge como um contraponto a este movimento. [...] Eu até teria dificuldade em fazer esta análise com exatidão, mas me parece, segundo algumas fontes, que foi uma aproximação das pessoas ao Mestre Bimba, e teve uma pessoa em especial que fez uma grande diferença. Teve um camarada que foi imprescindível na construção da luta baiana regional, e esse cara foi o José Sisnando Lima, conhecido como Sisnando, que nasceu no Ceará. Esse cara era um estudante branco de medicina e ele tinha muito interesse em aprender capoeira, pela fama da luta naquele período. Então ele consegue chegar até o desconhecido Bimba na época, que trabalhava de coveiro, e pediu para que lhe ensinasse a capoeira. E a princípio o Bimba parece que se recusou a ensinar, dizendo que capoeira não era para branco. Sisnando insistiu. Bimba falou que, se ele passasse no teste da gravata, ele ensinaria capoeira para o cearense. Sisnando resistiu por três minutos o pescoço sendo apertado pelo mestre e Bimba foi obrigado a lhe ensinar capoeira. E este aluno se tornou um expoente da capoeira em outras camadas sociais e trouxe todo mundo da universidade para treinar a luta Regional e fez, inclusive, foi a ponte entre o Mestre Bimba e o interventor do governo da Bahia, Juracy Magalhães. Isso abriu portas para o Bimba levar a capoeira ao palácio do governo e, a partir dali, a capoeira ganha autorização para a sua prática em lugares fechados. Mestre Bimba, em função deste contato com Juracy Magalhães, recebe ainda o título de instrutor de Educação Física e autorização para o funcionamento da sua academia sob o nome de Centro Cultural Física e Capoeira Regional Baiana. Inclusive, o Mestre Ângelo Decânio chegou a chamar o Sisnando de “a pedra fundamental da Capoeira Regional”. Você entendeu, Marcio? Esse cara que trouxe os alunos para o Mestre Bimba ensinar capoeira, você está entendendo? Que também trouxe os fundamentos da academia para a Capoeira Regional, sabe? E ali foi uma oportunidade para o Mestre Bimba ganhar uma grana com estes caras e pegar a visão deles da universidade. (Mestre Pop, 2021).

Um dos aspectos importantes a ser ressaltado sobre a Capoeira Angola é que essa manifestação cultural estava fortemente associada à negritude, remetendo essa luta a características que foram tratadas pelo pensamento eugenista como degenerada e ineficiente. Por conseguinte, os signos e símbolos da capoeira tradicional, capoeira negra ou Capoeira Angola, estavam intensamente ligados a aspectos menos expressivos relativos à eficiência marcial. Assim, a Capoeira Regional embranquecida surge como símbolo de eficiência, como luta eficiente e passa a ser moldada para atender aos interesses das classes dominantes.

Quando eu comecei a jogar capoeira, não tinha muito essa coisa de quadra, de chula, de corrido, de ladainha, não tinha muita essa separação, não tinha, a gente não aprendia isso, no Rio Grande do Sul não existia isso. Quando chega o Mestre Khorvão com a musicalidade dele no sul, ele influencia a musicalidade das rodas de capoeira na região. [...] Mas o Miguel Machado sim, ele foi um mestre que fixou residência no sul. O Mestre Miguel é de Itabuna, daquela região de Itabuna, mas ele veio para o sudeste, ele começou a jogar capoeira em São Paulo, pelo que eu sei. Ele falava que jogou capoeira lá na Bahia, mas, pelo que eu saiba, ele começou a jogar capoeira forte mesmo em São Paulo. O Miguel chegou com uma capoeira diferente, mas ele chegou como capoeirista lá no sul e não se identificava como angoleiro, ele chegou como capoeira. E, naquela época, quem quisesse se firmar como capoeirista perigoso, quando chegava em algum lugar, eles botavam que eram Capoeira Regional. O cara que queria dizer que a capoeira dele era perigosa botava um

regional na frente. Mas Angola ninguém falava que era Capoeira Angola, não tinha muito isso naquela época. Era capoeira e pau pereira! (Alemão, 2018).

Consequentemente a denominação Angola estava em desuso nessa arte de gene africano. Isso permaneceu até meados dos anos oitenta, quando aconteceu uma espécie de politização na capoeira baiana, movimento liderado pelos mestres Moraes e Cobra Mansa, os quais passaram a mobilizar e conscientizar os angoleiros em Salvador (BA). Mestre Nô, por exemplo, até esse momento político pelo qual os angoleiros foram atravessados, relata que não usava o nome Angola em sua escola, mas passou a usar essa terminologia em seu grupo Palmares depois de muita pressão feita pelos capoeiristas soteropolitanos, que estavam engajados em prol da revitalização desse estilo da luta afro-brasileira, frente a ascensão e a hegemonia da Capoeira Regional.

A Capoeira Angola era muito forte na periferia e nas ruas de Salvador, mas o estilo regional que era mais interno, feito em academia com Mestre Bimba, eles não iam para as ruas. A Angola era tanto a periférica quanto a de rua. Ela era muito forte nesses lugares, mas os caras da regional não se misturavam, eles não jogavam capoeira na rua, porque eles eram a elite, a regional era elitizada. Mas isso caiu, anos depois caiu. Então, eu criei e fundei o grupo Capoeira Angola Palmares. A princípio, eu não usava o “Angola”, mas depois, em seguida, por motivos de críticas de outros mestres angoleiros e a pedidos desses etc e tal, passei a usar o nome “Angola” no meu trabalho. [...] Mas nunca havia me importado com isso. Mas, acabei percebendo que o grupo organizado é visto de outra forma pela sociedade, um grupo desorganizado é marginalizado pela sociedade. Então a organização é mais do que útil para uma entidade, mas eu não era organizado também. Eu não era organizado, por eu morar numa área pobre e periférica, então eu não era organizado. Para isso eu tive que aprender e não tenho vergonha de dizer que tive que aprender, assim como eu procuro aprender ainda. Então eu fui fazer uma visita até o Mestre Carlos Sena, que era um capoeirista da linhagem de Mestre Bimba e lá fui recebido por ele, muito bem recebido, a princípio até achei meio estranho. E eu passei na prova, porque o mestre da Cidade Baixa não era tão valorizado quanto o mestre da Cidade Alta. Os barões não gostam de pobre, exceto se o pobre tiver algo que possa passar para eles. Então foi daí que eu criei o grupo Palmares, inicialmente, sem citar “Angola” e foi somente mais tarde que coloquei no meu símbolo o nome “Angola”, por causa das pressões que sofria de alguns mestres angoleiros, e tudo, inclusive, por imposições críticas, então eu resolvi colocar o nome “Angola”. Porque antes não era necessário isso, não era necessário, não tinha que usar o nome “Angola”, não estava ainda a Capoeira Angola politizada, mas, em 1983, começou a ser politizada e a política começou a predominar fortemente na Capoeira Angola, com golpes políticos, inclusive. A Capoeira Angola levou um golpe político etc e tal. Não quero me detalhar, não quero falar e vou me abster de falar nomes porque vai ofender alguns amigos, colegas. (Norival, 2022).

Segundo Mestre Moraes (2020), no romper dos anos oitenta do século passado, havia um sentimento profundo de tristeza e desencantamento no universo da Capoeira Angola, o qual foi gerado pela desvalorização dessa manifestação cultural. Os mestres dessa linhagem passaram a desistir dessa forma de luta de raiz africana porque não encontravam mais espaço

na sociedade brasileira para permanecerem como angoleiros. Nesse sentido, mestres renomados foram parando de jogar e ensinar Capoeira Angola. No último quartel do século passado, parecia que a Capoeira Angola iria morrer junto com seu principal representante, o Mestre Pastinha, que faleceu em 1981, cego e paralítico, abandonado por tudo e todos. Mas a história da Capoeira Angola estava próximo de mudar e o movimento para fortalecer essa arte, o qual garantiu a retomada desse estilo, foi capitaneada por Mestre Moraes, que ao retornar do Rio de Janeiro para Salvador (BA), em 1983, deflagra um movimento orgânico, por dentro da Capoeira Angola, associado a uma perspectiva progressista e libertária. A Bahia estava vivendo um racha na capoeira tradicional, marcado por embates políticos e pela disputa da hegemonia da Capoeira Angola, que colocava de um lado os pastinianos, como os mestres Moraes, Cobrinha Mansa e João Grande, os quais representavam naquela época o Grupo de Capoeira Angola Pelourinho (GCAP), e do outro lado os opositores da linhagem pastiniana, os mandatários da Associação de Capoeira Angola Navio Negreiro (ACANNE), da linhagem de Paulo dos Anjos, Canjiquinha e Aberrê, representado pelo movimento do professor René, hoje mestre de capoeira René, que estava articulado com a Associação Brasileira de Capoeira Angola (ABCA), instituição essa idealizado por Mestre Nô, em 1987, após desacordo com Mestre Moraes, de acordo com Magalhães Filho (2011). Dessa forma, devido a questões políticas deflagradas em Salvador, Mestre Nô nunca conseguiu levar, por exemplo, o Mestre João Grande para a Ilha da Magia, embora tenha conseguido levar muitos outros baluartes da capoeira soteropolitana, os quais estavam ao seu lado, no auge da divisão política, que atravessou a capoeira soteropolitana e que reverberou na capoeira de Florianópolis (SC). Isso resultou na ausência de capoeiristas significantes para a história da Capoeira da Ilha, os quais estavam do outro lado da disputa pela hegemonia da Capoeira Angola baiana. Os anos oitenta foram demarcados por muitas tensões políticas no campo da capoeira e as disputas geravam profundas divisões, reificando endogenamente essa manifestação cultural.

Nesse sentido, segundo Alemão, a capoeira do Sul correu o risco de não contar com alguns mestres tradicionais da Bahia, porque, inicialmente, houve certa resistência por parte do Mestre Nô, que, na época, evitava levar capoeiristas de fora do grupo Palmares para os eventos organizados pelo seu discípulos. Inicialmente, isso gerou algumas polêmicas entre o mestre e seu contramestre Alemão.

E por que eu pensava isso de trazer mestres de grupos diferentes? Para não formatar a cabeça das pessoas com modo único de pensar capoeira. O meu movimento foi pensando nas diferenças, na pluralidade. Porque eu trazia os velhos mestres de capoeira de diversos grupos, e cada um com as suas experiências e vivências, mas

também trazia os capoeiristas novos jogando muita capoeira, pois eu queria que a galera conhecesse o que era o novo, o que era atual, que era ser jovem e estar treinando, estar disposto, e o que era a tradição para fundamentar o pessoal, que era a tradição não só do Mestre Nô. Isso é outra coisa que pouca gente sabe, as brigas que eu tive nas internas com Mestre Nô, para vir para Florianópolis os mestres João Pequeno, Curió, Bobó, Bom Cabrito, Ferreirinha, Bráulio, sei lá eu, e outros que vieram, entendeu? Bandeira e estes outros que vieram para cá, porque o Mestre Nô não queria que eles viessem e isso já lá em oitenta e sete. O Nô queria que viesse só ele, e o pessoal do Grupo Capoeira Angola Palmares, ou seja, ele queria trazer só o pessoal do grupo dele. Eu disse: “Não, Mestre Nô, vamos trazer outros caras! Vamos trazer o Mestre João Pequeno”. Pô, imagina, vamos trazer o Mestre João Pequeno, vamos trazer Mestre Ferreirinha, vamos trazer todos eles, entendeu? Vamos trazer Mestre Bobó, vamos trazer outros caras, para galera de Floripa conhecer outros mestres. E Mestre Nô dizia: “Mas os caras não são do nosso grupo”. Eu brigava com Mestre Nô e falava: “Não interessa, mestre, mas são grandes mestres de capoeira, vamos trazer esses caras pra gente conhecer”. Vamos trazer esses caras para falar sobre capoeira para galera, e o Mestre Nô não queria, entendeu? Então estas coisas que são de bastidores. Cara, que eu sei, porque eu que organizei essas coisas. Eu vi aquele filme, “Nego bom de pulo”, com Mestre Nô, que todos falam que o Mestre Nô trouxe a capoeira da Bahia para cá. Eu olho assim e penso que a história está sendo contada pela metade. (Alemão, 2018).

Mestre Nô concorda que a ideia de trazer os mestres baianos foi de Alemão, mas também afirma que assumiu a incumbência de escolher os melhores Mestres e assim vieram João Pequeno, Curió, Ferreirinha, Bobó e tantos outros. A velha guarda da capoeira tradicional baiana passou por Florianópolis e marcou para sempre a capoeira dessa região ao imprimir e materializar nos corpos e mentes dos capoeiristas da Ilha uma diversidade de fundamentos, técnicas, comportamentos e valores que foram incorporados pelos capoeiras e grupos da cidade. Mestre Nô, por meio de sua práxis, de seu capital social, mediou e assumiu o desafio junto com seu principal discípulo, daquela época, o contramestre Alemão, de alicerçar e fundamentar a capoeira em Florianópolis.

Foi a pedido do Alemão que vieram os mestres, foi por solicitação dele, para participarem dos eventos aqui em Florianópolis, porque o Alemão entendia que com a vinda destes homens daria para aprender mais e eu concordei e tive a incumbência de escolher os devidos mestres, para trazer para aqui. Escolher os melhores, lógico, porque eu tinha boa convivência com todos, e todos que eu tinha convivência eu trouxe para aqui. Não consegui trazer apenas um, só um que eu não trouxe e por que eu não trouxe? Eu não trouxe porque eu nunca encontrava ele e ele estava sempre rodeado de milhões que tiravam ele e impedia a comunicação. Então eu não trouxe, que foi João Grande, que foi o único, porque me impediam, me dificultavam, eu marcava encontro com João Grande e alguém vinha tirava ele de tempo. [...], Todos que eu trouxe para aqui, eu estava de acordo, um apenas que trouxe para aqui, mas eu sabia que não era tipo assim, que não era de primeira, todos eram de primeira, mas este era de segunda e por que era de segunda? Porque o tipo de comportamento dele, eu vi logo que não era bom. Mas não teve problemas nenhum aqui, não teve, somente lá no sul teve uma pequenina coisa, aí peço desculpas por não falar o nome, sabe, mas tudo bem, todos foram nota dez. E todos podem comprovar aqui. Até meu compadre Bom Cabrito veio também, eu o trouxe também, que foi um dos últimos, dos quatro últimos eventos, ele esteve aqui, Mario Bom Cabrito, ele e o Mala, que já foram embora também, já faleceram os dois. Depois deles trouxe o Bigodinho,

também já faleceu, foi embora, trouxe o Virgílio que está vivo, está bem quebrado, mas continua com vida graças a Deus. (Norival, 2021).

Esses dois capoeiristas, Mestre Nô e o seu discípulo Alemão, por muitos anos viveram uma perfeita simbiose, realizando grandes eventos de capoeira no sul do Brasil, convidando e trazendo o que na época havia de melhor na capoeira baiana. Dessa forma, viabilizaram uma grande interação cultural entre catarinenses, gaúchos e soteropolitanos, em uma perspectiva intercultural transcendental aos valores coloniais. Sendo assim, Alemão e Norival, a partir de suas respectivas práxis, promoveram a capoeira enquanto saber ancestral, integrativo e pautado na cosmovisão africana, o qual está alicerçado no respeito aos mais velho, na oralidade, no culto e na memória aos mestres do passado. Dessa forma, os eventos, os batismos de capoeira, realizados em Florianópolis na década de oitenta e noventa do século passado, passaram a materializar a capoeira tradicional de outrora, perspectivada pela cosmovisão africanista, a qual apresenta uma forte conotação religiosa pela associação à orixalidade, à circularidade e à oralidade. Todos esses valores ancestrais vieram nos corpos e mentes dos velhos mestres de Salvador (BA), desses *griots*, os quais presentearam a capital catarinense com sua presença e com seu imensurável conhecimento. Esses anciões, mestres, *griots* que para cá vieram eram fontes de vivências e experiências forjadas em uma existência dedicada à cultura afro-brasileira, eram forças ancestrais, “bibliotecas de carne e osso”, parafraseando Hampâté Bâ (1982a), e desse modo promoveu-se um singular intercâmbio, o qual resultou no fenômeno sociocultural denominado Capoeira da Ilha (Pinto et al, 2014).

Mestre Nô rememora e discorre sobre a fase inicial da capoeira na capital catarinense e o contexto sócio-histórico que colore esse período.

Então, depois que eu graduei ele [Alemão], ele veio para aqui [Florianópolis]. Os habitantes nativos daqui com capoeira, o Pop com seus alunos, em resumo, era o Pop e seus alunos. Inclusive, as irmãs do meu mestre, o Mestre Nilton, que estão lá em Mato Grosso do Sul, elas estavam até me falando que o Mano, o Fernandinho, que era meu colega na Massaranduba em Salvador, que é irmão do meu Mestre Nilton, que ele tinha um apelido de Mano, que eu não sabia, que o apelido dele era Mano, pois lá na periferia não era chamado dessa forma, mas que botaram este apelido nele, parece que foi no Xadrez, na prisão, porque com nós lá em Salvador ele não tinha este apelido. E eu até falei com a irmã dele, que eu não sabia que o Fernandinho tinha este apelido, e ele foi o mestre do Pop lá em Campo Grande (MS). Mas o Pop aprendeu pouco com ele, ficou pouco tempo com Mano (Fernandinho), cerca de dois anos [...]. Mas ele aprendeu pouco com Fernandinho, porque na época era os anos setenta, era fase de paz e amor, estava na época do “hippismo” [movimento hippie], e ele saiu fazendo artesanato pelo Brasil que era da cultura daquele momento, inclusive, outro dia, eu vi as fotos dele assim, foi no DVD mesmo, DVD que eles fizeram aí, “Nego bom de Pulo - Mestre Nô e Capoeira da Ilha”. Mas eu não tinha informações de ninguém, de nada aqui em Florianópolis, porque geralmente quando nós vamos fazer um trabalho assim, não tem que estar pedindo licença para A, B ou C, não precisa pedir nada para alguém, o sol nasce para todos, eu não estava roubando, não estava

tirando nada de ninguém, não estava agredindo, como eu sempre falei, eu não gosto que agrida, não quero que agrida nem a nada. Minha dinâmica é uma, a forma de eu ver a capoeira é esta, como eu aprendi, não é ofensiva, não é para agredir, mas sim, para de qualquer forma confrontar, como nós chamamos aí, de vadiar, uma brincadeira que não é de mau gosto. Brincar e vadiar, mas levar com seriedade, como é a vida. (Norival, 2022).

Embora a parceria entre o contramestre Alemão e Mestre Nô foi se fragilizando, resultante dos dilemas que são próprios da existência humana, enquanto estavam engajados e somando forças, foram capazes de promover um tipo de capoeira que foi singular no estado catarinense. De um lado, estava o contramestre gaúcho, com todo o vigor de sua juventude, sendo o catalisador, organizando e articulando os eventos culturais no campo da luta afro-brasileira na região Sul; do outro lado, estava o Mestre Nô, a sabedoria popular que mediava e viabilizava os encontros a partir do seu capital social, que possibilitava a ida de grandes mestres soteropolitanos para a Ilha. Norival, na época, compunha um tecido social extenso no campo da capoeira, era um jogador respeitado e temido nessa arte e conhecia os principais baluartes da capoeira em Salvador (BA), que eram os grandes mestres angoleiros do século passado. Ele possuía um capital simbólico suficiente para mobilizar e levá-los para Santa Catarina, em uma época que os mestres eram mais desconfiados e saíam pouco da região da Bahia.

Então nós [eu e Alemão] só trazíamos mestres de primeira linha, primeira linha que deixaram uma marca, uma marca registrada muito boa na Capoeira da Ilha. E esses mestres têm toda uma influência, sim, pelo menos filosoficamente, pelo menos para entender a filosofia deles [dos mestres]. Tem, sim. Deixaram coisa boa. Estes mestres deixaram um legado na Ilha. (Norival, 2021).

#### **4.4.2 O Reconhecimento Internacional de Mestre Nô**

O sistema capitalista atravessa as relações humanas e suas formas de saberes, atuando como agente promotor de reificação dos homens e mulheres, se apropriando das manifestações culturais e aproveitando-se da vulnerabilidade social dos mestres e mestras, que passaram a ver, nas viagens internacionais e nos contratos de trabalho com a capoeira fora do Brasil, a possibilidade de transcender a um campo de possíveis demarcado pela escassez, como, por exemplo, os mestres João Grande e Cobra Mansa que foram os Estados Unidos. Segundo Mestre Nô, foi necessário resistir às pressões internas, vindas do seu próprio grupo, de internacionalizar seu trabalho, mas acabou aceitando levar sua arte e seu grupo para o exterior. Na época, isso era, talvez, uma necessidade ou uma espécie de fetiche para a

comunidade capoeirística, que, atravessada pelo viés do sistema capitalista, sonhava em fazer dinheiro com essa forma de cultura popular.

Apesar das cobranças que sofri dentro do meu próprio grupo, pois eles queriam o Grupo Palmares igual ao Grupo Senzala, internacional, eu dizia para eles: “Ah, eu não estou preocupado com isso não, não tenho dinheiro, eu estou aqui porque me trouxeram, eu não vim me trouxeram”. Então eu não tenho nada de financeiro, de finança, de finança eu não tenho nada, eu tenho de conhecimento. Mas foi eu mesmo que internacionalizou o Grupo Palmares, por conta de que a minha liderança sempre foi muito forte e não apenas aqui no Sul, mas na capoeiragem geral e dentro de Salvador especificamente. Sempre tive um *know-how* muito grande, o reconhecimento dos meus colegas, dos meus companheiros, sempre foi muito grande e com admiração por mim. (Norival, 2020).

Na época dos eventos de capoeira de 1987, 1988 e 1990, no sul do Brasil, Mestre Nô começa a arquitetar a expansão do seu grupo para outro patamar e inicia um importante desafio que era o de levar o Grupo Palmares para o exterior, dessa forma internacionalizar o seu trabalho na capoeira. Mestre Nô conhecia como poucos a capoeira baiana e tornou-se um dos pioneiros ao expandir para outros estados. De 1984 até os eventos em Florianópolis, Mestre Nô concentrou-se no Sul, mas, aos poucos, vai expandindo para outros estados como Sergipe, estado de origem do Mestre Macaô, e a Paraíba, em 1986, quando foi convidado para conhecer o trabalho do Mestre Sabiá, na época, capoeirista Marco Batista. Depois, foi a Maceió e implantou o Grupo de Capoeira Angola Palmares, através do Mestre Tônico, que era seu aluno desde criança. Em seguida, Campina Grande, na Paraíba, e, finalmente, João Pessoa (Accordi, 2019, p. 193).

Dessa maneira, novamente precisou ousar e foi desbravador, mas sabia que seria criticado pela velha guarda da Bahia e pela capoeiragem em geral, mesmo assim, deu continuidade em seu “projeto” de expansão com a luta afro-brasileira. Em 1987, reconheceu o primeiro norte-americano como mestre de Capoeira Angola, cerca de um ano após tê-lo conhecido, Michael Goldstein, vulgo Ombrinho, em Salvador (BA).

Porque o Mestre Nô vivia correndo mundo, aqui em Salvador. Mestre corria Salvador inteira, e a gente tem hoje fitas de treinos com o Mestre Nô, que Mestre Moraes participava também, e rodas que Mestre Nô promovia que Moraes estava. Então o Mestre Nô descobre isso [...], e aí tem uma coisa que é interessante, nós encontramos o Mestre Michael agora no seminário, né? O Mestre Michael é o primeiro mestre da Capoeira Angola dos Estados Unidos da América formado por um mestre brasileiro, e quem formou foi o Mestre Nô. O Mestre Nô não comenta isso muito, mas quando o mestre formou o Michael, o Mestre Ombrinho, a comunidade baiana ficou meio indiferente com isso. Porque eles diziam assim: “Como que você forma um americano mestre de capoeira”? Isso tem o mesmo peso da história de Bruce Lee

quando saiu para poder fazer filmes nos EUA e ensinar Kung Fu aos americanos e que surgiu a polêmica: “Vai ensinar os caras isso? Eles não vão aprender”. Então, quando Michael se formou mestre na época, a velha guarda da capoeira aqui de Salvador falou: “Pô, agora a gente tem um americano formado a mestre em capoeira”. E para eles isso era, né? É como se tivesse na época, de talvez 20, 30 anos atrás, um mestre de Kung Fu aqui no Brasil, totalmente brasileiro. Então como assim né? Há 40 atrás, um mestre de Kung Fu ser brasileiro? Então Mestre Nô começa a viajar para o mundo com a Capoeira Angola a partir da década de noventa [...]. (Marco Baiano, 2022).

Na época que recebeu a graduação de mestre de Capoeira Angola, Michael Goldstein era um capoeirista com sete anos de aprendizado da capoeira e portava o cordel azul na Capoeira Contemporânea da linhagem do grupo Senzala. Ele comenta que ficou inseguro com a graduação e, por um determinado tempo, decidiu não usar o cordel de mestre, mas depois acabou aceitando o desafio.

Cheguei até o cordão azul com o Mestre Jelon e aí Mestre Nô me deu uma corda branco e verde, em oitenta e oito. Só que eu não estava preparado para aceitar, porque eu achava muita responsabilidade. E eu só estava apenas com um ano com ele na Bahia e os outros já estavam a vida toda com ele. Aí eu decidi: “Vou guardar, eu não posso aceitar”. Eu não podia aceitar e colocar a corda branca ponta verde de mestre primeiro nível. Aí, voltei pra Nova York com aquele cordão azul que o Mestre Jelon me deu, mas, depois de um tempo, eu decidi: “Eu vou com Mestre Nô, vou aceitar a corda de mestre”. Aí, o Mestre Nô voltou pra Nova York e eu já estava com o cordão de mestre que ele havia me graduado em oitenta e oito. Eu aceitei, coloquei o cordão branco e verde, Mestre primeiro nível. (Mestre Ombrinho, 2022).

Depois desse audacioso e significativo passo para o grupo Palmares, que foi o reconhecimento de Michael Goldstein como mestre de Capoeira Angola, Mestre Nô teve o seu projeto de internacionalização do seu trabalho iniciado. A partir da extensão do grupo Palmares para a América do Norte, criou-se um nicho importante em uma terra de possibilidades infinitas e o mestre ampliou o seu campo de possíveis. A filiação de Mestre Ombrinho se torna uma espécie de portal.

Meu nome é Michael Goldstein e meu apelido é Ombrinho, meu título agora é mestre. Comecei a capoeira com o Mestre Acordeon em São Francisco, no estado da Califórnia, que era um dos três primeiros mestres que chegaram fora do Brasil, nos Estados Unidos, para ministrar aula. Treinei um ano com o Mestre Acordeon, depois me mudei para *New York*. Em *New York*, tinha dois mestres aí. Mestre Jelon Vieira, que dava aula de capoeira, e outro capoeirista, Mestre Loremil. Os três mestres foram os meus primeiros contatos com a capoeira. Foi em São Francisco, Califórnia, em 1981, que comecei a capoeira. *New York* foi em 1982, depois de um ano com o Mestre Acordeon. E o Mestre Acordeon foi aluno do Mestre Bimba. O Mestre Jelon treinou na linhagem de Bimba, com o Mestre Ezequiel. E Loremil Machado, que tinha o jogo muito solto, muito bonito, muito doido, muito alegre, com muito swing que era muito diferente. Todos estes mestres bom de capoeira é claro, mas Loremil se destacava muito em termos da liberdade na forma dele jogar solto. E Loremil falou que o mestre dele era o tio dele, que é Mestre Nô, que vieram da mesma

cidade, da mesma aldeia, vieram da Vila de Coroa, da Ilha Itaparica. Então eu venho aqui, em Brasil, em 1985.

Eu fiquei quatro semanas no Rio de Janeiro treinando com o nosso grupo afiliado de *New York*, com o grupo Senzala na época. Com o Mestre Camisa, Mestre Garrincha, Mestre Sorriso, Mestre Peixinho também, treinava com essa turma. Eu fui pra Salvador e fiquei cinco semanas treinando com todo mundo aqui também. Aí, uma roda lá no domingo, na academia do Mestre João Pequeno, tinha um mestre com uma barba, com um chapéu, entrou na roda e todo mundo quis comprar jogo com ele. Aí, perguntei para um capoeirista do lado: “Quem é esse mestre?” “Ah, esse aqui é o Mestre Nô, grande mestre da Bahia. “Mestre dos mestres”. Aí me toquei, porque o Mestre Loremil, em *New York*, sempre falava dele e era o mestre que eu mais queria conhecer no Brasil. Aí, nessa roda eu fui conhecendo melhor o Mestre Nô. Ele me convidou para a casa dele e, na última semana, antes de eu ir embora do Brasil, de retornar para *New York*, ele tinha um batizado para realizar. [...] Eu como líder desse trabalho [Palmares] na América, havia recebido a corda de mestre primeiro nível em 1987, 88, do Mestre Nô, quando estive com ele no Brasil, em Salvador. Eu estava, na época da minha graduação, com cerca de sete anos de capoeira e tinha ido passar um tempo treinando na Bahia, na casa do Mestre Nô. (Mestre Ombrinho, 2022).

Em 1990, de julho a agosto, Mestre Nô foi convidado para representar o Brasil no Festival de Artes Negras (*Black National Arts*) nos EUA, na cidade de Atlanta (Geórgia). A delegação brasileira do evento incluía, além de Mestre Nô, Mestre João Grande, Mestre Moraes, Mestre Cobrinha Mansa e Mestre Lua de Bobó (Accordi, 2019). Nessa época, contou com o suporte de Michael Goldstein e, de lá para cá, ganhou o mundo, fez várias viagens internacionais, conheceu muitos países e plantou a semente da capoeira Palmares em todos os continentes.

Então, eu fui convidado para representar o Brasil no *Festival de Artes Negras*, o mesmo por sinal, o mesmo, o mesmo festival que Pastinha foi convidado em 1966. Eu fui convidado, em 1990, para este mesmo festival. Logicamente, que eram festivais com direções diferentes. Seriam organizações diferentes, mas no mesmo tipo de festival. E eu dali, dos Estados Unidos, ganhei o mundo. Foi o ponto, foi um “estalozinho” para eu ganhar o mundo e poder ajudar outros que estavam juntos comigo nas batalhas de extensão do grupo. (Norival, 2021).

Mestre Nô adentra o jogo da internacionalização e globalização da capoeira, após participar do Festival de Artes Negras nos Estados Unidos da América, em 1990. Por conseguinte, passa a ganhar maior visibilidade e alcança a notabilidade a partir dos EUA. Ao mesmo tempo, revela ter realizado um sonho de criança. “Viajei e conheci [Nova York] participando de um festival. [...] Conhecer Nova York foi um sonho de garoto que realizei” (Mestre Nô, 2017, *apud* Accordi, 2019, p. 135). Dessa forma, essa manifestação cultural afrobrasileira, que, historicamente, há pouco tempo era vista como uma prática ilegal e marginal, enquadrada pelo código penal brasileiro, passa a ser um agente de mobilidade geográfica e social para alguns mestres brasileiros, os quais estavam em situação grave de

vulnerabilidade social, mas que, por meio da capoeira, conseguiram acessar o mercado internacional da expansão da capoeira e obter certa condição para sustentar a si próprios e as suas famílias. “A casa foi construída por Mestre Nô com dinheiro em maioria de economias geradas a partir de suas aulas e cursos nos Estados Unidos. Nela hoje moram suas filhas e alguns netos” (Accordi, 2019, p. 64). A permanência prolongada e o trabalho remunerado no exterior permitem ao mestre realizar certas melhorias em sua vida familiar e doméstica. Mestre Nô continuou viajando e ensinando nos EUA (Nova York, Seattle, Portland) até 1996 como atesta seu diário de Viagem – 1996. “Hoje estou viajando às 11 AM para PORTLAND–OREGON... O meu WORKSHOP começou às 19h e teve duração de 2h10min. Foi uma aula teórica, técnica e tática” (Accordi, 2019, p. 198–199). No último quartel do século passado, essa arte passou a ser apreciada pelos estrangeiros. A partir de então, Norival passa a viver nos EUA, na década de noventa, transitando por inúmeros países nos cinco continentes e adquire um grande capital cultural e social. “De lá [da Bahia] minha saída favoreceu e ficou muito mais fácil a saída para outros países. [...] Aproximadamente uns 40 a 42 países. (...) Inglaterra, Canadá, México, Colômbia, Israel, (...) Paris, Itália, Rússia [...]” (Accordi, 2019, p. 198–199).

A internacionalização do Grupo Palmares expandiu os ensinamentos de Mestre Nô, deixando um legado importante, garantiu uma melhor condição de vida para o mestre e sua família, porém não lhe garantiu estabilidade. Neste sentido, contramestre Alemão reconhece em Mestre Nô todas as qualidades de um grande capoeirista, porém analisa a forma pela qual seu mestre conduziu e moldou a sua própria carreira, a qual passou a ter objetivo de atender as necessidade de um mercado, que estava posto para Mestre Nô, como possibilidade iminente de transcender a situação de vulnerabilidade social. Ao comparar os processos desencadeados por mestres, como Camisa do Grupo Abadá, identifica estratégias distintas que não o levaram à mesma condição de reconhecimento financeiro e social.

Eu admiro o Mestre Camisa, porque Mestre Camisa conseguiu inventar os pacotinhos para botar a capoeira. E eu vejo que inventou uns pacotinhos para colocar a capoeira, buscando manter o máximo da tradição, da origem da capoeira, por isso que eu admiro o trabalho dele, admiro o Camisa. Coisa que eu já não admiro no Mestre Nô, que foi meu mestre. Por que, o que aconteceu, quando eu conheci o Mestre Nô? Ele tinha uma ideia de capoeira e a ideia do Mestre Nô de capoeira foi se modificando de acordo com as possibilidades de subsistir a condição social que ele se encontrava, de acordo com as necessidade dele de sobreviver, e ele foi se modificando, o meio foi modificando ele, e ele foi se modificando diante do meio sem um senso crítico, sem uma postura crítica. Ele foi se adaptando ao meio da maneira que ele pôde e isso não por maldade do Mestre Nô. Embora ele sempre foi um pouco levado pelo orgulho, por ele ser um cara orgulhoso e pensar que está com a razão e por outro por ele ter sido um cara que não teve muito acesso a estudo a

organização e tal. Coisa que o Mestre Camisa teve. Mestre Camisa teve esta possibilidade. Então esta é uma grande diferença que eu vejo entre o Mestre Nô e o Camisa. Eu acredito muito mais na capoeira que o Mestre Nô jogava há um tempo atrás, a capoeira que o Mestre Nô vendia há um tempo atrás, que ele representava há um tempo atrás, que foi a capoeira que eu representei durante um tempo. Então eu vi esta transformação no Grupo Capoeira Angola Palmares, vi se transformando em função da sociedade e parando de ser ele um grupo que transformasse a sociedade. Quando eu vi esta mudança dentro do grupo, eu não achei legal isso, eu respeitei. Por que, que eu respeitei? Porque eu não vivia mais da capoeira e eu não vivendo mais da capoeira era fácil para mim ser um cara cheio de ideologias, cheio disso e daquilo. Não, eu não posso vender a capoeira, porque eu não precisava mais botar o leite e o pão na minha mesa da capoeira. Eu botava o leite e o pão na minha mesa do voo livre. Então era fácil para mim, cômodo para mim, fazer esta crítica ao Mestre Nô e dizer: “Pô, o cara está se vendendo para sociedade”. Era muito fácil para mim. Porém, por mais que eu entenda, entender é uma coisa, concordar é outra, eu entendo o que o Mestre Nô e muitos outros mestres da capoeira fizeram, inclusive, o próprio Mestre Camisa também fez. Só que que a maneira que um fez e outro fez, eu considero que a maneira que o Mestre Camisa fez muito mais capoeirística. Porque ele vive bem de capoeira. Ele tem uma condição de capoeira excelente, de vida social, um cara que tem uma penetração mundial absurda. É um cara que tem uma influência no mundo absurda e ele, para mim, ele é mais capoeirista do que o Mestre Nô. Porque ele soube jogar com capoeira na sociedade. Ele soube ser malandro em relação à sociedade. O Mestre Nô é um cara que passa trabalho até hoje, para sobreviver, é um cara que está quase cego. É um cara que ficou por anos e perdeu o visto para ir para os Estados Unidos, que era um lugar que sustentava ele. Por quê? Porque ele acreditou em capoeiristas americanos. Ele achou que ia ficar com aquele orgulho dele, enrolando os caras e os caras iam ficar dependendo dele. Então por isso que, quando hoje eu falo do Mestre Nô, que é um cara que eu tenho um grande respeito, uma admiração profunda, mas eu não sou mais um capoeirista do grupo dele. Primeiro, eu acho esta história de grupo um dos grandes vacilos que aconteceram com a capoeira. Os grupos de capoeira viraram *franchise*, viraram um tipo de “*McDonalds*”, que vende uniforme e o jeito de jogar, o jeito de pensar, modela as pessoas e tira a liberdade que é inerente à capoeira. Essa é uma crítica feita ao grupo do Mestre Camisa também, porque, de certa maneira, durante um tempo, os caras pensavam só de um jeito, agiam só de um jeito. Então essa forma de ser capoeira não condiz com o jeito ancestral de ser capoeira. Porém a malandragem que vi no Mestre Camisa, nesta forma de ser capoeira, de grupo, de franquia, eu não vejo ela ser passada como fundamento para muitas escolas dele, eu não vejo isso. Mas ele, o Camisa, o respeito que eu tenho à figura dele, é muito grande. Eu acho ele um exímio capoeirista, um grande jogador de capoeira, um grande organizador de capoeira, que foi um malandro dentro da sociedade. Ele conseguiu gerar uma coisa com a capoeira dele muito legal. Principalmente, ele conseguiu ser um mestre que não vai morrer na pendenga que nem o resto dos mestres da capoeira. Então ele, para mim, ele foi o grande malaco, ele foi um grande malicioso da capoeira. Porque ele conseguiu dar o pulo do gato, entendeu? Um mestre que nem o Nô, um cara senhor capoeirista, exímio jogador de capoeira, exímio conhecedor de capoeira, mas não soube dar o pulo do gato. (Alemão, 2018).

A perspectiva do contramestre Alemão sobre a internacionalização do seu trabalho apresenta um tom crítico, porém é possível observar, no discurso desse capoeirista gaúcho, a sua admiração e sensibilidade ao tratar da dedicação e do amor do Mestre Nô pela capoeira e da resiliência dos velhos mestres que continuam a ensinar. É possível dizer também que Mestre Nô talvez não tenha conseguido “vender” a capoeira da forma como Mestre Camisa conseguiu, mas obteve um reconhecimento considerável no mundo todo, seja em

termos culturais ou sociais. Hoje, Mestre Nô tem uma vida simples, até com certa dificuldade, porém em seu trabalho consegue sustentar sua família tal qual seu pai o fazia.

A forma que o Mestre Nô vendeu a capoeira dele, até hoje, está mais que provada que não deu certo para ele. [...] Ele foi para a Rússia. Aí ele foi para não sei onde. O cara volta com meia dúzia de dólares no bolso, que logo acaba, e ele continua na pendenga, continua na miséria, continua na dificuldade. Então eu, assim, sinceramente, cara, não vi possibilidade de vender a capoeira de um jeito que fosse legal, que fosse prática, que fosse lógica para a capoeira, que fosse boa para a capoeira. Eu venderia capoeira de uma maneira que fosse boa para mim. Eu até consegui ver formas que seria legal, para mim, para mim indivíduo. Mas eu não conseguia ver algo positivo para a capoeira, uma maneira legal que fosse legal para o conjunto capoeira, que fosse para auxiliar estes mestres todos que eu conheci na Bahia, que morreram na miséria, que eu não pude auxiliar nenhum deles. Então, assim, eu vi toda esta pobreza social que a capoeira vive, que a grande maioria dos capoeiristas vivem de dificuldade de grana, de ensinar as coisas por amor. Por exemplo: o Mestre Nô, cara, ele durante muitos anos, ele ia para os eventos de capoeira sem cobrar um centavo. Deixava de trabalhar, deixava de botar dinheiro em casa, deixava de cuidar da família dele, para ir dar aula, para ir divulgar a capoeira, para levantar os grupos dos outros. O Mestre Nô nunca ganhou nenhum centavo em nenhum evento que eu fiz de capoeira em Floripa, pelo contrário. Ele vinha para cá e eu não conseguia dar dinheiro para ele, eu não tinha como dar dinheiro para ele. Os mestres vinham para cá, naquela época, sem ganhar dinheiro nenhum, porque para conseguir uma passagem para os mestres vir já era muito difícil. Hoje, eu sei que o Mestre Camisa cobra dez mil reais de cachê para ir para qualquer lugar e não fica na casa de ninguém, fica num hotel. Então este distanciamento, se eu for botar numa balança, eu acho o Mestre Nô mais capoeirista, porque ele continua sendo um cara que faz a coisa por amor, mas, se eu for pôr numa lógica de sobrevivência “puta”, o Mestre Camisa é muito mais capoeirista, é muito mais capoeirista. Porque o Mestre Nô está lá, cara, continua indo para a casa dos outros, para não ganhar nada, ou muito pouco, que nem o Brulino fazia, pois vinha para cá pagando tudo do próprio bolso, por amor à capoeira. Vinha para cá contribuir com a capoeira da cidade, sem ganhar um centavo, botando do bolso dele para pagar a passagem para vir para cá. E por quê? Porque ele acreditava, gostava da capoeira. (Alemão, 2018).

Contramestre Alemão não foi o único capoeirista dos antigos do grupo Palmares que discordou dos novos rumos da capoeira palmarina e por isso acabou se afastando do trabalho do Mestre Nô. Um outro importante discípulo, conhecido na capoeiragem como Mestre Brulino, ou Brulino de Nô, já falecido, considerado por muitos o maior mestre de capoeira formado por Nô, também acabou cortando relações com o Grupo.

Em Florianópolis, os mestres que foram levados daqui de Salvador, foram justamente alinhados a mim, ao meu pensamento. Eles eram meus aliados naquele momento. Foram homens que realmente me auxiliaram nessa missão de catequizar, de difundir e organizar a capoeira lá de Florianópolis. Só que tinha uma queda de braço, lá em Santa Catarina, lá na ilha, tinha opositores meus, que foi o Brulino, que era opositor a mim. Era um mestre formado meu, por mim, mas fazendo oposição a mim. Imprimia um ritmo violento e pensamentos também violentos, o que não condizia nada com a minha pessoa, quer dizer, para outro lado da coisa com um pé trocado comigo. Eu puxava de um lado e o Brulino puxava de outro. E isso influenciou o Alemão negativamente, influenciou ele a ir naquela energia de violência. Já que Alemão tem uma natureza voltada para o combate, assim, mais

quente, ainda sendo apoiado e influenciado, sendo ensinado pelo Braulino, então o trabalho não foi bom por conta dessa queda de braço entre mim e o Braulino. [...] Os alunos estavam indo atrás do Braulino, estavam reproduzindo e absorvendo o que era passado para eles, quer dizer, o lado benéfico que eu passava não era enxergado. Porque geralmente é assim, o lado mal ele é acolhido com muita mais rapidez do que o lado do bem. Então foi uma coisa muito complicada para mim, por conta de eu passar um lado, mas o Braulino por contrapartida imprimia um lado negativo, um lado violento. (Norival, 2022).

Mestre Nô precisou ter sabedoria e malemolência para gerenciar a resistência que surgiu contra a sua forma inovadora, expansionista e, para muitos, menos combativa, adotando o uso dos cordéis e de um padrão que se assemelhava ao movimento contemporâneo, formas de trabalhar com a capoeira que desagradavam uns e outros. E a oposição não veio apenas dos seus ex-discípulo, não se caracterizou como um simples movimento interno relativo ao grupo Palmares. O mestre sofreu críticas de antigos aliados, tal como o Mestre Curió, que, entre outros capoeiristas da ala tradicional, acusavam Norival de estar querendo fazer da Capoeira Angola uma espécie de Capoeira Regional. Esses protestos reverberaram fortemente dentro da Associação Brasileira de Capoeira Angola (ABCA), onde havia capoeiristas angoleiros que eram contra ao sistema de graduação, de uso de cordéis, e Mestre Nô, ao insistir com as graduações e outros elementos que iam de encontro aos princípios da capoeira tradicional, é atravessado por duras críticas.

Sabe, Marcio, aqui, em Salvador, essa criatividade, que é uma criatividade para o avanço, é só para quem tem coragem, quem não tem coragem não faz. Por quê? Porque tem medo das críticas. Isso aconteceu muito nos anos 1980, pela influência do Moraes e do cobrinha Mansa, onde todos passaram a imitar eles e quem estivesse na contramão desse movimento deles era alvo de muitas críticas. Aquele que estava sentado lá no meu seminário, o Renê, que estava sentado lá olhando a roda, o estilo de capoeira dele era igual ao nosso. Era, mas ele mudou. Mas agora o Renê mudou, porque tem a influência Moraes, que chegou lá e “xixixi”. Ele e o Cobrinha Mansa influenciaram muita gente na Capoeira Angola. Ai, nessa época, nos anos 80, começou aquela onda dos rastafári. E o Renê, e aí todo mundo, ele que não era rastafári, virou rastafári. E aí se modificou totalmente em sua forma de ser capoeirista angoleiro. O Renê não era daquele tipo de capoeiristas que ficam se rastejando pelo chão, não era, não apenas ele, mas outros, muitos outros foram influenciados pela onda do Moraes e do Cobrinha Mansa. Eles sabiam que eu não iria entrar nessa onda deles. Eu não sou burro, porque aquela forma deles de fazer capoeira restringe muito, e esses grupos, esses capoeiristas, eles terminam se fechando. Eles não abrem para outros capoeiristas, eles se fecham. [...] Eu criei o grupo Palmares, inicialmente, sem citar “Angola” e foi, somente mais tarde, que coloquei no meu símbolo o nome “Angola”, por causa das pressões que sofria de alguns mestres angoleiros. E tudo, inclusive, por imposições críticas, então eu resolvi colocar o nome “Angola”. Porque antes não era necessário isso, não era necessário, não tinha que usar o nome “Angola”, não estava ainda a Capoeira Angola politizada, mas, em 1980, começou a ser politizada e a política começou a predominar fortemente na Capoeira Angola. Golpes, inclusive, a Capoeira Angola levou um golpe etc e tal. Não quero me detalhar, não quero falar e vou me abster de falar porque vai ofender alguns amigos, colegas. (Norival, 2022).

Outro ponto que deixou Mestre Nô na mira dos capoeiristas mais radicais e da velha guarda da capoeira tradicional da Bahia, foi a graduação concedida para Michael Goldstein, já citada neste tópico. O mestre Nô conferiu, pela primeira vez na história da Capoeira Angola, o nível de mestre para um cidadão norte-americano.

A velha guarda da capoeira baiana viu com resistência a formatura do Michael a mestre de capoeira, porque para eles, até aquele momento, os brasileiros tinham que ir para os Estados Unidos, para o exterior, qualquer lugar fora do Brasil, e ensinar. E, a partir de um momento que você tem um mestre que pode ensinar e formar a mestre americano, né? Foi um passo bastante audacioso, que, aliás, o Mestre Nô sempre teve isso [...]. Até hoje tem isso, polêmicas ao se graduar um estrangeiro a mestre de capoeira. Quem treinou esse cara para ele ser mestre? Se aqui no Brasil a gente já tem isso! Então o Mestre Nô é dessas sacadas. Ele começa a viajar na década de noventa, começa a ser reconhecido no mundo e o trabalho dele aqui, em Salvador, também cresce. Ele forma mestres aqui, em Salvador também, e de lá. (Marco Baiano, 2022).

Mesmo diante das críticas, nas últimas duas décadas do século passado, empreendeu nova perspectiva em seu trabalho com a arte afro-brasileira. Reformulou o seu movimento dentro dessa luta, institucionalizou o grupo Palmares como um empreendimento internacional, adaptando-se à nova conjuntura dessa manifestação cultural, sobretudo na década de noventa, com o processo mais intenso de globalização da capoeira. O capitalismo torna essa prática cultural um produto bastante desejado pelo consumidor internacional, que via nos corpos dos capoeiristas, no ritmo, nos cantos, uma expressão artística exótica intrigante e passou a consumir essa forma de cultura popular, gerando um mercado importante para os representantes da arte dos ex-escravizados. Os mestres, em sua maioria, corriam iminente risco de acabar como os velhos mestres soteropolitanos, tal como Pastinha e Bimba, ícones da capoeira que foram usados para atender aos interesses do sistema político e econômico e, depois, abandonados à própria sorte, morreram de forma lastimável, imersos em profunda pobreza.

Norival foi testemunha ocular do triste fim de muitos capoeiristas famosos na Bahia, que sofreram com o abandono social, com a falta de políticas públicas. Seus mestres da Cidade Baixa tiveram o mesmo destino caótico pelo qual outros grandes mestres da época passaram: morreram à míngua, vítimas da escassez e privações, que os lançaram no abismo da existência. Mestre Nô relembra que “próximo da década de setenta estava totalmente afastado dos seus antigos mestres e, neste período, soube com pesar da morte do Zeca do Uruguai, morto por cirrose hepática, reflexo do alcoolismo, do uso contínuo e abusivo de cachaça,

bebida popular da época”. Naquele mesmo contexto, se inteirou sobre a vida do Mestre Pirrô, que tinha por ofício a carpintaria, mas estava surdo e fora da vida da capoeiragem, abandonado à própria sorte (Norival, 2022).

Olha é muito difícil. Eu posso dizer, Marcio, para você, por conta dos lá e cá da vida, que nos colocam em uma situação de não conseguir manter uma poupança, uma reserva, mesmo porque os sistemas administrativos do nosso país não abre espaço para isso, não dá chance, não dá chance para as pessoas terem uma condição [...], as pessoas, na maioria trabalhadores pobres e assalariados. Então não dá condições para isso, para uma reserva, para fazer uma poupança e, se eu for falar que eu estou bem, eu mentirei, embora não esteja igual aos que se foram, aos que morreram na miséria, porque eu mantenho, está sendo mantida a minha linha, a minha linha social está sendo mantida, do que era a vida do meu pai, está sendo mantida, pelo menos eu estou conseguindo manter. [...] Eu, diante destas pessoas que estão abaixo da linha da pobreza, estou bem, mas sou uma pessoa pobre financeiramente, sim, mas não estou abaixo da linha da pobreza porque tenho como me escapar, justamente com essa arte capoeira, porque a capoeira salva. O estrangeiro buscou, né? E o brasileiro procurou viajar, procurou seguir em frente, em busca de trabalho e, diga-se de passagem, em busca de trabalho, não em busca de ensinamento, mas em busca de trabalho. Ensinar é uma coisa e trabalhar é outra, ensinar é uma filosofia e trabalhar é outra.[...] A Bahia continua com seus velhos mestres desamparados, muitos morreram na miséria, e os mais novos que não quiseram ficar na pobreza levantaram e arribaram. [...] O mestre Nô dos anos oitenta estava em busca de aperfeiçoamento, em busca de melhora, em busca de conhecimento, também em busca de uma conquista, normal. Nos dias de hoje, me encontro com mais maturidade, mais idôneo, já com a declinação, mas uma declinação que eu falo natural, contemporânea, por conta mesmo do natural, do natural mesmo da vida, uma idade mais avançada, lógico, o tempo não para e a fila anda. Eu vejo o Nô desta forma, mais cauteloso, logicamente mais maduro e é isso, muito feliz com a vida que tenho, com a família, motivado, muito mais motivado e com vontade de viver e sobreviver, por conta que tenho que manter forças para resistir e suportar e alimentar uma família, fazer tudo de novo, só que preparado. [...] Eu acredito, eu tenho em mim, eu tenho uma compreensão muito grande, que isso, dos grandes grupos e uns poucos mestres ganharem cachês altíssimos, ocorre não por conta de uma necessidade da capoeira, mas por conta de uma exploração que os capoeiristas se submetem. Eu tomei muito cuidado com a sistematização e organização quando eu criei este grupo e expandi para outros estados e países. (Norival, 2021).

Todas as formas de escassez e exclusão social vivida pelos mestres Nilton, Pirrô, Zeca do Uruguai, Gato Preto, Cobrinha Verde, Besouro Preto, Alípio, a partir do interior da velha Bahia, tocaram profundamente Mestre Nô e serviram-lhe de móbile e força motriz para o mestre buscar transcender a realidade dura vivida por ele através do sociológico familiar desde sua infância na ilha de Itaparica, Vila de Coroa, Distrito de Vera Cruz. E foi na capoeira que Norival encontrou subsídio para vencer na vida, fazendo dessa arte instrumento de ascensão social, por meio de uma práxis inovadora à luz de uma compreensão singular sobre as contingências e possibilidades dessa manifestação cultural no último quartel do século passado. Ele lançou mão de estratégias para expandir o seu trabalho e não ter o mesmo destino de grandes mestres da capoeira que chegaram ao fim da vida desassistidos.

A década de oitenta e o início de 1990 foram anos mágicos para os trabalhos de mestre Nô, que se expandiam dentro e fora do país. O projeto de internacionalização da capoeira de Mestre Nô lhe possibilitou morar fora do Brasil e ter uma melhor qualidade de vida e ascensão social. Ele foi para os Estados Unidos, em 1990, e morou 18 anos nesse país. Também deu apoio para os seus discípulos desenvolverem a capoeira palmarina nos EUA.

Dentre os capoeiristas que ajudei estava o Lincoln, que estava em apoio comigo na época de extensão do grupo, e ele veio lá de Canoas (RS) até Florianópolis, como vocês sabem, conhecem a história. Porque independente do Alemão estar fazendo o trabalho dele aqui [Florianópolis], eu procurei deixar o Lincoln para poder então reforçar, para ajudar e irmanado fazer acontecer melhor o mecanismo do grupo. Então acreditando eu que seria um futuro bom para a capoeira Palmares daqui, deixei o Lincoln, mas ninguém sabe o futuro, não tenho uma bola de cristal. E esse mesmo Lincoln eu levei também para os Estados Unidos, dei oportunidade a ele, assim como dei a outros, como foi o caso do Lázaro e, por último, ajudei a um outro lá do Sul, o Gulliver. Eu tirei ele lá do Sul, lá de Guarani, tirei lá da pobreza, que ele estava na linha de pobreza, ou melhor dizendo, abaixo da linha da pobreza, tirei ele e levei para os EUA também. (Norival, 2020).

Depois desse período de início de internacionalização do seu trabalho, em 2008, Mestre Nô sofre um golpe da vida que o deixa em um abismo emocional, em um quadro clínico de profunda depressão: sua esposa, Sônia Borges, com quem estava casado há mais de 40 anos, falece. No período próximo da morte da companheira, tinha sido impedido de entrar nos EUA, sendo deportado por problemas com as leis de imigração e por estar ilegal no país. Seu futuro estava tolhido de acontecer, impedido pelas intempéries da realidade concreta demarcada por uma condição psíquica afetada fortemente pelo antropológico. Nesse sentido, viu a sua estrutura familiar e o seu projeto profissional de internacionalizar o seu trabalho com a capoeira ruir. De acordo com seu filho, Mestre Nozinho, que na época tinha cerca de 28 anos de idade, o pai ficou tão debilitado que temeu que perderia o progenitor também.

Aí, em 2008, perdemos a minha mãe, então foi um outro momento, sabe? A gente, sabe, assim, Mestre Marcio Branco, a gente se confunde. Como eu falei da minha relação com o meu pai, é muito forte dentro e fora da capoeira. Então a gente criou um laço de liberdade e responsabilidade muito grande. Em 2008, eu perco a minha mãe e, aí, foi um momento muito difícil, porque a estrutura da minha casa desmoronou, ela era a base. E o meu pai, por ser primo, marido e o pai dos filhos dela, também cai junto. E eu senti a necessidade de levantá-lo, porque as minhas irmãs não tinham tanto contato com meu pai nessa parte e, aí, eu tive que segurar a casa. E eu passei um momento que foi muito difícil. (Nozinho, 2022).

Esse capoeirista, mestre em sua arte, através de sua práxis, conduz o pesquisador à reflexão, que remete à existência, à condição de estar no mundo e à importância das

mediações, assim como foi a do Mestre Nozinho, que não desistiu do pai idoso que estava em sofrimento psicofísico e foi o seu ombro amigo e o suporte na hora certa.

E eu consegui tirar ele de dentro do quarto, porque ele não saía mais do quarto e, talvez, se eu não tivesse feito isso, teria sido daquilo para pior, talvez, hoje, o meu pai não estivesse mais aqui. Porque foi muito duro para ele [neste momento, Mestre Nozinho desaba, cai em prantos, como se estivesse guardando aquilo tudo sobre seu pai por muitos anos e a fala lhe trouxesse tudo aquilo à tona outra vez]. Ele [Mestre Nô] perdeu a estrutura dele com a morte da minha mãe [Sônia]. Nós perdemos a estrutura com a perda da minha mãe. Imagina como seria agora meu pai precisar viajar e deixar essas pessoas que dependiam dele. Então a gente não tinha estrutura para ficar sem eles, mesmo a gente já tendo uma idade e formado como mulher e homem. A gente não tinha mais esta estrutura, não tínhamos estrutura para estar vivendo isso aí, e eu tinha que levantar ele porque eu sabia disso na época, eu sabia disso, eu imaginei isso. E eu dou graças a Deus, eu consegui levantar ele ali, e meu pai deu a volta e superou as dificuldades. (Nozinho, 2022).

Com a sensibilidade e apoio do filho, Mestre Nô consegue se reerguer em meio à depressão. Mestre Nozinho conta que estratégia usou para tirar o seu pai de uma tristeza profunda que o impossibilitava de sair de casa e iniciar o processo de cura do luto pela esposa.

Mas foi muito difícil, assim, o momento que eu vi o meu pai dentro do quarto com depressão e não queria sair. Eu olhei assim, Mestre Marcio, vou fazer até um relato e um desabafo, sabe, um sentimento de família. Eu vi uma bicicleta ali e aquela simples bicicleta me veio uma salvação, uma luz, que eu peguei essa bicicleta e peguei outra bicicleta da minha irmã e pedi para o meu pai sair comigo, dar uma volta de bicicleta. E eu consegui tirar ele de dentro quarto, porque ele não saía mais do quarto e, talvez, se eu não tivesse feito isso, teria sido daquilo para a pior, talvez hoje o meu pai não estivesse mais aqui (Nozinho, 2022).

Ainda que enfrentasse dificuldades, o velho mandingueiro soube levantar-se do tombo da vida: em 2009, voltou para o circuito das viagens internacionais, quando foi para o Leste Europeu, levando o seu jeito brasileiro, nordestino e afrodescendente para o mundo por meio de sua práxis capoeirana. Isso foi possível porque, quando viveu na América do Norte, viu o seu campo de possibilidade ampliar e, ao se internacionalizar e viver nos EUA, pôde ser (re)conhecido, o que despertou o interesse de investidores no campo das lutas. Mestre Nô passa a se projetar em um outro nível na arte afro-brasileira, como mestre e como jogador de capoeira.

Em 2009, meu pai já estava em uma outra fase da vida dele, pois já havia superado a depressão, estava bem, e entrou uma proposta para ele ir para Rússia. Então, um ano depois, meu pai recebe essa proposta de ir para a Rússia e, aí, meu pai vai para lá. Eu fui junto com ele, para a Rússia. Fui com ele pelo festival de capoeira, em 2009. Cinco de agosto de 2009, eu chego na Rússia com o Mestre Nô e participo do festival. No domingo, foi o último dia. [...] Mas voltando um pouco, desculpa, o Mestre Nô como pai, como líder, ele sempre foi importante. Porque ele sempre

mostrou esse papel de liderança, então mesmo se a gente ainda não tem essa noção, como filhos, a gente já sentia essa liderança dele. Em vinte e cinco de agosto de 2009, eu chego com meu pai na Rússia para o festival. Fizemos o primeiro festival de capoeira lá, num clube de artes marciais, e a pessoa que levou meu pai para a Rússia já estava à procura do Mestre Nô pelo mundo inteiro. É uma pessoa que tem a questão financeira muito boa, tem casas pela Europa toda. Ele estava sempre procurando o Mestre Nô. Ele descobriu o Mestre Nô em São Francisco, na Califórnia, num evento que teve do Mestre Caveirinha, no qual o Mestre Bandeira também estava presente. Então, o Mestre Nô estava presente neste evento em São Francisco, na Califórnia. Tinha outros mestres que estavam presentes também e o Mestre Nô estava ali vivenciando aquele momento. E como o Mestre Nô foi descoberto por este empresário, por esta pessoa? Acontece que acabou a primeira parte do evento, de uma roda que teve, e tinha uma segunda parte mais tarde, então parou para a atividade do almoço e tinha um banquete de comida. Todos correram para lá e o Mestre Nô sabia que tinha uma próxima roda, e tinham capoeiristas muito perigosos ali que poderiam vir a jogar com ele. Aí, ele pegou uma banana, pegou uma música com o fone dele, botou assim no ouvido, sentou e estava meditando e comendo a banana dele. Então essa pessoa viu e falou: “Quem é ele”? E aí lhe disseram que era o Mestre Nô. A pessoa continuou curiosa com a postura do Mestre Nô, que era diferente dos demais capoeiristas. Olhou novamente e falou: “Por que ele está lá e não está com os demais”? E falaram: “O Mestre Nô é assim, é muito concentrado nas coisas dele”. E, a partir daquele momento, o empresário criou uma visão do Mestre Nô. O investidor falou: “Eu vou estudar e ver quem é Mestre Nô”. Aí, aconteceu que quando ele ficou sabendo quem era o Mestre Nô, a grandeza do Mestre Nô, né? E eu exalto a mestria dele porque é um mestre de verdade, eu exalto porque é meu pai e eu o conheço bem, como homem e capoeirista. Então eu não posso fazer diferente, não posso ver menos, eu não posso ver ele de outra forma, porque ele é um mestre. Pois sempre há aquela pergunta: qual é e quem é o mestre? Você sabe que, quando a gente chama alguém de mestre, a gente precisa pensar: “O que é ser um mestre?” E refletir bastante. Não é nem estudar somente o significado da palavra mestre, mas refletir quem é o mestre, e o mestre Nô a gente pode chamar de mestre. Espero que eu possa chegar lá um dia e falar: “Hoje eu sou um mestre que deixou um legado”. Porque o legado do Mestre Nô está aí, e ele ainda em vida, o que é mais difícil. Então, isso é muito assim, ele é muito exemplo, ele é um ponto de referência muito grande para nós, uma grande referência para mim. Então vejo isso aí, a importância do legado do meu pai e começo lá na Rússia o meu trabalho, sob orientação do meu pai e com a missão de levar a capoeira Palmares para lá, em 2009. [...] Então foi em 91, 92, por aí, e, ali, ele [Oleg] começa a procurar o Mestre Nô e o Mestre Nô morando em New York, e ele atrás do Mestre Nô. Aí, chegou em New York e fez uma proposta para o Mestre Nô morar na Rússia. O Mestre Nô falou: “Não, não, lá é muito frio, prefiro ficar aqui em New York, porque já estou há um tempo aqui”. E ele disse: “Tudo bem, mestre, um dia, se você tiver interesse, vou esperar o senhor lá”. E Oleg volta para Salvador, essa pessoa, e procura outros capoeiristas e ele fala que não vê um mestre, diz que vê bons capoeiristas, mas ele não consegue enxergar um mestre nos caras, que é o que ele precisava. Aí, ele vai na academia do Mestre Bamba, que é da associação do Mestre Bimba, aqui no Centro Histórico, no Pelourinho. E ali ele vê, pelo nome da academia do Mestre Bimba, literalmente, a academia do Mestre Bimba, então Bimba deixa aquele legado lá, na associação, e através daquele legado de lá, ele leva o Mestre Bamba para a Rússia. E, quando nós chegamos lá naquele festival, as salas estavam cheias de alunos do Mestre Bamba. Naquele festival, estava o Mestre Nô, o Mestre Bamba e o Mestre Bandeira, foram três representantes do Brasil no festival. E acontece o festival lá. Tem uns detalhes que eu peço desculpa, tem detalhes que eu gostaria de contar, mas acho que é daquele lá que ficou e aí eu não gostaria de entrar porque traz uma certa situação [...]. Mas, enfim, aconteceu uma situação que não foi agradável, tipo a falta de respeito de alguns envolvidos lá. E o Mestre Nô fala assim: “Tudo bem”. E aquilo ali desencadeou um interesse a mais no Mestre Nô em permanecer e ele [a pessoa desrespeitosa com Mestre Nô] não imaginava isso, eu acho que ele não imaginava quem era o Mestre Nô. Aí, foi o erro dele. Quando acabou o festival, teve uma reunião, e, aí, subimos para falar com essa pessoa que estava presente, e ele fala

vários idiomas, português ele não falava muito bem, mas falava bem espanhol. Ele falava espanhol, mas tinha um tradutor porque ele queria ter as coisas bem esclarecidas, e aí o tradutor ia traduzindo tudo, e o Mestre Nô quieto, e todo mundo falando. Aí, ele pede para o mestre falar e o Mestre Nô falou assim para ele: “Oleg, eu quero te agradecer, por você ter me dado a oportunidade de chegar até aqui e ter levado o meu filho, então isso para mim foi do meu interesse. E para vocês, senhores, peço obrigado por ter compartilhado comigo e eu só quero dizer uma coisa”. E eu não sabia que ele estava negociando com o Oleg, e olha que minha filha só tinha dois anos de idade: “A partir de amanhã”... Que seria segunda-feira... “o meu filho vai começar um trabalho aqui”. Nessa hora, meu olho olhou para ele como diz: “O quê?” E eu não tinha noção do que ele já tinha feito, ele já tinha preparado tudo isso aí. Naquele momento, ele dá uma resposta pronta que o cara queria, aí ele falou: “Peço desculpa porque eu não posso ficar pelas minhas limitações, pelos meus problemas físicos e pela minha idade”. E a resposta do Oleg foi muito inteligente, que falou para ele: “Mestre, eu preciso do senhor da testa para cima. Eu preciso do senhor daqui para cima”. Ou seja, ele quer a inteligência do Mestre Nô, mestria do Mestre Nô. “E daqui para baixo, peço para que seu filho fique”. (Nozinho, 2022).

O trabalho do Mestre Nozinho, na Rússia, perdurou por doze anos, até o início da guerra entre a Rússia e a Ucrânia, no Leste Europeu, e foi um renascer para o Mestre Nô, com a reabertura de novos horizontes, uma vez que esse capoeirista soteropolitano havia perdido a esposa Sônia, em 2008, e passado por um período de grande dificuldade emocional gerado pela inviabilização do projeto familiar, que era a base e o conforto para enfrentar a contingência que demanda a existência. Nesse sentido, o “renascer” do Mestre Norival foi surpreendente e tal como o pássaro da mitologia grega, a Fênix, se recupera do impacto existencial, voltando metaforicamente das cinzas e superando a perda e a dor deixada pela partida da companheira de vida. Quatro anos mais tarde, no ano de 2012, se encontra novamente no amor: Norival se casa com a cidadã alemã Annika Dietrich de Oliveira e fala com alegria que, em 2023, completou 10 anos de casado. Desse segundo casamento com a sua atual esposa, tem uma filha, Moana Angel Dietrich de Oliveira, que completou dez anos em 2023.

Em 2012, conheci outra pessoa, uma pessoa de outro país e me casei. E, hoje, sou casado com ela. Nós vamos completar convivendo [...], que completamos, em novembro, 10 anos e, agora, em março de 2023, vamos completar 10 anos de casados. Temos uma filha, mais uma filha que completou 9 anos e está estudando. Está muito bem [...], o nome da minha esposa é Annika Dietrich de Oliveira, Arara Vermelha, na capoeira, ela é cidadã alemã, e a minha filha é Moana Angel Dietrich de Oliveira. (Norival, 2022).

Esse experiente homem de quase oitenta anos de idade se diverte alegremente ao se referir à diferença de idade entre ele e a esposa do segundo casamento. Brinca ao dizer que nunca foi bom em matemática, mas que vai tentar calcular a diferença de idade entre ele e a esposa, a cidadã alemã Annika, que na época da entrevista, em 2022, havia completado 39

anos, que seria aproximadamente a metade da idade dele. Faz questão de lembrar que o filho caçula do primeiro casamento, o Mestre Nozinho, é trinta e um anos mais velho que a filha Moana do segundo casamento.

Do primeiro casamento, Nozinho é o caçula, tem 40 anos. E, do segundo casamento, eu só tenho a Moana, que tem 9 anos. Então a diferença é de 31 anos, né? Do caçula do primeiro casamento até o caçula do segundo casamento [...]. Eu tenho 77 anos, já completo, fiz, dia 22 de junho, 77 anos, e a minha esposa completou 39 anos, como eu não sou muito bom de matemática, é bom que se frise [...]. O diferencial entre eu e ela vai ficar aí por conta de, mais ou menos, quanto? Quase o dobro. (Norival, 2022).

O mestre tem uma boa relação com os filhos e mantém certo vínculo com os irmãos. Ainda que haja pequenos problemas de natureza familiar, ele valoriza muito a família e considera que os conflitos são “problemas que o senhor tempo cura”. E assim descreve as relações em seu núcleo familiar, como são tecidas, a dinâmica com os filhos, netos e bisnetos.

E tenho 7 netos: Uli Emilie de Oliveira Serqueira, Kevin Kraus de Oliveira Chaves, Krive Henrique de Oliveira Chaves, Hana de Oliveira, Ruan Barnabé de Oliveira, Yuri Barnabé de Oliveira, Luanda Sacramento de Oliveira (filha de Nozinho), então são 7 netos e mais dois bisnetos, o Cauê de Oliveira e Naila de Oliveira. É o que tenho, pelo menos é o que tenho. Não tenho uma relação muito próxima não, porque eu moro em outro bairro distante e pelo fato de morar num bairro distante, não abre espaço porque cada um tem o seu dia a dia. Às vezes, acontece de um deles ou uma delas, uma das netas, vem me visitar, mas são poucas vezes, é uma raridade. Uma raridade também por conta da distância, os meus afazeres e a minha vida de trabalho também não permitem eu dar uma assistência. Agora se chegarem, por exemplo, chegarem lá em Salvador, eu estou aqui em Florianópolis. Então não, porque eu estou sempre viajando, constantemente viajando. A minha agenda está forte o ano todo, então fica difícil para mim. Com os filhos também, tenho contato mais pelo celular. Como eu falei, com os netos é mais difícil porque são adolescentes, é complicado, então não dá. Não ligam, eu não tenho contato telefônico, então se torna mais difícil. Mas, com os filhos, tenho contato com todos eles, com os irmãos também, nós nos contactamos e quando alguém faz aniversário, aí, nos contactamos através de câmeras. Hoje está muito mais fácil por conta das redes sociais, apesar de eu não estar constantemente e não estar presentes nas redes sociais, uso somente um: o *Whatsapp*. O resto eu não olho, não quero porque tem muitos problemas, muitas indagações, então eu não entro. Até porque eu quero preservar muito o meu trabalho, não quero polêmica, para não distorcer e não destruir o meu trabalho que construí com muito amor, com muito carinho. Então eu não quero distrações e conversas em redes sociais, *fake news* etc, etc, etc. Mas, sobre o *Whatsapp*, é um contato mais direto com quem você quer, se não quer acabou, e vai diretamente. Grupos não, nem pensar. (Norival, 2022).

A capacidade de superação do Mestre Nô, desse homem negro, nordestino e de baixa escolaridade, deixa mais robusta e colore as narrativas sobre os “heróis” e as “heroínas”, muitos deles anônimos, que compõe a nação brasileira e que lutam para sobreviver e permanecer diante de Brasis tão diferentes e arraigados em um profundo e perpétuo estado de injustiça e desigualdade social. O baiano de Itaparica protagoniza uma história de inspiração

reveladora de traços de resiliência, comum entre homens e mulheres que superaram as adversidades da vida. O materializar e o registro dessas histórias, a partir da realidade concreta, de trajetórias de vida e de superação, tal como a ocorrida no seu percurso existencial e de tantos outros capoeiristas que se imortalizaram nos refrões evocados na musicalidade da capoeira, remetem aos mais novos a importância de se manter a autoestima e a esperança.

Dessa forma, perspectivar o futuro, mesmo diante de grandes problemas e de um campo de possíveis escasso, e compreender a capoeira como tradição ancestral que perpassa pela cosmovisão africanista e é transmitida pela oralidade, seja pelas cantigas, pelo respeito aos mais velhos, pela valoração das narrativas, são imprescindíveis à luz da pedagogia afro-brasileira e africana, tal como apresentada por Hampâté Bâ (1982a). Pequenas estrofes como estas: “capoeira não cai e, quando cai, cai bem, [...] porque escorregar não é cair, é o jeito que corpo dá”, remete à capacidade de transcendência de sujeitos africanos e afro-brasileiros que, mesmo diante da mais precária forma de estar no mundo, que foi na condição de escravizados, faziam, ao som do seu tambores, cantos, danças, ritmos fortemente arraigados a um pensamento africanista, pautado no culto ao sagrado, à ancestralidade latente (Oliveira, 2003; 2007).

O existencialismo sartriano parte da prerrogativa que o homem é ato e constrói o sentido da própria vida. Este se essencializa a partir da existência por meio de suas escolhas, pela sua práxis, pela ação e, ao negar a liberdade, estaria incorrendo em má-fé (Pessanha, 1987), pois os homens e as mulheres não seriam fruto do que fizeram deles, e sim do que fizeram com que fizeram deles e podem transcender e se ressignificar, totalizando-se, destotalizando-se e retotalizando-se, sempre perspectivando o futuro e mantendo a esperança. E essa parece ter sido a marca mais importante de Mestre Nô, um mestre que está sempre buscando realizar algo a mais, avançar, aprender, ensinar (não apenas os do seu grupo, mas todos que lhe pedem ajuda), realizar eventos, formar novos mestres, viajar, compor, ou seja, gosta de desafios e se projeta sempre tendo algo a realizar, deixando um legado de persistência, resiliência, trabalho contínuo e sistemático e muito comprometimento com tudo o que faz.

#### 4.5 MESTRE NÔ, O EDUCADOR POPULAR, DA PERIFERIA PARA A ACADEMIA

Neste subcapítulo, foi empreendido um esforço intelectual na ousada tarefa de descrever de forma sintética a camada biográfica, que compreende o perfil e a trajetória, de

um mestre e educador popular, conhecedor singular do micro e do macrocosmo da Capoeira Angola. Um sujeito que, mesmo diante de um escasso campo de possíveis, consegue romper as estatísticas e transcender um destino nebuloso que estava dado como certo no horizonte desse homem nordestino da ilha de Itaparica. Norival Moreira de Oliveira é um dos últimos representantes vivos da velha guarda da capoeira tradicional baiana. O Mestre Nô teve a nobreza de conceder aos entusiastas dessa prática cultural parte importante de sua história de vida, a qual foi acessada por meio de entrevistas, observação, participação em aulas expositivas, cursos, pesquisa e análise de fonte documental. Por conseguinte, ao longo dos últimos anos, este estudo biográfico buscou incansavelmente, de forma engajada, a cosmovisão africana e os saberes ancestrais afrobrasileiro, para dar conta de descrever, de forma ética, a partir de uma narrativa que contemplasse com o máximo de rigor científico a trajetória de vida desse homem negro oriundo das camadas populares da periferia do nordeste brasileiro.

Norival tomou a vida em suas mãos e escolheu ser capoeirista, mestre e educador, mesmo mediante uma atmosfera permeada pela escassez, pela pobreza, a qual estava imerso desde a infância na cidade de Salvador (BA). Mestre Nô atravessou o tempo e o espaço lutando contra todas as formas imagináveis de carência e precariedade. Porém, sem nunca desistir, buscou, de forma persistente, colocar na vida ordinária os fundamentos da capoeira, fazendo dela uma filosofia de resistência e de transcendência. No processo histórico, por meio de sua práxis, passa a superar as adversidades impostas pelo antropológico e sociológico, demandas essas materializadas em seu contexto existencial, mas que não impediram a expansão do seu trabalho com a capoeira, que primeiro ganha o sul do Brasil e depois se espalha por vários estados da nação brasileira até se internacionalizar. Ademais, os feitos do velho mestre não se encerram unicamente no campo prático dessa cultura afro-brasileira, o mestre passa, no decorrer do tempo, a ser citado e reconhecido no campo acadêmico. O ponto alto do educador Norival vem em 2016, quando é agraciado com o título de notório saber, honraria essa que lhe possibilitou concorrer à vaga de professor universitário visitante, em 2023, e assumir o cargo de docente na Universidade Federal da Bahia, aos 78 anos de idade, em 2024.

Para realização deste tópico, foi feita investigação e análise no campo bibliográfico, documental e etnográfico. Para tal intento, foram utilizados alguns trabalhos acadêmicos que convergiram suas lentes para a vida capoeirística de Mestre Nô, dissertações e tese foram relevantes como objeto para este estudo. Na seara deste estudo biográfico, as

pesquisas realizadas por pesquisadores discípulos do Mestre Nô, integrantes do grupo Palmares, ajudaram a construir e a explicitar a práxis pedagógica desse educador popular. Entre os alunos/pesquisadores está Leandro de Oliveira Accordi, o contramestre Desenho, que se debruçou sobre o tema Capoeira Angola periférica, fazendo um caminho peculiar através de um olhar que relacionou a perspectiva educação, sociedade e práxis pedagógica. Accordi (2019), empreendeu pesquisa à luz da teoria da história oral e acessou parte importante do acervo pessoal de Norival Moreira de Oliveira. Pesquisou elementos dessa prática sócio-histórica desenvolvida por ex-escravizados africanos no Brasil, com o objetivo de entender a capoeira desenvolvida por Mestre Nô e o quanto essa forma de capoeira havia contribuído com os processos históricos e culturais afro-brasileiros.

Marco Antônio Santos da Silva, o Mestre Marco Baiano, discípulo do Mestre Nô e pesquisador, concentrou esforços em uma pesquisa acadêmica intitulada: *A prática da capoeira como espaço de formação* (2006). Durante a sua pesquisa de mestrado, problematizou sobre a capoeira perspectivando-a como ferramenta e espaço de formação para a vida em sociedade. Nesse sentido, os praticantes dessa arte, ao se apropriarem de fundamentos do campo dessa manifestação cultural de resistência, adquirem a capacidade de se posicionarem politicamente e filosoficamente construindo a sua própria história. O capoeirista desenvolve uma espécie de sentido contestador e uma sensibilidade maior para questões sociais e passa a se posicionar de forma crítica, se engajando em lutas, que justapõe a reivindicação por direitos à equidade, justiça, igualdade e liberdade, consequentemente, acaba por reivindicar o direito à cidadania, prerrogativa essa negada historicamente a muitos sujeitos, sobretudo aos homens e mulheres do grupo étnico-racial negróide, indivíduos pretos e pardos que compõem a grande massa das periferias da nação brasileira. Em seus estudos, Marco Baiano procurou situar a capoeira Palmares por meio da práxis de Mestre Nô e, dessa forma, compreender a relevância dos trabalhos realizados por esse grupo no contexto formativo, educacional e cultural. Assim, convergiu as suas lentes para o micro e macro universo da capoeira, com o objetivo de observar o campo de possíveis deflagrado a partir das práticas pedagógicas utilizadas e aplicadas por meio do ensino da Capoeira Angola, em trabalhos realizados pelo Mestre Nô com o grupo Palmares. Esse momento por ora dedicado à observação da metodologia de ensino e dos aspectos pedagógicos empregado por Norival, no transcorrer de sua vida como educador popular, situa e posiciona esse estudo diante dos elementos formativos empregados pelo mestre na transmissão dos seus saberes ancestrais africanistas, saberes esses capazes de gerarem em seus discípulos um espírito crítico e a

capacidade de resistir ao sistema opressor. Ele insere, por meio de sua pedagogia capoeirana, um processo educativo holístico, ensinamentos da arte afro-brasileira transmitidos de forma contextualizada, que valem para a roda de capoeira e para a vida em sociedade. A sua perspectiva de capoeira desperta no praticante dessa luta uma forma de racionalidade que situa o indivíduo diante da engrenagem do sistema social. Mestre Nô é um educador popular engajado e atento às demandas do seu tempo, e a sua práxis pedagógica remete a aspectos formativos pautados nos signos e símbolos do próprio ethos da Capoeira Angola tradicional, que materializa no segmento do seu grupo Palmares.

Por conseguinte, ao empreender-se na meta com o fim de trazer mais elementos para confirmar a relevância deste educador popular, Mestre Nô, para o campo da educação, este estudo voltou-se para outro membro do grupo Palmares, a aluna/pesquisadora Joseane Pinho Corrêa, mestra Jô. Em 2018, ela concluiu a sua pesquisa de mestrado que tratou de investigar o percurso metodológico e prática pedagógica empreendida no seu grupo Capoeira Angola Palmares. Mestra Jô enfatizou sobre a necessidade de registrar a trajetória de Norival Moreira de Oliveira na universidade, e a sua pesquisa, pressuposta como militante, objetivou analisar o sistema de ensino, os princípios didáticos, os valores humanísticos, as ideias e ações que imbricam a prática pedagógica desse educador popular no campo da capoeira que promovem a cidadania e a emancipação, a partir da perspectiva que remete ao conhecimento histórico e a uma forma política e cultural de resistência. O processo de ensino e aprendizagem, pautado à luz da experiência e da vivência, atravessa a metodologia de Mestre Nô, na qual se propõe pensar a capoeira de forma crítica e emancipatória, consolidando o seu método de transmissão de saberes ancestrais como uma forma de pedagogia africanista construída dialeticamente a partir da cosmovisão “capoeira na roda, capoeira na vida” materializada no cerne da Capoeira Angola Palmares de Norival. Essa perspectiva foi construída a partir da longa trajetória capoeirística do mestre, a qual acabou o consolidando como educador popular em movimento que, através de uma inteligibilidade singular, teve o entendimento de colocar a prática da capoeira no contexto da vida. Norival fez da capoeira um tipo de filosofia de combate e de resistência ao sistema opressor, visando à liberdade e à emancipação, fazendo da roda da capoeira uma espécie de palco da realidade concreta, um treinamento para vida ordinária. Mestre Nô passou toda a sua existência imerso, a partir da infância, no micro e no macrocosmo da capoeira tradicional da Bahia e, por meio desse saber ancestral afro-brasileiro incorporado psicofisicamente, passou a apresentar para os seus discípulos uma prática humanizada e africanista, que é insurgente e contestadora do sistema

opressor, tal como aparece na fala do Mestre Nô, durante o documentário *Capoeira Angola Palmares Sul*, produzido em 1987, que registrou o movimento do primeiro batismo da capoeira Palmares Sul na UFSC, organizado pelo contramestre Alemão, Carlos Alberto Dal Molin Silva, em parceria com seu Mestre Norival: “Capoeira para mim, compadre, é igual ao vento: é uma liberdade total [...]. Capoeira tem total liberdade, capoeira não tem cor, capoeira não tem rumo, capoeira não tem limite”.

As pesquisas acadêmicas realizadas pelos capoeiristas supracitados, o contramestre Desenho, o Mestre Marco Baiano e a mestra Jô, que são discípulos há muito tempo e foram atravessados por todo o saber ancestral do velho mestre, buscaram explicar e substancializar o alcance e a magnitude do método de ensino, da pedagogia capoeirana desenvolvida e materializada por meio da práxis do Mestre Nô, que se fez, no processo histórico, educador popular de grande relevância, por transformar vidas humanas e as capacitarem para o jogo em sociedade. Dessa forma, gerou em seus educandos subsídios psicofísicos, que aumentaram o campo de possíveis marcado pela escassez e pelo abandono por parte do poder público, fazendo com que muitos praticantes do grupo Palmares encontrassem suporte para inserção social através do movimento capoeirístico.

Por conseguinte, a práxis pedagógica que atravessa a metodologia aplicada e desenvolvida pelo educador popular Norival Moreira de Oliveira, historicamente, se constitui como instrumento educativo e formativo, conduzindo a processos críticos e emancipatórios, reverberando em direitos e em deveres e promovendo a cidadania. Mestre Nô contribuiu massivamente com a disseminação da cultura popular afro-brasileira, prestando serviço social ao colaborar com a educação de inúmeros praticantes de capoeira no Brasil e no mundo. Nesse sentido, foi importante e necessário o reconhecimento desse *griot* da arte popular, por parte das instituições representativas do ensino formal, do saber acadêmico e erudito. Dessa forma, depois de muita luta política empreendida por intelectuais integrantes do Departamento de Metodologia do Ensino, Centro de Ciências da Educação, da Universidade Federal de Santa Catarina, o Mestre Nô alcança o reconhecimento da universidade, que ocorreu depois de vários anos dedicados à prática e ao ensino da capoeira, que se materializou em sólida experiência no campo do saber ancestral. O seu doutoramento ocorreu em dezembro de 2015, com cerimônia de outorga do título de notório saber, em março de 2016. O processo e o trâmite percorreram um longo caminho até a titulação do notório saber no campo da educação, o primeiro no seguimento da capoeira no universo acadêmico, feito pela Universidade Federal de Santa Catarina e, posteriormente, pela Universidade Federal da Bahia, em 2018. Essas

instituições do saber formal viram no Mestre Nô um educador popular singular para o campo da educação e da cultura afro-brasileira a partir da análise da práxis capoeirística desse mestre soteropolitano.

A prodigiosa trajetória de vida desse homem negro, pobre e de baixa escolaridade foi erigida a partir da periferia de Salvador. Norival percorreu um longo caminho de escassez, porém se manteve fiel ao seu projeto e desejo de ser capoeira mestre. O menino nordestino, neto de pescador e oriundo de uma região bastante precária, que apresentava pouca infraestrutura para uma existência com dignidade, foi crescendo e se aperfeiçoando na arte capoeira. Mestre Nô consagrou a própria vida de forma intensa em prol dessa manifestação cultural afro-brasileira e buscou incansavelmente a formação plena, perpassou por caminhos espinhosos, enfrentou todo o tipo de resistência e dificuldade para conseguir permanecer fiel ao processo de ensino e aprendizagem da arte capoeira. O mestre vai amadurecendo e ajustando a sua metodologia de ensino, imbricada por uma práxis pedagógica própria, a qual é feita de forma contextualizada no tempo e no espaço. Por seu turno, Norival passa a materializar, com o passar dos anos, o perfil de capoeira educador popular e, depois de cinco décadas dedicadas à transmissão desse saber ancestral de matriz africana pelo Brasil e pelo planeta, o mestre soteropolitano recebe o merecido reconhecimento, o qual veio a partir de uma instituição de ensino acadêmico-científico, de uma universidade pública de qualidade, mantenedora e representante institucional do saber formal.

O seu reconhecimento no campo da educação pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) ocorreu em consonância com as políticas recentes do início do século XXI, com destaque para alguns avanços no processo legislativo que demarcaram algumas conquistas étnico-raciais na forma da Lei 10.639/03, que trata da obrigatoriedade do ensino de história e cultura afro-brasileira nas escolas, e da Lei 11.645/08, que impetra a inclusão do ensino de História e Cultura Indígena e Afro-brasileira nos currículos escolares, com o objetivo de proporcionar aos estudantes brasileiros uma formação educacional e cultural plena, que lhes tornem capazes de refletir crítica e filosoficamente sobre temas sensíveis que abrangem a história do Brasil como racismo, desigualdade, discriminação, preconceito e aculturação. Na esteira desse momento histórico-político, em novembro de 2008, o Ministério da Cultura, por meio do IPHAN, emite certificado de ofício dos mestres de capoeira, no qual reconhece para esses indivíduos, homens e mulheres, detentores de saber ancestral e tradicional no campo da cultura afro-brasileira e africanista, a relevância de patrimônio cultural brasileiro. No final de 2014, a roda de capoeira passa a ser reconhecida pela

UNESCO como Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade, assim, finalmente, a capoeira e os seus mestres e mestras passam a ter a valorização merecida depois de séculos de barbárie materializada no regime escravocrata, na perseguição e opressão dos filhos da diáspora africana.

Embora o contexto antropológico corroborasse para o reconhecimento de Mestre Nô, com o título de doutor no campo da educação formal, devido à sua trajetória como educador popular e como difusor da cultura afro-brasileira pelo Brasil e pelo Mundo, o notório saber de Norival veio apenas depois de muitos embates e disputas políticas através dos gabinetes da Universidade Federal de Santa Catarina, pois havia setores conservadores da UFSC que não estavam de acordo com a outorga do título. O processo começou em 2011, quando foram retomadas algumas entrevistas produzidas na década de 1990, por pioneiros do jogo em Florianópolis (Fábio Pinto, Joseane Pinho, Danuza Meneghelo e Valmir Ari Brito), associado ao trabalho de escavação sobre todo o tipo de fontes que tratavam do tema e, a partir dessa pesquisa documental, acessou-se também a Nova Cartografia Social dos Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil, publicada em 2010. Dessa forma, se deu o início da produção do dossiê de Mestre Nô, em que capoeiristas do Grupo Palmares, de todas as partes do planeta, se mobilizaram na produção de documentos que comprovassem a trajetória de Norival Moreira de Oliveira, como eminente difusor da cultura afro-brasileira pelo mundo. Em julho de 2013, um grupo de capoeiristas do grupo Palmares (professor Bagé e mestres Polegar, Danuza e Pinóquio) acompanhou Mestre Nô pela periferia de Salvador e procuraram desbravar o território por onde Norival se fez mestre na luta afro-brasileira. O percurso percorrido pelos capilares abertos da velha Bahia possibilitou o conhecimento, a sensibilidade social e a política por parte do grupo que acompanhava o mestre, os quais conseguiram entender melhor o processo de dominação e de resistência que marcam o Brasil, sobretudo os estados nordestinos, que são os mais afetados pela ausência de políticas públicas, onde os seus trabalhos apresentam grande relevância.

O dossiê sobre a vida e o trabalho de Norival Moreira de Oliveira com a capoeira foi entregue e protocolado em 19 de dezembro de 2013, no Conselho de Unidades do Centro de Ciência da Educação (CED), da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), tendo como requerente o professor Fábio Machado Pinto, do Departamento de Metodologia de Ensino, PPGE/CED. Em fevereiro de 2014, o Conselho de Unidade designa como relator do

processo o conselheiro, professor Alexandre Fernandez Vaz, que emitiu o primeiro parecer<sup>29</sup> sobre o processo, servindo de base para outros. A professora Joana Maria Pedro, Pró-Reitora de Pós-Graduação, julgou o parecer do professor Alexandre Vaz inadequado, ao entender que a indicação de apenas um relator pelo conselho do CED era insuficiente e necessitava de uma comissão com 5 professores, sendo dois externos, de acordo com a Resolução nº 55/CEPE/1992. O documento é devolvido ao Gabinete da Reitoria em 22 de setembro de 2014, que encaminha para o Conselho da Unidade do CED, para que fossem feitos os procedimentos corretos. Após a emissão da Portaria 12/CED/2015, pelo diretor do CED, o professor Nestor Manoel Habkost, para a constituição da comissão de avaliação para o reconhecimento do notório saber do Mestre Nô, ratificada pelo professor Antônio Alberto Brunetta, Chefe do Departamento de Metodologia de Ensino, por meio da Portaria 025/MEN-CED/2015, foi instaurada a formação da comissão composta pelos professores Alexandre Vaz (UFSC) como presidente, Elison Antônio Paim (UFSC), Letícia Nedel (UFSC), Janine Gomes da Silva (UFSC), Maria Tereza Santos Cunha (UDESC) e Luciana Rossato (UDESC). A comissão emitiu, em 2015, parecer idêntico ao primeiro feito pelo relator Alexandre em 2014. Todavia, após novo trâmite do processo pelos gabinetes da UFSC, a relatoria dos autos, o professor Edison Roberto de Souza, Diretor do Centro de Desportos, constatou que o documento não atendia a pontuação mínima exigida pela Resolução nº 55/CEPE/1992, de 160 pontos em termos de produção. A longa batalha entre os gabinetes da universidade chega ao fim em 14 de dezembro de 2015, quando o dossiê e o currículo do Mestre Nô comprovam 312 pontos de produtividade, um número bastante expressivo e bem superior ao que exige a Resolução 55/CEPE/92, que foi determinante para a comissão emitir parecer favorável ao reconhecimento do título de notório saber para o Mestre Nô, em 18 de dezembro de 2015.

É relevante escavar e rememorar sobre parte da história e trajetória do grupo Palmares na Universidade Federal de Santa Catarina, onde a presença da capoeira na vida universitária se tornou marcante a partir década de oitenta do século passado, com a chegada do contramestre Alemão, discípulo de Mestre Nô. O seu aluno iniciou os seus trabalhos na UFSC em 1986, ano em que foi aprovado no vestibular para o curso de Educação Física. Alemão começou o projeto de extensão na universidade com a capoeira Palmares no Centro de Desportos dessa instituição, possibilitando a interação universidade e comunidade. No ano

---

<sup>29</sup> Parecer da Solicitação de Notório Saber do Requerente Norival Moreira de Oliveira. Processo n. 23080.014870/2015. UFSC. 2015.

de 1987, foi realizada a primeira roda do grupo Palmares na universidade, é o *start* do movimento capoeirístico na Federal de Santa Catarina. Alemão pôde contar com apoio da UFSC em seus principais eventos culturais realizados na cidade.

O seu trabalho inaugural realizado com o suporte da universidade foi o primeiro batismo da capoeira Palmares Sul em dezembro de 1987. Nesse evento, Mestre Nô veio a Florianópolis pela primeira vez e o grupo Palmares teve o apoio da Reitoria da UFSC, que contribuiu com as passagens para trazer os mestres de Salvador. Vieram da Bahia para esse encontro cultural os mestres João Pequeno (*in memoriam*), Ferreirinha (*in memoriam*) e Lázaro. As aulas de capoeira e todos os cursos ocorriam no antigo ginásio de alumínio do Centro de Desporto (CDS). A programação do evento contou com debates no Centro de Convivência da universidade e batismo no espaço do restaurante universitário. O segundo batismo do grupo Palmares aconteceu em novembro de 1988 e contou com a presença dos mestres João Pequeno (*in memoriam*), Ferreirinha (*in memoriam*), Bobó (*in memoriam*), Braulino (*in memoriam*), Curió, Boa Gente e Lázaro. A universidade permaneceu com o seu apoio e as atividades ocorreram em outros lugares: no Centro de Convivência, onde houve os debates, na Igrejinha da UFSC, com exibição do filme Cordão de Ouro, e no espaço do restaurante universitário. O terceiro e mais importante evento organizado pela dupla, contramestre Alemão e Mestre Nô, foi o batismo da “Lona Azul”, que, dessa vez, não aconteceu no restaurante universitário, e sim no Aterro da Baía Sul, no centro da capital catarinense, em Florianópolis. Esse encontro cultural marcou definitivamente a capoeira Palmares na Ilha e contou com a presença dos mestres João Pequeno (*in memoriam*), Ferreirinha (*in memoriam*), Bobó (*in memoriam*), Braulino (*in memoriam*), Curió, Lázaro, entre outros capoeiristas e mestres importantes dessa luta.

Entre as inúmeras atividades pela cidade, é relevante pontuar as que ocorreram na Universidade Federal, os grandes debates promovidos a partir de mesas redondas, que colocou em pé de igualdade o saber popular e o conhecimento acadêmico e erudito. Mestres de capoeira e intelectuais como os professores Elenor Kunz (UFSC), Luiz Canabarro (UDESC) e o escritor Roberto Freire da Somaterapia discutiram questões de interesse da arte afro-brasileira e da cultura popular, promovendo um belo intercâmbio intercultural e troca de saberes. O Grupo Capoeira Angola Palmares consegue dar outro grande passo dentro da universidade, quando, em 1992, foi criada a primeira turma de capoeira como disciplina optativa do curso de graduação em Educação Física, no Centro de Desporto (CDS), na UFSC. O professor Nelson Aguiar foi o criador da disciplina, e Carlos Dal Molin Silva, contramestre

Alemão da Palmares, responsável por escrever a ementa dessa disciplina. O contramestre, discípulo do Mestre Nô, foi o monitor ministrante das aulas da primeira turma, que teve entre os acadêmicos da época matriculados o Professor Doutor Fábio Machado Pinto (professor Bagé)<sup>30</sup>, na época docente da UFSC e, atualmente, professor da Universidade Federal de Pelotas.

Depois dos três principais eventos da Palmares na Ilha, que enraizaram a presença do mestre em Florianópolis, houve outros encontros culturais do grupo, porém o de maior destaque foi o Festival de Capoeira Angola realizado em novembro de 1998, em parceria com os camaradas da Central de Capoeira Angola. O festival possibilitou demarcar historicamente o que era a Capoeira da Ilha, constituída como movimento sociocultural de tradição ancestral afro-brasileira a partir da presença e valorização dos velhos mestres da Bahia. A capoeira Palmares, a partir da práxis do Mestre Nô, estava comprometida em salvaguardar a Capoeira da Ilha e resistir, junto aos grupos tradicionais da cidade, à chegada de outras agremiações vindas de diferentes regiões do Brasil, que chegavam com uma política agressiva de domínio e controle dos espaços, tais como universidade, largos, praças e outros locais comunitários. A Central dos Capoeiristas Angoleiros da cidade, mediada pelo contramestre Alemão, de mãos dadas com seu Mestre Nô, promoveu um singular encontro intercultural no campo dessa arte, com a presença de capoeiristas da Bahia, Rio de Janeiro, São Paulo, Rio Grande do Sul, Paraná e Santa Catarina. O destaque foi para a velha guarda da Bahia representada pelo Mestre Bigodinho (*in memorian*). Entre outros grandes baluartes dessa arte estavam os mestres Lua de Bobó, Thouro, Nestor Capoeira, Casquinha, Levi e Braulino (*in memorian*). Como sempre, a Universidade Federal de Santa Catarina estava apoiando esse evento, e o sexto batismo do grupo Palmares, entre outras atividades, aconteceu no espaço da UFSC.

A partir dos anos 2000, a capoeira Palmares continuou seus trabalhos de resistência e difusão em todo o território brasileiro e no exterior. A presença de Mestre Nô em todo esse processo sócio-histórico foi constante, pois ele esteve presente em todas as atividades oficiais do seu grupo, transitando por dezenas de países, por todos os continentes do planeta. Norival também foi presença marcante no campo teórico, sendo citado em várias publicações acadêmicas e obras literárias a partir do final dos anos oitenta do século passado. O mestre baiano serviu de fonte e inspiração para trabalhos como dissertações e teses, sendo citado nos livros *O Sumiço da Santa* (em que o autor combina ficção e realidade), de Jorge

---

<sup>30</sup> O professor Fábio Machado Pinto é responsável pelo Projeto de Extensão Capoeira da Ilha, financiado pelo PROEXT/MEC/SESu - 2011 e 2013, bem como pela disciplina eletiva Teoria e Metodologia da Capoeira (DEF 5850).

Amado, publicado em 1988; *Cadernos de Capoeira: Capoeira da Ilha*, de Fábio Machado, Mestre Pinóquio, Danuza e Jô Capoeira (2014); *Mandinga em Manhattan: como a capoeira se espalhou pelo mundo*, de Lucia Correia Lima (2016). Mestre Nô também foi citado em obra internacional, no livro *Ring of Liberation*, de J. Lowell Lewis (1992), da editora da University of Chicago Press. Essa editora, fundada em 1982, com milhares de publicações, apresenta a missão de publicar ideias engajadas, preocupando-se com um mundo melhor, com o compromisso de dar voz àqueles que foram silenciados. Nessa direção, a pesquisa de Lewis foi baseada em dezoito meses de observação participante e tratou de descrever a capoeira de forma profunda, como arte marcial afro-brasileira que combina capacidade física, música e poesia, pautada em uma abordagem sintética para análise do desempenho cultural complexo, sendo esse trabalho acadêmico mais uma produção singular pela qual Norival Moreira de Oliveira transitou.

Mestre Nô não é um homem letrado, aos moldes da academia, não sobreviveu aos processos de seleção impostos por uma escola reprodutora, que privilegia os herdeiros. Dessa forma, após reprovar duas vezes no primeiro ano do ginásial, escolheu abandonar os estudos, tendo concluído apenas o ensino primário e, a partir desse momento, passou a dedicar-se integralmente aos processos de ensino e aprendizagem da arte capoeira. Embora não tenha feito um curso universitário, o nome do Mestre Nô e seus trabalhos com a Capoeira Angola Palmares circularam por algumas instituições de ensino superior, entre as quais se destacam a UFBA, UFAL e, principalmente, a UFSC, que sempre apoiou as atividades desenvolvidas pelo grupo Palmares no campus da universidade.

Em 2015, outro fato histórico relevante para demarcar a trajetória de Nô aconteceu: a realização do documentário *Nego bom de pulo*. O documentário, financiado pela Universidade Federal de Santa Catarina, teve passagem pelo festival de cinema Florianópolis Audiovisual Mercosul (FAM). Foi dirigido e produzido pelo Mestre Kiko Knabben e Fábio Pinto, entre outros capoeiras que participaram da elaboração do roteiro (mestres Pinóquio, Danuza e Jô), que registrou a capital catarinense das últimas décadas do século passado e a relevância do Mestre Nô e dos trabalhos do Grupo Palmares na constituição e identidade da Capoeira da Ilha. Assim, o percurso da capoeira Palmares, a partir da década de oitenta, se consolidou de vez no campo teórico e prático da universidade federal. Os projetos de extensão, os cursos e os eventos na UFSC projetaram e fortaleceram a capoeira do Mestre Nô nos quatro cantos da ilha. O seu trabalho com a capoeira esteve engajado na universidade, desde o princípio, por meio de seus representantes, intelectuais acadêmicos, em atividades de

ensino, pesquisa e extensão. Mestre Nô, depois de décadas de trabalhos prestados em prol da cultura e da educação, finalmente é reconhecido com o título de notório saber pela Universidade Federal de Santa Catarina, após árdua luta e incansáveis trâmites pelos gabinetes da universidade, liderada pelo requerente, o Professor Dr. Fábio Machado Pinto.

O título pode ser considerado um feito inédito, sendo o primeiro na história da capoeira. Em março de 2016, ocorreu, no auditório da Reitoria da universidade, a solenidade de reconhecimento do notório saber de Norival Moreira de Oliveira, presidida pela Magnífica Reitora Roselane Neckel e pelo Diretor do Centro de Ciências da Educação da UFSC, professor Nestor Habkost. A cerimônia de outorga de título coroava o velho mestre e sua práxis capoeirana vinculada ao enraizamento histórico e social dessa arte no Brasil. O mesmo título foi reconhecido em 2016, pelo Núcleo de Estudos Afro-brasileiros (NEAB) da Universidade Federal de Alagoas. O Conselho de Ensino, Pesquisa e Extensão (CONSEPE) da Faculdade de Educação da Universidade Federal da Bahia aprovou, em 2018, o reconhecimento do título de notório saber em Educação a mestre Nô, pela relevância de sua trajetória educacional e contribuição prestada à cultura afro-brasileira. O então mestre de capoeira e doutor no campo da educação, reconhecido por três universidades federais, participou da primeira seleção para professor visitante da UFBA. O edital foi lançado em 2023 e os candidatos deveriam ter a titulação de notório saber. Mestre Nô concorreu e foi aprovado. Atualmente, Norival Moreira de Oliveira compõe o quadro de docentes da Universidade Federal da Bahia.

Este capítulo resultou do esforço em compor, de forma sintética, um subcapítulo que explicasse, de forma concreta e por dentro, a trajetória e a práxis pedagógica do Mestre Nô, educador popular e difusor da cultura afro-brasileira, a partir da periferia de Salvador até chegar à academia. Este subcapítulo se debruçou, principalmente, em uma fase da vida do velho mestre, que compõe o recorte no tempo e no espaço demarcado por singular relevância, na qual a presença do mestre baiano passou a ser constante na região sul do Brasil, que compreende a presença da capoeira Palmares e do Mestre Nô para além dos ambientes populares, ocupando de forma intensa ambientes reconhecidos como território sagrado do saber formal erudito, as universidades brasileiras, onde a capoeira Palmares e o saber de Norival tornaram conteúdo de ensino, pesquisa e extensão.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

*O homem primeiramente existe, se descobre, surge no mundo; e somente depois se define. (Sartre, 1946)*

A motivação fundante desta pesquisa foi a busca pela compreensão dos processos que constituíram a trajetória de Norival Moreira de Oliveira, o Mestre Nô, ícone da Capoeira Angola e educador popular que se tornou o primeiro mestre de capoeira a receber o título de Notório Saber por universidades federais. Contudo, ao adentrar a roda dessa pesquisa (auto)biográfica, guiado pelo método progressivo-regressivo sartreano e pela noção de projeto, o que se revelou não foi apenas a história de um menino da periferia de Salvador que encontrou na capoeira um instrumento de ascensão social. Revelou-se, sobretudo, a metamorfose de um saber popular e da própria capoeira enquanto fenômeno histórico.

Por conseguinte, a totalização do processo de investigação dessa pesquisa ocorreu no período entre 2022 e 2026, no qual contextualizou a capoeira no Brasil, sobretudo na cidade de Salvador, da velha Bahia, visando compreender a trajetória de vida do Mestre Nô, a Capoeira Angola e suas transformações decorrente da época, do contexto sociológico e antropológico. Para tal intento foi necessário imergir nos signos, símbolos, fundamentos e aspectos filosóficos da arte filha diáspora africana, os quais estão presentes na Capoeira Angola e, nesse sentido, analisar e compreender os ajuste e adaptação que essa arte negra sofreu no processo histórico, assim como desvelar a formação e o desenvolvimento do projeto de ser mestre e educador popular de Norival Moreira de Oliveira. Escovou-se a contrapelo a biografia de mestre Nô, buscando uma síntese entre a época e o sujeito, bem como elucidar as transformações que a capoeira sofreu ao longo da sua historicidade. Dessa forma, a trajetória de vida de Mestre Nô foi estudada com o rigor e a profundidade, que demanda as ciências humanas, partindo da proto-história, passando pela juventude e vida adulta do mestre, localizado na periferia de Salvador, até a sua consagração como mestre de notoriedade internacional.

Adentrou-se com rigor e profundidade nas narrativas do biografado com objetivo de entender os impactos gerados pela prática da capoeira na constituição do seu projeto e desejo de ser mestre de capoeira e em sua identidade como educador. O estudo implicou em uma importante leitura atenta e detalhada das dimensões sociológicas, políticas e culturais que atravessaram a vida do biografado, conectando o singular de sua história com o universal do

contexto sócio histórico. Nesse sentido, foi importante mapear as transformações e a nova caracterização da Capoeira Angola, ocorrido a partir do último quartel do século passado, especialmente no que tange à sua adaptação ou resistência às lógicas de mercado. A averiguação partiu do estudo da práxis e do discurso do mestre Norival Moreira de oliveira, o qual também foi ajustando a sua perspectiva de capoeira ao longo de sua vida, ora resistindo, ora adaptando aos viés do sistema capitalista.

A demarcação desse estudo resultou da investigação e análise de diferentes fontes documentais, além da descontinuidade entre produção teórica crítica de um lado e a presença etnográfica do outro, com a participação do pesquisador em eventos, rodas de capoeira, cursos, vivências com diferentes mestres e com o próprio Mestre Nô, de forma presencial e remota. Dessa forma, a pesquisa foi empreendida por dentro do campo da sociologia e história da educação, com relevante diálogo entre os saberes afrocêntrico e eurocêntrico, o qual possibilitou a interdisciplinaridade, a interculturalidade e, consequentemente, beneficiou-se com as contribuições das epistemologias negras e da sociologia crítica bourdieusiana e contemporânea, proposta pela equipe de pesquisadores da ESCOL, e do método progressivo-regressivo de Jean-Paul Sartre. Inicialmente investigou-se a produção do campo sobre a capoeira e através dessa verificação constatou-se a sólida tradição da Capoeira Angola e Periférica que atravessa Mestre Nô.

Nesse contexto teórico e metodológico buscou-se trazer a proposição relativa à capoeira, dessa manifestação cultural negra, dando destaque para as produções realizadas pelos velhos mestres da Bahia, as quais permitiram compreender a capoeira por dentro, somado à literatura nativa do campo da capoeira foi estudado a produção intelectual de diferentes autores, que discutem as questões étnico-raciais, sociais, políticas e culturais, as quais fundamentaram esta pesquisa, com recurso às proposições teórico-metodológicas da pesquisa biográfica sartreana, a qual tem seus estudos embasado no existencialismo, marxismo e psicanálise.

O problema de pesquisa que norteou este trabalho indagava de que modo a biografia de Mestre Nô elucidava a constituição de um saber popular em um projeto de educação, refletindo as transformações socioculturais da Capoeira Angola. A resposta a essa indagação constitui a tese central deste trabalho: a trajetória de Mestre Nô materializa o profundo processo de transformação da capoeira, que transita de uma luta eminentemente física, forjada na necessidade de sobrevivência, na dureza e na valentia das ruas soteropolitanas, para uma sofisticada prática de resistência cultural, simbólica e educativa.

Essa metamorfose não ocorreu no vazio, mas na concretude da experiência vivida. O pai de Norival, militar de carreira, temia que a capoeira conduzisse o filho à marginalidade, reflexo de uma época em que a prática ainda carregava forte estigma. Mediante sua liberdade e agência, Mestre Nô recusou o projeto paterno e fez-se capoeirista. No entanto, ao longo de seu devir, ele compreendeu que a capoeira precisava transcender a mera disputa física. As dimensões do "mestre lutador" foram, gradativamente, sendo tensionadas e ressignificadas para dar lugar ao "educador popular". Onde antes imperava a lógica do combate e da integridade física em risco, Mestre Nô passou a cobrar de seus discípulos a consciência de classe, o respeito à mulher na roda e a compreensão da capoeira como um complexo sistema de saberes e valores civilizatórios negros.

Nesse sentido, a biografia de Mestre Nô, analisada em sua dupla dimensão de percurso individual e expressão de uma totalidade histórica, demonstra que a Capoeira Angola, ao adentrar espaços acadêmicos e se expandir globalmente, não perdeu sua essência, mas a sofisticou. A práxis pedagógica de Norival — sintetizada na máxima "capoeira na roda, capoeira na vida" — é a prova cabal de que o saber popular possui densidade epistemológica para dialogar em pé de igualdade com o saber acadêmico. O reconhecimento de seu Notório Saber pela UFSC, UFAL e UFBA não é apenas uma titulação individual, mas a legitimação institucional de uma "encruzilhada epistemológica" onde a cultura popular e a universidade finalmente se encontram.

Este trabalho também se constituiu como um profundo exercício de autoanálise. A própria trajetória deste pesquisador, marcada por vulnerabilidades sociais e atravessada pelo encontro com a capoeira e com o Grupo Palmares, espelha-se na história de Mestre Nô. A pesquisa (auto)biográfica exigiu o rigoroso exercício de distanciamento epistemológico de Bourdieu, mas também a sensibilidade de quem compreende a "ginga" não apenas como movimento corporal, mas como a própria escrita acadêmica — a malandragem necessária para que o capoeirista seja aceito e produza conhecimento legítimo dentro dos bancos universitários.

Através deste estudo biográfico foi possível evidenciar as transformações e a nova caracterização da Capoeira Angola. Assim, como foi possível a compreensão da (auto)biografia do Mestre Nô. Nesta pesquisa, o saber de ser mestre de capoeira e educador popular, de Mestre Nô, foi alcançado, por meio do método compreensivo, o qual encontra o sujeito concreto em situação e em condições objetivas e psicofísicas, e a partir de desdobramentos do que lhe ocorreu no passado, que demarcavam as circunstâncias em um

campo de possíveis, o qual lhe deu instrumentos para ultrapassar a situação dada ou adaptar-se a ela e, dessa forma, tornar-se um renomado mestre e educador popular reconhecido pelos diferentes segmentos da sociedade brasileira e internacional.

Consequentemente, o saber de ser mestre de capoeira desse homem negro, associada à sua práxis pautada na superação, na valorização da cultura negra, por meio da luta afro-brasileira, apresenta um caráter pedagógico para trabalhar a educação das relações étnico-raciais e antirracista atendendo às proposições progressistas de políticas públicas brasileiras. A (auto)biografia do mestre Nô, atrelada ao pioneirismo desse educador popular em instituições de ensino formal poderá vir a abrir caminhos para outros mestres e mestras oriundos das manifestações culturais afro-brasileiras.

Ao finalizar esta tese, é possível compreender que o conhecimento gerado não encerra o debate, mas abre novas rodas de diálogo. Surgem, a partir daqui, provocações necessárias. Como a universidade, estruturalmente eurocêntrica, tem recebido e acomodado a docência de mestres populares como Mestre Nô? Quais políticas institucionais são necessárias para garantir não apenas a entrada, mas a permanência e a valorização contínua desses saberes ancestrais na academia? E, para além dos muros universitários, como podemos traduzir essa densa história em materiais didáticos que alcancem as escolas e as crianças, cumprindo os preceitos da Lei 10.639?

Por último, chega-se ao entendimento que a capoeira transformou-se, Mestre Nô transformou-se e, inevitavelmente, este pesquisador também se transformou ao longo desta pesquisa. Que este trabalho sirva como um chamado para que outras biografias de mestres e mestras do saber popular sejam escritas, tirando da invisibilidade aqueles que, com o corpo e a ancestralidade, há séculos educam o povo brasileiro.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABIB, Pedro Rodolpho Jungers. **Capoeira Angola**: cultura popular e o jogo dos saberes na roda. 2004. 170f. Tese (tese em Educação) – Faculdade de Educação. Universidade Estadual de Campinas. Campinas, SP, 2004. Ver capítulo intitulado: A mandinga e seu componente mítico-religioso, p. 133-139.

Abrahão, M. H. M. B. (2012). Memória, narrativas e pesquisa autobiográfica. **Revista História da Educação**, v. 7, n. 14, jul./dez. 2003, 79–95. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/asphe/article/view/30223>.

ABPN. ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE PESQUISADORES/AS NEGROS/AS. Estatuto da Associação Brasileira de Pesquisadores/As Negros/As.: ABPN, 2002. Brasília.

ACCORDI, Leandro de Oliveira. **Memórias periféricas, as narrativas de mestre Nô: Capoeira Angola, Educação e Formação Humana**. 2019. 378f. Tese (Tese em Educação) - Faculdade de Educação. Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2019.

ALBERTI, Verena. Histórias dentro da História. In: Pinsky, Carla Bassanezi (Org.). **Fontes históricas**. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2006. 155-202.

AMADO, Jorge. **Bahia de todos os santos**, guia das ruas e mistérios da cidade de Salvador. 12ª ed. São Paulo: Martins. 1966.

AMADO, Jorge. **O sumiço da porca**, uma história de feitiçaria, romance baiano. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

ANTONACCI, Maria Antonieta. **Memórias ancoradas em corpos negros**. 2ª ed. São Paulo: EDUC, 2015.

ARAUJO, Costa, Rosângela. **Iê Viva Meu Mestre: A capoeira Angola da “escola pastiniana” como práxis educativa**. Tese de Doutorado em Educação. São Paulo: Faculdade de Educação, USP, 2004.

AREIAS, Almir das. **O que é Capoeira?** Coleção primeiros passos. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.

BÂ, Amadou Hampâté. **A Tradição Viva**. In: ZERBO, J-KI: História Geral da África. São Paulo: Ed. Ática. 1982a.

BÂ, Amadou Hampâté. A tradição viva. In: KI-ZERBO, J. (Org.). **História Geral da África, vol. II**, São Paulo: Ática; UNESCO, 1982b.

BÂ, Amadou Hampâté. **Amkoullel, o menino fala**. São Paulo: Pallas Athenas: Casa das Áfricas, 2003.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, nº 11, Brasília, maio-agosto, 2013.

BARBOSA, Marielle Kellermann; BAIRRÃO, José Francisco Miguel Henrique. Análise do Movimento em Rituais Umbandista. **Psicologia: Teoria e Pesquisa, Ribeirão Preto**, v. 24, p. 225-233, 2008.

BARRA VENTO. Produção de Glauber Rocha. França, 1969. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=-SiHRJyOtxo>. Acesso em: 22 de jan. de 2022.

BEAUVOIR, S. **A cerimônia do adeus**, seguido de Entrevista com Jean-Paul Sartre. Agosto–Setembro 1974. Tradução de Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

BENJAMIN, Walter. Experiência e Pobreza. **Obras Escolhidas I Magia e Técnica, Arte e Política**. 1ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1985a.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. **Obras Escolhidas I Magia e Técnica, Arte e Política**. 1ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1985c.

BENJAMIN, Walter. **Obras Escolhidas I: magia e técnica, arte e política**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BENJAMIN, Walter. O narrador. In: **Magia e Técnica, Arte e Política**. 7. Ed, São Paulo, Brasiliense, 1994. (Obras Escolhidas, v. 1).

BENJAMIN, Walter. Infância Berlinense: 1900. In: BENJAMIN, Walter. **Rua de mão única: Infância Berlinense: 1900**. Edição e tradução João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

BENJAMIN, Walter. **A Hora da Criança: narrativas radiofônicas**. Rio de Janeiro: Editora Nau, 2015.

BERTOLINO, Pedro. Modelos Científicos. 2008. Disponível em: <http://nuca.org.br/novo/modelos-cientificos/>. Acessado em: 28/01/2022.

BOCCA, M. C. **Psicanálise existencial e o método progressivo-regressivo: experiência psicopatológica em Jean-Paul Sartre/Marivania Cristina Bocca**. Curitiba: Appris, 2021.

BOSI, Ecléa. **O Tempo Vivo da Memória: Ensaios de Psicologia Social**. 3ª edição. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.

BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade: lembranças de velhos**. 15. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

BOURDIEU, P.; PASSERON, J.-C. **A reprodução**, elementos para uma teoria do sistema de ensino. 3. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1992.

BOURDIEU, P.; CHAMBOREDON, J. C.; PASSERON, J.-C. **A profissão de sociólogo: preliminares epistemológicas**. Petrópolis, Vozes, 1999.

BOURDIEU, P. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2004a.

BOURDIEU, P. **A produção da crença**, contribuição para uma economia dos bens simbólicos. 2ª ed, São Paulo: Zouk, 2004b.

BOURDIEU, P. **Os usos sociais da ciência**. Por uma sociologia clínica do campo científico. São Paulo: Editora da UNESP, 2004c.

BOURDIEU, P. **A distinção**; crítica social do julgamento. São Paulo: EDUSP; Porto Alegre: Zouk, 2007.

BOURDIEU, P.; PASSERON, J.-C. **Os herdeiros**: os estudantes e a cultura. Florianópolis: Editora da UFSC, 2014.

BOURDIEU, P.; GROS, F. **Princípios para uma reflexão sobre os conteúdos do ensino**: relatório Bourdieu-Gros (1989). In: VALLE, I.R.; SOULIÉ, C. Pierre Bourdieu: uma sociologia ambiciosa da educação. Florianópolis: EdUFSC, 2019.

BRANCO, Marcio Rogerio Delfes. **O Embranquecimento da Capoeira**: processo de comercialização e globalização. Monografia apresentada ao curso de Educação Física da Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis: UFSC, 2003.

BRANCO, Marcio Rogerio Delfes. **Projeto e “desejo de ser” mestre de capoeira**: contribuições do estudo biográfico à sociologia da educação. Dissertação (Mestrado em Educação) – Centro de Educação. Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2019.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília: DF: Presidência da República. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm).

BRASIL. **Lei 9.394, de 20 de dezembro de 1996**. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Brasília, DF: Presidência da República. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/19394.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19394.htm).

BRASIL. **Lei 10.639, de 09 de janeiro de 2003**. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", e dá outras providências. Brasília, DF: Presidência da República. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/2003/110.639.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/110.639.htm).

BRASIL. **Lei 11.645, de 10 de março de 2008**. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. Brasília, DF: Presidência da República. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato20072010/2008/lei/111645.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato20072010/2008/lei/111645.htm).

BRITO, Valmir Ari. **A (In)Visibilidade da contribuição negra nos grupos de Capoeira em Florianópolis**. Dissertação de Mestrado, Centro de Ciências da Educação, Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2005.

CAPOEIRA Angola Palmares Sul. Produção de Carlos Alberto Dal Molin Silva. Florianópolis, 1987. Publicado pelo canal Movimento Popular da Capoeira. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=1EffsEckvsY>.

CAPOEIRA MOVIES. Capoeirando e navegando. Ep. 3. A capoeiragem em Salvador a partir da segunda metade da década de 60 até os tempos atuais. Entrevistados: mestra Janja e mestre Nô. Entrevistador: mestre Balão. 15 abr. 2022. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=R\\_Eoh2fMEKE](https://www.youtube.com/watch?v=R_Eoh2fMEKE). Acesso em 09 de outubro de 2023.

CARDOSO, Ciro F. **Escravidão e abolição no Brasil**. Rio de Janeiro: JZE, 1988.

CARDOSO, Fernando H. **Capitalismo e escravidão no Brasil meridional**. São Paulo: Paz e Terra, 1997.

CARYBÉ. **Capoeira. 24 desenhos de Carybé** [s.n.]. Salvador: 1951. [30]p.:il;23cm. (Coleção Recôncavo; nº3).

CASTRO, Maurício Barros de. **Na roda do mundo: Mestre João Grande entre a Bahia e Nova York**. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em História Social – USP. São Paulo, 2007.

CATANI, Afrânio Mendes; NOGUEIRA, Maria Alice; HEY, Ana Paula; MEDEIROS, Cristina Carta Cardoso de. (Organização). **Vocabulário Bourdieu**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

CHARLOT, B.; BAUTIER, É.; ROCHEX, J.-Y. **École et savoir dans le Banlieues... et ailleurs**. Paris: Armand Colin, 1992.

CHARLOT, B. Relação com o saber e com a escola entre estudante de periferia. Tradução de Neide Luzia de Rezende. **Caderno de Pesquisa**, São Paulo, n. 97, p. 47-63, maio 1996. Disponível em: <https://publicacoes.fcc.org.br/cp/article/view/803/814>.

CHARLOT, B. **Da relação com o saber: elementos para uma teoria**. Porto Alegre: Artes Médicas Sul, 2000.

CHARLOT, B. **A mistificação pedagógica**, realidades sociais e processos ideológicos na teoria da educação. Tradução de Maria José do Amaral Ferreira. São Paulo: Cortez, 2003.

CHARLOT, B. O professor na sociedade contemporânea, um trabalhador da contradição. **Revista da FAEBA**, Educação e Contemporaneidade, Salvador, v. 17, n. 30, p. 17-31, 2008. Disponível em: [file:///C:/Users/Usu%C3%A1rio/Downloads/Bernard\\_Charlot.pdf](file:///C:/Users/Usu%C3%A1rio/Downloads/Bernard_Charlot.pdf).

Coleção Especial Memórias Periféricas da Capoeira Angola de Salvador: o Acervo Pessoal de Mestre Nô. **Museu Afro-digital da Memória Africana e Afro-Brasileira**. Disponível em: <https://museuafrodigital.ufba.br/mem%C3%B3ria-perif%C3%A9ricas-da-capoeira-Angola-de-salvador-oacervo-pessoal-de-mestre-n%C3%B4>. Acesso em: 23 de jan. de 2022.

CORRÊA, Joseane Pinho; PINTO, Fábio Machado (Org.). **Dossiê**: Norival Moreira de Oliveira. Florianópolis: Não Publicado, 2013.

CORREIA, Joseane Pinho. **A arte de ensinar a Capoeira, na Roda e na Vida: pedagogia da Capoeiragem de Norival Moreira de Oliveira - Mestre Nô**. Dissertação (Mestrado em Educação) - Centro de Educação. Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2018.

COUTINHO, Daniel. **ABC da Capoeira Angola: Os Manuscritos do Mestre Noronha**. Brasília, 1993.

CRUZ, José Luiz Oliveira. (Mestre Bola Sete). **Capoeira Angola uma filosofia de vida: O mestre e o discípulo**. Edição própria, 2018.

DANÇA DE GUERRA – 1969; VADIAÇÃO - 1949. Produções de Jair Moura. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=kmom4edqqwg>. Acesso em: 22 de jan. de 2022.

DÁVILA, Jerry. **Diploma de brancura: política social e racial no Brasil - 1917 – 1945**. Tradução Claudia Sant'Ana Martins. São Paulo: UNESP, 2006.

DEBRET, Jean Baptiste; **Viagem Pitoresca e Histórica ao Brasil**. Tradução e notas de Sérgio Milliet, Livraria Martins Editôra, São Paulo, 3ª edição, 1954, 2 vols.

DESCARTES, René. **Discurso do método**. Trad. Paulo Neves e introdução de Denis Lerrer Rosenfield. Porto Alegre: L&PM Editores, 2010.

DIAS, L. S. **Quem tem medo da Capoeira?** Rio de Janeiro, 1890-1904. Rio de Janeiro. Arquivo Geral da Cidade. Coleção Memória Carioca, v.1, 2001.

DO CARMO, Cláudio Márcio. sincretismo, antissincretismo e educação antirracista como resistência no Brasil. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)**, [S.l.], v. 13, n. 37, p. 410-427, ago. 2021.

DOSSE, François. **O Desafio Biográfico**. São Paulo EdUSP. 2015.

DURKHEIM, Emile. **De la division du travail socia**. Paris: Les Presses Universitaires de France, 8ª ed, 1967.

DURKHEIM, Emile. A educação como processo socializador: função homogeneizadora e função diferenciadora. In: PEREIRA, Luís; FORACCHI, Marialice M. (Org.). **Educação e sociedade: leituras de sociologia da educação**. São Paulo: Nacional. 1977.

DURKHEIM, Emile. **Da divisão do trabalho social**. Tradução: Eduardo Brandão. – 2ª ed. – São Paulo: Martins Fontes, 1999.

EVARISTO, Conceição. **Becos da memória**. Rio de Janeiro: Pallas, 2017a.

EVARISTO, Conceição. **Poemas da recordação e outros movimentos**. Rio de Janeiro: Malê, 2017b.

FERRAROTI, Franco. **Sobre a Ciência da Incerteza**: O Método Biográfico na Investigação em Ciências Sociais. EUA, Lexington books, 2003.

FERRAROTI, Franco. **Sobre a Ciência da Incerteza**. O Método Biográfico na investigação em ciências sociais. Ramada: Edições Pedagogo. 2013.

FINNEGAN, Ruth. **Oral Literature in Africa**. Dar es Salaam, Ibadan, Nairobi OXFORD University Press: 1976.

FLOR, W. Olhares sobre os Candomblés na encruzilhada: Sincretismo, pureza e fortalecimento da identidade. **Revista Calundu**, v. 1, 2017.

FLOR, W. Temporalidade, memória e ancestralidade. Enredamentos africanos entre infância e formação. In: RODRIGUES, Allan de Carvalho; BERLE, Simone; KOHAN, Walter Omar (Orgs.) **Filosofia e educação em errância**: inventar escola, infâncias do pensar. 1 ed – Rio de Janeiro: NEFI, 2018

FLORENTINO, Manolo. **Em costas negras**: uma história do tráfico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

FRAGOSO, João L. R. **Homens de grossa aventura**: acumulação e hierarquia na praça mercantil de Rio de Janeiro (1790-1830). Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

FRAGOSO, João L. R. Modelo Explicativo da economia escravista no Brasil. In: CARDOSO, Ciro F (org.). **Escravidão e Abolição no Brasil**. Rio de Janeiro: JZE, 1988.

FREYRE, Gilberto. **Casa grande & senzala**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1977.

FREYRE, Gilberto. **Casa Grande e Senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 34º ed. Rio de Janeiro: Record, 1998.

FRIGERIO, Alejandro. **Capoeira: de arte negra a esporte branco**. Revista Brasileira de Ciências Sociais, n. 10, vol. 4, Rio de Janeiro, 1989.

FURTADO, Celso. **Formação econômica do Brasil**. 15. ed. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1977.

FURTADO, Celso. **Formação econômica do Brasil**. 20. ed. São Paulo: Nacional, 1985.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Documentos da cultura**: documentos da barbárie. São Paulo, v. 31, n. 46, p. 80-82, jun. 2008. Disponível em [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S010131062008000100014&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010131062008000100014&lng=pt&nrm=iso) acessos em 02 nov. 2025.

GORENDER, Jacob. A forma plantagem de organização da produção escravista. In: STEDILE, João Pedro (org). **A Questão Agrária no Brasil**: o debate na esquerda – 1960-1980. São Paulo: Expressão Popular, 2005.

HALBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva**. 2ª edição. São Paulo: Ed. Revista dos Tribunais Ltda, 1990.

HALBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva**. Tradução: Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2006.

HOBSBAWN, Eric; RANGER, Terence. (Orgs.). **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

INSTITUTO DO PATRIMONIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. Capoeira Cadastro Nacional. Disponível em: <https://capoeira.iphan.gov.br/grupo/infor/347>. Acesso em 8 de out de 2023.

INSTITUTO DO PATRIMONIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. Roda de capoeira e ofício dos mestres de capoeira. 2008. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/DossieCapoeiraWeb.pdf>.

JOUTARD, Philippe. História oral: balanço da metodologia e da produção nos últimos 25 anos. **Revista Usos & abusos da história oral**. 8.ed. Rio de Janeiro: FGV, 2006.p.43-62.

LEFEBVRE, H. **De lo rural a lo urbano**. Tradução de Javier Gonzales-Pueyo. Barcelona: Península, 1978.

LEWS, J. Lowell. **Ring of Liberation**: Deceptive Discourse in Brazilian Capoeira. Universidade de Chicago, 1992.

LIMA, Correia Lucia. **Mandinga em Manhattan**: internacionalização da capoeira. Rio de Janeiro: Editora MC&G, 2016.

MAGALHÃES FILHO, Paulo Andrade. **Jogo de discursos: a disputa por hegemonia na tradição da capoeira Angola baiana**. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia . Salvador, 2011.

MAGALHÃES FILHO, Paulo Andrade. **Capoeira da Bahia**: histórias, território e Trajetórias/ Conselho Gestor da Salvaguarda da Capoeira na Bahia/ Associação Classista de Educação e Esporte da Bahia, Salvador, 2021.

MARANGONI, Gilberto. Anos 1980, década perdida ou ganha? **Revista de informações e debates do Instituto de Pesquisa Economia Aplicada**. Desafios do desenvolvimento. ano 9, edição 72, 15 de junho 2012. Disponível em: [https://www.ipea.gov.br/desafios/index.php?option=com\\_content&id=2759:catid=28](https://www.ipea.gov.br/desafios/index.php?option=com_content&id=2759:catid=28). Acessado em 20 de maio.

MARTINS, Leda. **Afrografias da Memória**. São Paulo: Perspectiva, 1997.

MARTINS, Leda. Performances da oralitura: corpo, lugar da memória. **Letras** (Santa Maria), Santa Maria, v. 25, n. 26, p. 55-71, 2003.

MELLO, João Manuel Cardoso de. **O capitalismo Tardio**. São Paulo: Brasiliense, 1982.

MELLO, João Manoel Cardoso de. **O capitalismo Tardio**: Contribuição à revisão crítica da formação e do desenvolvimento da economia brasileira. São Paulo: Brasiliense, 1986.

MEMÓRIAS PERIFÉRICAS da Capoeira de Salvador: o acervo pessoal de Mestre Nô. Produção de Leandro de Oliveira Accordi. Salvador: SECULT, 2017. 1 DVD (36 min).

MENEGHELLO, Danuza. **Na Roda de Rua da Capoeira**: o mercado público de Florianópolis e a resistência política. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Faculdade de Geografia. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre: 2018.

MOEHLECKE, Sabrina. Ação Afirmativa: História e Debates No Brasil. **Caderno de Pesquisa**, n.117, p.197-217, novembro/ 2002.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil**: Identidade nacional versus identidade negra. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

NASCIMENTO. Wanderson Flor do. Temporalidade, memória e ancestralidade: enredamentos africanos entre infância e formação. In: BERLE, Simone; RODRIGUES, Allan de Carvalho; KOHAN, Walter Omar (Orgs.). **Filosofia e educação em errância**: inventar escola, infâncias do pensar.

NEGO bom de pulo, mestre Nô e a Capoeira da ilha. Direção: Kiko Knabben. Produção Executiva: Fábio Machado. 2015. 1 vídeo (83 min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=TsWIRAkG5no>. Acesso em: 21 de março de 2022.

NOGUEIRA, Oracy. Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: Sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil. **Tempo Social**, v. 19, n.1. novembro de 2006.

NOVA cartografia social dos povos e comunidades tradicionais do Brasil: Capoeira da Ilha. Manaus: Edições UEA, 2010. v. 18. Disponível em: [http://novacartografiasocial.com.br/fasciculos/povos-e-comunidades-tradicionais-dobrasil/?cp\\_povos-e-comunidades-tradicionais-do-brasil=2](http://novacartografiasocial.com.br/fasciculos/povos-e-comunidades-tradicionais-dobrasil/?cp_povos-e-comunidades-tradicionais-do-brasil=2).

O PAGADOR DE PROMESSAS. Glauber Rocha. Brasil, 1968. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=vUyDvdB-0u8>. Acesso em: 22 de jan. de 2022.

OLIVEIRA, Eduardo David de. **A Ancestralidade na Encruzilhada: dinâmica de uma tradição inventada**. Dissertação de Mestrado. Curitiba: UFPR, 2001.

OLIVEIRA, Eduardo David de. **Cosmovisão Africana no Brasil**: elementos para uma filosofia afrodescendente. Fortaleza: LCR, 2003.

OLIVEIRA, Eduardo David de. **Filosofia da ancestralidade: Corpo e Mito na Filosofia da Educação Brasileira**. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Faculdade de Educação, 2005.

OLIVEIRA, Eduardo David de. **Filosofia da Ancestralidade**: corpo e mito na filosofia da educação brasileira. Curitiba: Gráfica e Editora Popular, 2007.

OLIVEIRA, Eduardo de. Etnia e Compromisso Intelectual. In: GRUPO DE TRABALHO ANDRÉ REBOUÇAS (org.). *Semana de Estudos Sobre o Negro na Formação Social Brasileira*, 2, 1977, Niterói. **Caderno de Estudos**. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 1977. p. 22- 28.

OLIVEIRA, Josivaldo Pires de; LEAL, Luiz Augusto Pinheiro. **Capoeira, identidade e gênero**: ensaio sobre a história social da Capoeira no Brasil. Salvador: EDUFBA, 2009.

ONU Brasil. **Roda de capoeira, patrimônio cultural imaterial da humanidade, UNESCO**. 2021. Disponível em: <https://brasil.un.org/pt-br/152296-roda-de-capoeira-patrim%C3%B4niocultural-imaterial-da-humanidade-unesco>.

OTTO, Clarícia. Nos rastros da memória. Florianópolis: **NUP/CED/UFSC**, 2012, P. 23-45.

PAIXÃO, Waldemar Rodrigues da, e SILVA, Washington Bruno da, **Mestre Waldemar e Mestre Canjiquinha**. São Paulo: 1986. 1 disco sonoro (45 min), 33 1/3 rpm, estéreo; 12pol.

MESTRE TRAÍRA e COBRINHA VERDE, Mestre Rafael. **Mestre Traíra: Capoeira da Bahia**. Salvador: 1963. 1 disco sonoro (45 min), 33 1/3 rpm, estéreo., 12 pol. Participação especial: Mestre Rafael Cobrinha Verde.

PASTINHA, Vicente Ferreira. **Capoeira Angola**. 3ª ed. Salvador, Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1988.

PASTINHA: uma vida pela capoeira. Produção de Antônio Carlos Muricy. Brasil, 1998. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=qV6sLiKcMhw>. Acesso em: 22 de jan. de 2022.

PESSANHA, José Américo Motta. **Sartre**. 3. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Coleção Os Pensadores).

PETIT, Sandra Haydée. **Pretagogia**: pertencimento, corpo-dança afroancestral e tradição oral africana na formação de professoras e professores. Contribuições do legado africano para a implementação da Lei nº 10.639/03. Fortaleza: Eduece, 2015.

PINTO, Fábio Machado *et. al.* **Capoeira da Ilha**: História e Constituição. 1. ed. Florianópolis: Planejamentos Livros, 2014.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. **Estudos históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n.10,1992, p.200-212.

POLLAK, Michael. Memórias, esquecimento, silêncio. Rio de Janeiro: **Estudos Históricos**, v.2, n.3,1989, p.3-15.

PORTELLI, Alessandro. Tentando aprender um pouquinho: algumas reflexões sobre a ética na história oral. **Projeto História**. São Paulo, n.15, abr./ 1997, p. 13-49.

PORTELLI, Alessandro. O “momento da minha vida”: funções do tempo na história oral. **Revista Muitas memórias, outras histórias**. São Paulo: Olho d’ Água, 2004, p. 296-313.

PORTELLI, Alessandro. História Oral: uma relação dialógica. In: PORTELLI, Alessandro. **História Oral como arte da Escuta**. Tradução Ricardo Santhiago Jr. São Paulo: Letra e Voz, 2016.

PRADO JÚNIOR, Caio. **Formação do Brasil Contemporâneo: colônia**. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1942.

PRADO JÚNIOR, Caio. **História econômica do Brasil**. 2ª. ed. São Paulo: Brasiliense, 1949.

PRADO JÚNIOR, Caio. **Formação do Brasil Contemporâneo**. 23. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

PRADO JÚNIOR, Caio. **História econômica do Brasil**. 44. Ed. São Paulo: Brasiliense, 2000.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, E. (Org.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas**. Buenos Aires: Clacso, 2005.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social. In: CASTROGÓMEZ, S.; GROSGOUEL, R. (Orgs.). **El giro decolonial**. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre Editores, 2007.

REGO, Waldeir. **Capoeira Angola: Ensaio Sócio-Etnográfico**. 2ª ed. Rio de Janeiro: MC&G, 2015.

REIS, Leticia Vitor de Sousa. **O mundo de pernas para o ar: a capoeira no Brasil**. São Paulo: Publisher Brasil, 1997.

REVISTA EXU. Salvador: Fundação Casa de Jorge Amado, n. 11, 1989.

RIBEIRO, Darcy. **O Povo Brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. São Paulo: Companhia das letras, 2006.

RUGENDAS, **Viagem pitoresca através do Brasil**, Belo Horizonte, Ed. Itatiaia, 1989.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. (org.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS, Joel Rufino dos. **Zumbi**. São Paulo: Ed. Moderna, 1985.

SANTOS, Marcelino dos. **Capoeira e mandingas**: Cobrinha Verde. Salvador: A Rasteira, 1991.

SARTRE Jean-Paul. **La transcendance de l'Ego**. Paris: Vrin, 1936.

SARTRE, Jean-Paul. **L'imagination**. Paris: Presses Universitaires de France, 1936.

SARTRE, Jean-Paul. **Esquisse d'une théorie des émotions**. Paris: Hermann, 1938.

SARTRE, Jean-Paul. **Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl**: L'Intentionnalité. *La Nouvelle Revue Française*, no volume 304, de janeiro de, 1939.

SARTRE, Jean-Paul. **L'imaginaire**. Paris: Gallimard, 1940.

SARTRE, Jean-Paul. **L'Être et le néant**: essai d'ontologie phénoménologique. Paris: Gallimard, 1943.

SARTRE, Jean-Paul. **Critique de la raison dialectique**: précédé de questions méthode. Paris: Gallimard, 1960.

SARTRE, Jean-Paul. **Les Mots**. Paris: Gallimard, 1964.

SARTRE, Jean-Paul. **As Palavras**. Tradução de: J. Guinsburg. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 3ªed, 1967.

SARTRE, Jean-Paul. **L'Idiot de la famille**. Gustave Flaubert de 1821 às 1857. Paris: Gallimard, 1971.

SARTRE, Jean-Paul. **Situações X**: Política e autobiografia. Lisboa: Antônio Ramos, 1977.

SARTRE, Jean-Paul. **A Transcendência do Ego**. Tradução Pedro M. S. Alves. Lisboa: Edições Colibri, 1994.

SARTRE, Jean-Paul. **O imaginário**: psicologia fenomenológica da imaginação. Tradução de Duda Machado. São Paulo: Ática, 1996.

SARTRE, Jean-Paul. **O Ser e o Nada** - Ensaio de Ontologia Fenomenológica. Petrópolis: Vozes, 1997.

SARTRE, Jean-Paul. **As palavras**. Tradução de J. Guinsburg. 6. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

SARTRE, Jean-Paul. **Crítica da razão dialética**: precedido por questões de método. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. Rio de Janeiro: DP&A, 2002a.

SARTRE, Jean-Paul. **Saint Genet**: ator e mártir. Tradução de Lucy Magalhães. Petrópolis: Vozes, 2002b.

SARTRE, Jean-Paul. **Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade**. Situações, I: críticas literárias. Tradução de Cristina Prado. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

SARTRE, Jean-Paul. **O Ser e o nada**: ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdigão. 13. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

SARTRE, Jean-Paul. **A Imaginação**. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2008.

SARTRE, Jean-Paul. **A náusea**. Tradução de Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011a.

SARTRE, Jean-Paul. **Esboço para uma teoria das emoções**. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2011b.

SARTRE, Jean-Paul. **O idiota da família**. Volume 1. Tradução de Julia da Rosa Simões. Porto Alegre: L&PM, 2013.

SARTRE, Jean-Paul. **O idiota da família**. Volume 2. Tradução de Ivone C. Benedetti. Porto Alegre: L&PM, 2014.

SARTRE, Jean-Paul. **O idiota da família**. Volume 3. Tradução de Ivone C. Benedetti. Porto Alegre: L&PM, 2015a.

SARTRE, Jean-Paul. **O que é a subjetividade?** Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015b.

SARTRE, Jean-Paul. **O muro**. Tradução de H. Alcântara Silveira. 24. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2021.

SCHNEIDER, D. R. **Novas perspectivas para a psicologia clínica** – um estudo a partir da obra “Saint Genet: comédien et martyr” de Jean-Paul Sartre. Tese (Doutorado em Psicologia). São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2002.

SCHUCMAN, Lia Vainer. **Entre o encardido, o branco e o branquíssimo**: Branquitude, hierarquia e poder na cidade de São Paulo. São Paulo: Annablume, 2014.

SILVA, Genilde Costa e. **Pretagogia**: construindo um referencial teórico-metodológico de matriz africana para a formação de professores/as. 2013. 243f. – Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza – CE, 2013.

SILVA, Marco Antônio Santos da. **Prática da capoeira como espaço de formação**. Dissertação (Mestrado em Educação Brasileira) - Centro de Educação. Universidade Federal de Alagoas. Maceió: 2006.

SILVA, Lucas Contador Dourado Da; FERREIRE, Alexandre Donizete. CAPOERIA DIALOGIA: O CORPO E O JOGO DE SIGNIFICADOS. **Revista Brasileira Ciência Esporte**, Florianópolis, v. 34, n. 3, p. 665-681, jul/set 2012.

SIQUEIRA, Gabriel. **Cativeiro Carioca**, memórias da perseguição aos capoeiras nas ruas do Rio de Janeiro (1888-1930). Rio de Janeiro, 2015.

SOARES, Carlos Eugênio Líbano. **A Negregada Instituição**: Os Capoeiras no Rio de Janeiro (1850-1890). Rio de Janeiro, Secretaria Municipal de Cultura, Departamento Geral de Documento e Informação Cultural, Divisão de Editoração, 1994.

SOARES, Carlos Eugênio Líbano. **A Capoeira Escrava no Rio de Janeiro -1808-1850**. Tese de Doutorado, Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas de Campinas. Campinas, SP, 1998.

SOARES, Carlos Eugênio Líbano. **A capoeira escrava e outras tradições rebeldes no Rio de Janeiro**. Campinas: Ed. da Unicamp/SECULT, 2001.

SODRÉ, Muniz. Corporalidade e liturgia Negra. In: SANTOS, Joel Rufino dos. Negro brasileiro negro. **Revista do patrimônio histórico e artístico nacional**. Ministério da Cultura, 1997.

SODRÉ, Muniz. **Reinventando a Educação**: diversidade, descolonização e redes. Petrópolis: Vozes, 2012.

SODRÉ, Muniz. **Claros e escuros**: identidade, povo e mídia no Brasil. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

SPIVAK, G. C. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

VIDOR, Elizabeth, REIS, Leticia Vidor de Souza. **Capoeira**: uma herança cultural afrobrasileira. São Paulo: Selo Negro, 2013.

VIEIRA, Luiz Renato. Criatividade e clichês no jogo da Capoeira: a racionalização do corpo na sociedade contemporânea. **Revista Brasileira de Ciências do Esporte**. V. 11, nº 1, p. 5863. Setembro, 1989.

VIEIRA, Luiz Renato. **O jogo da Capoeira**: cultura popular no Brasil. Rio de Janeiro: Sprint, 1995.

VIEIRA, Luiz Renato; ASSUNÇÃO, Matthias Röhrig. Mitos, controvérsias e fatos: construindo a história da capoeira. **Estudos Afro-Asiáticos** (34):81-121, dez. De 1998.

VIEIRA, S. L. S. Capoeira - The Brazilian Martial Art. In: DACOSTA, L. (Org.). **Atlas do Esporte no Brasil**. Rio de Janeiro: Confef, 2006.

VIEIRA, Luiz Renato; ASSUNÇÃO, Matthias Röhrig. Os Desafios Contemporâneos da Capoeira. **Textos do Brasil. Ministério das Relações Exteriores**. n. 14 – 2008.

WALSH, Catherine. Introducion - (Re) pensamiento crítico y (de) colonialidad. In: WALSH, C. **Pensamiento crítico y matriz (de)colonial**. Reflexiones latinoamericanas. Quito: Ediciones Abya-yala, 2005.

WALSH, Catherine. Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento ‘otro’ desde la diferencia colonial”. In: WALSH, C.; LINERA, A. G.; MIGNOLO, W. **Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento**. Buenos Aires: Del Signo, 2006.

WALSH, Catherine. Interculturalidad Crítica/Pedagogia decolonial. In: **Memórias del Seminário Internacional “Diversidad, Interculturalidad y Construcción de Ciudad”**, Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional 17-19 de abril de 2007.

98ª LIVE na identidade do capoeira, mestre Moraes. Camugerê Cultural. Salvador, 2020. 1 vídeo (219 min). Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=rERVi\\_YyO\\_o](https://www.youtube.com/watch?v=rERVi_YyO_o). Acesso em: 21 ago. 2023.

101ª LIVE na identidade do capoeira, mestre Moraes. Camugerê Cultural. Salvador, 2020. 1 vídeo (250 min). Disponível em: [https://youtu.be/xMJRMGznhJ8?si=8RBrUNrY4\\_7Snogz](https://youtu.be/xMJRMGznhJ8?si=8RBrUNrY4_7Snogz). Acesso 21 ago. 2023.