

TEXTOS E DEBATES

NUER – Núcleo de Estudos sobre Identidade
e Relações Interétnicas

nº 10 - 2004

CAPOEIRA NA UNIVERSIDADE



NUER / UFSC



TEXTOS E DEBATES – NUER | PPGAS | CFH | UFSC
Campus Universitário - UFSC
Cep. 88010-970 | Trindade | Florianópolis - SC - Brasil
Fone: (48) 331 8806 | Fax: (48) 331 9714
nuer@cfh.ufsc.br

cadernos Textos e Debates
números anteriores

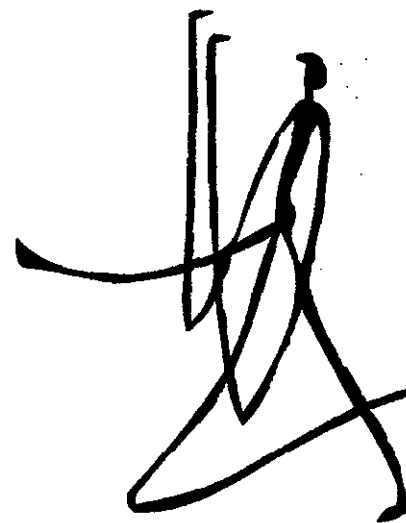
- 01 Descendentes de Africanos em Santa Catarina: Invisibilidade Histórica e Segregação
- 02 Terras e Territórios de Negros no Brasil
- 03 Identidades Étnicas no Sul do Brasil
- 04 Laudos Periciais Antropológicos
- 05 Magalhães e Auto-estima
- 06 Quilombos: Fontes Mitológicas
- 07 Os Quilombos no Brasil: Questões Conceituais e Normativas
- 08 O Direito Constitucional de Propriedades das Comunidades Remanescentes de Quilombos
- 09 Laudos Antropológicos, Carta de Ponta das Garas

TEXTOS E DEBATES

NUER – Núcleo de Estudos sobre Identidade
e Relações Interétnicas

nº 10 - 2004

CAPOEIRA NA UNIVERSIDADE



NUER / UFSC



Textos e Debates são cadernos destinados a estimular a produção e o intercâmbio entre os pesquisadores, núcleos de estudo e instituições afins. É editado pelo Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas da UFSC.

SUMÁRIO

Apresentação

A Capoeira na Universidade: institucionalização de saberes populares?

Ilka Boaventura Leite 01

Análise comparativa de Grupos de Capoeira na Universidade

Federal de Santa Catarina a partir do ritual de batismo

Iara Monteiro Attuchi 02

Tá tudo dominado: a institucionalização da capoeira

Joanna de Paula Filgueiras 03

APRESENTAÇÃO

A CAPOEIRA NA UNIVERSIDADE: INSTITUCIONALIZAÇÃO DE SABERES POPULARES?

Entre 2002 e 2003 o NUER acolheu duas pesquisas cujo interesse central foi a Capoeira nas Universidades Federais: do Espírito Santo e de Santa Catarina. O tema foi debatido em nossos Seminários de Pesquisa e despertou a atenção de todos os pesquisadores interessados em temas afro-brasileiros e antropologia do esporte. A publicação em forma de artigos nos Cadernos Textos e Debates vem reforçar a relevância do assunto e a qualidade e pioneirismo dos trabalhos realizados pelas pesquisadoras Iara Monteiro Attuchi e Joanna de Paula Filgueiras. Os dois trabalhos procuram responder como e por que a capoeira passou a ter importância como cultura praticada no campus – como matéria de currículo em cursos de Educação Física ou como atividade de extensão.

Discutir o processo de institucionalização da capoeira implica, sem dúvida em rever sua história, sua íntima relação com os africanos e seus descendentes, em reconhecer a importância da contribuição destes para esta modalidade de cultura brasileira. Por outro lado, implica também em discutir suas transformações, os novos lugares que ela vem ocupando e as novas relações decorrentes destas mudanças. Cada vez mais distante de suas bases populares, dos modos e sentidos reconhecidos e relacionados aos afro-descendentes, a Capoeira vem pouco a pouco sendo pronunciada no plural, integrando múltiplos saberes e diversos campos de legitimação.

Tomando a capoeira como atividade pedagógica em uso corrente nas escolas brasileiras, Iara Attuchi observa que o batismo, como um ritual de iniciação, introduz o aprendiz/praticante em um sistema hierárquico cujas cordas e cores denotam o nível de desenvolvimento do capoeirista. Rituais de iniciação já teriam sido registrados desde o século XIX, demonstrando graus ou estágios de desenvolvimento das práticas e portanto uma modalidade de aprendizagem tal como a esco-

lar. A noção de "dramatização" de Victor Turner irá contribuir para explicar como a capoeira se institucionaliza, como se realiza como "jogo social", com suas regras e hierarquias instauradas pelas negociações constantes intra e intergrupos, e principalmente através do ritual do batismo.

Olhando o tema a partir da ciência social do esporte, Joanna de Paula Filgueiras lança mão da noção de "campus esportivo" de Pierre Bourdieu para identificar um lugar de lutas e disputas pelo monopólio da definição e da função legítima do esporte. Através da capoeira ela observa e identifica a institucionalização de novas modalidades de saber e de poder na Universidade.

Contendo particularidades em seus olhares e nas diversas questões levantadas, os dois textos se complementam, lançando grandes desafios aos futuros pesquisadores.

Ilka Boaventura Leite

ANÁLISE COMPARATIVA DE GRUPOS DE CAPOEIRA NA UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA A PARTIR DO RITUAL DE BATISMO

Iara Monteiro Attuchi

APRESENTANDO A PESQUISA

O trabalho de pesquisa no qual se baseia o presente texto propôs-se a fazer um quadro descritivo da capoeira praticada na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). O eixo central é a presença/ausência do ritual de batismo dentre as práticas realizadas pelos grupos de capoeira presentes no espaço daquela universidade. A escolha do tema se deu a partir do contato pessoal que desenvolvi com a capoeira, e da experiência de ser batizada em um dos grupos da UFSC.

Para a efetivação do estudo realizei a revisão da literatura sobre o tema, coletei depoimentos de capoeiristas de três grupos que realizam treinos na UFSC, fiz descrição dos rituais de batismo de dois grupos dentre os três pesquisados e mapeei e explorei categorias utilizadas pelos sujeitos de pesquisa as quais se relacionam às discussões que tangenciam o tema.

Assim, a metodologia de pesquisa baseou-se em dois tipos de trabalho: o da revisão da literatura e o da etnografia.

A revisão da literatura – utilizada enquanto instrumento de análise de dados – trouxe à luz diversas discussões de assuntos centrais relacionados à capoeira: sua história, os diversos momentos que passou durante o processo de formação da sociedade brasileira e do estado nacional, e a situação das populações afro-descendentes nesses contextos. Por meio deste trabalho tive acesso a outras visões sobre o tema, e pude selecionar conceitos e teorias em cada uma delas as quais me auxiliaram a compreender o fenômeno da presença/ausência do ritual de batismo na capoeira.

A pesquisa de campo etnográfica partiu de um levantamento dos grupos da UFSC e de contatos feitos com seus integrantes. Estes contatos certamente sofre-

ram influências da experiência que tive nessas entidades anteriormente. As técnicas de pesquisa escolhidas para coleta de dados nos grupos foram entrevistas gravadas, orientadas por um roteiro que poderia ser flexibilizado de acordo com os assuntos abordados pelos depoentes – professores e alunos, e, observação-participante em dois rituais de batismo – na qual os dados foram registrados com uso de caderneta de campo e de fotografias¹. Imagens coletadas em outros momentos² que não o da observação participante também foram selecionadas objetivando abrir espaço para expressão autêntica dos sujeitos pesquisados e visando trazer ao leitor um meio pelo qual ele poderia fazer suas próprias conexões e levantamento de idéias a respeito do assunto, como propôs Bittencourt (1994).

Em Florianópolis, no momento em que realizei a pesquisa³ existiam em torno de trinta grupos de capoeira, sendo que cinco deles fazem seus treinos também⁴ no espaço físico da UFSC. Dentre os grupos da UFSC, como foi apontado, somente três participaram efetivamente desta pesquisa, pois nem todos os grupos estavam disponíveis no período em que se realizou a coleta de dados em campo. São eles: Grupo Angoleiro Sim Sinhô, Grupo Capoeira Angola Palmares, Grupo Capoeira Beribazu.

A pesquisa mostrou-se relevante desde que esta é uma área de estudo pouco explorada, a qual permite contribuições de intelectuais de diversas áreas, promovendo assim uma reflexão interdisciplinar. Na literatura consultada a respeito da capoeira, o tema do batismo é explorado de maneira periférica não recebendo assim uma análise exclusiva como a que me propus realizar. A capoeira também é uma atividade pedagógica em uso crescente nas escolas brasileiras, apresentando-se como uma possibilidade inovadora de se trabalhar não somente as capacidades físicas e motoras das crianças, mas também a reflexão e aprendizado de questões relacionadas à diversidade cultural. Enfim, espero ainda com este trabalho contribuir para antropologia no que diz respeito aos estudos sobre ritual, simbolismo, populações afro-descendentes, performance e corpo na cultura afro-brasileira.

1 Agradeço à colega de curso Priscila Ludovico pela fundamental colaboração na coleta de imagens durante os rituais observados.

2 Agradeço ao amigo Cacá pelas imagens concedidas do Grupo Angoleiro Sim Sinhô. Agradeço também a Eugênia e Laura Domingues por concederem algumas fotos do mesmo Grupo.

3 Esta pesquisa realizou-se principalmente no segundo semestre do ano de 2002.

4 Os grupos de capoeira com os quais fiz contato utilizam outros espaços além da universidade para suas atividades cotidianas.

A CAPOEIRA NO BRASIL: UM BREVE HISTÓRICO

Em praças, em praias, em academias, em escolas, em diversos espaços sejam eles públicos ou privados, a capoeira é fenômeno social que há muito deixou de se limitar às fronteiras nacionais, estando hoje presente em quase todos os continentes.

Creio eu que mesmo diante de tal difusão pelo mundo, ela jamais deixará de ser associada às expressões culturais brasileiras. E nem mesmo poderia, já que foi aqui seu berço e foi daqui que se expandiu para o resto do mundo.

A criação da capoeira continua e continuará tendo incógnitas para seus pesquisadores e amantes. Junto com seus ensinamentos, é transmitida a idéia de que foram os africanos, na condição de escravos trazidos de sua terra natal para o Brasil, os primeiros a fazerem uso explícito desta dinâmica corporal empregada como arma de defesa contra o domínio senhorial, na luta pela liberdade. Contudo, muitos dos elementos a ela associados já existiam na África na forma de expressões corporais de diversos povos que para cá foram trazidos.

A trajetória desta arte/luta/dança é rica e fragmentada ao mesmo tempo e aqui se associa constantemente à vida dos africanos e afro-descendentes no Brasil.

Raquel Rolnik (1997) descreveu a história da territorialização do espaço urbano da cidade de São Paulo, partindo das últimas décadas do século XIX até o período da industrialização, na primeira metade do século XX. Em sua análise, a autora coloca em contraste as definições legislativas criadas pela elite paulistana e as particularidades locais compostas pela ocupação de africanos e escravos, e, posteriormente, imigrantes europeus no contexto social, cultural e econômico brasileiro. Como a territorialização física africana estava impossibilitada pelas leis e regras da sociedade brasileira, a autora remete-se a uma “reterritorialização simbólica”, cujo foco era o próprio corpo. A comunicação lingüística era também dificultada pela diversidade e mistura de etnias africanas nos grupos de escravos o que agravava ainda mais a situação. Assim, por meio deste veículo – o corpo – teriam sido transmitidas, ao longo de gerações, práticas africanas. A capoeira teria assim permanecido da vontade de socializar, de expressar os valores, costumes e crenças trazidos da África, bem como da necessidade de reagir à imposição da relação escrava de trabalho – única alternativa de vida que coube aos africanos. Essas e outras obras falam da grave marginalização desse povo e de seus descendentes no processo de constituição e consolidação da sociedade brasileira. O Brasil enquanto o maior importador de escravos teve muitas vezes o número de pessoas

negras muito superior à população branca, o que tornou a prática da capoeira uma espécie de ameaça à ordem pública.

Carlos Eugênio Libano Soares (2001) historiador estudioso da capoeira também ressaltou este fato. Baseado em obras que analisaram a condição escrava dos negros no Rio de Janeiro durante o período de 1808 a 1850, ele lança algumas luzes sobre a capoeira. Ele a considera uma "tradição rebelde" negra e escrava tendo como referência pesquisa documental nos papéis da polícia e da igreja das freguesias de então. Este autor acentua o caráter fortemente urbano presente no desenvolvimento da capoeira, pois segundo ele, é na geografia das cidades que as maltas – os grupos de capoeiristas existentes no século XIX os quais muitas vezes apresentavam figuras de lideranças, identificação com cores – definiam seus territórios. Esses capoeiras do início do século XIX geravam uma diversidade de impressões e opiniões. Isto, pois, ao mesmo tempo em que eram temidos desfrutando de uma imagem de desordeiros em artigos de jornais e nos escritos de cronistas da época, eles eram também admirados por sua valentia e habilidades. Num contexto urbano incipiente, onde as próprias leis e o aparato policial estavam ainda se consolidando, e, sendo o escravo tratado como uma mercadoria pela qual os senhores pagavam bastante caro, suas atividades estavam contra – explicitamente – e a favor – de maneira velada – do sistema econômico e político vigente, pois, durante o período pesquisado pelo autor, houve vários casos onde os capoeiras eram apontados como principais sujeitos causadores de desordem pública – logo devendo ser presos e punidos. Contudo, eram também os mais respeitados seguranças de autoridades e executores de tocaias políticas criminosas.

Bem como outros autores Soares demonstra a ameaça que significava esta população marginalizada. Isto se tornara ainda mais grave no período após a abolição do regime escravo, em 1888, e a Proclamação da República, em 1889. A libertação dos escravos criara uma massa de desempregados, pois não houve nenhuma política que inserisse essas pessoas no novo regime de trabalho assalariado. Não seria por acaso que justamente em 1890 a capoeira tornou-se crime no texto da legislação brasileira, sob a justificativa de disseminar o medo e ameaçar a ordem pública⁵.

⁵ O período que precedeu à Proclamação da República foi repleto de conflitos entre monarquistas e republicanos. Nesses conflitos uma grande quantidade de capoeiras posicionou-se ao lado dos monarquistas. Isto acentuou ainda mais a perseguição e deportação dos mesmos durante os primeiros anos da república brasileira. Ver Soares (1993) e Cruz (1996).

No fim do século XIX, o regime republicano recém implantado fora consolidado sob pressões externas, inserindo o Brasil no processo de "modernização". O país que havia vivido cerca de trezentos anos de escravidão passava da economia baseada no trabalho escravo para o regime de trabalho assalariado. Era fundamental a afirmação de sua identidade nacional nos moldes dos demais países que integravam o sistema capitalista mundial. A ênfase em símbolos nacionais que se unissem num quadro de um imaginário "genuinamente brasileiro" era uma constante da época. A capoeira assim começava a transitar entre as categorias adotadas como parte da tradição da cultura popular e de esporte/luta brasileira.

Somente na primeira metade do século XX a capoeira legitimou seu espaço perante a sociedade envolvente. A escola de luta regional baiana de *Mestre Bimba* marcou a entrada desta manifestação cultural no mundo legal. Desde que sua prática foi discriminada⁶, em 1930, a expansão de seu uso foi contínua e múltipla. De acordo com Reis (1993) a capoeira deixou de ser ilegal após um duro processo repressivo⁷. Os principais focos onde a capoeira acontecia de maneira marcante durante a primeira metade do século XIX foram em importantes centros urbanos, como: Rio de Janeiro, Bahia e Pernambuco. No entanto, nos conta Reis, a repressão foi intensa em todos os estados no período anterior à década de trinta, e sua aceitação formal aconteceu em 1937, com a concessão de licença oficial ao *Centro de Cultura Física e Regional*, em Salvador, onde Bimba desenvolvera sua escola.

A esta escola geralmente associa-se a chamada *capoeira regional*. Estabeleceu-se num período de elaboração e afirmação da idéia de nação brasileira, a década de 1930, quando a capoeira firmava-se como "luta marcial brasileira". Assim como aconteceu com o samba enquanto estilo musical⁸, a intenção na época era fazer da capoeira um esporte genuinamente brasileiro pela leitura de sua condição mestiça. A partir deste período, popularizou-se no Brasil o mito da democracia ra-

⁶ Até 1890 a capoeira era tida como Contravenção Penal. A partir desta data ela passou a ser considerada crime na legislação brasileira. Após 40 anos, em 1930, ela deixou de ser considerada crime e em 1972 ela foi reconhecida como um esporte pelo Ministério de Educação e Cultura do governo brasileiro.

⁷ Ver também Soares (2001).

⁸ Ver Vianna (1995).

⁹ Schwarcz (1995) na introdução desta obra conta que a miscigenação sempre esteve associada ao Brasil, tanto interna, como externamente, de modo que os intelectuais brasileiros, engajados nas transformações políticas do país, adaptaram as teorias raciais estrangeiras – o evolucionismo social e o darwinismo social – a esta característica de miscigenação a fim de viabilizar o projeto nacional e a lógica liberal a ele implícita. Assim, a mestiçagem deixou de ser percebida como fator de degenerescência da população – presente no evolucionismo social – para ser elogiada e incentivada na construção da identidade nacional brasileira.

cial e a visão da mestiçagem⁹ como algo positivo, onde os caracteres biológicos do negro contribuiriam no plano cultural com sua "inventividade", como aponta Sodré (1999).¹⁰

A capoeira que Bimba ensinava em sua academia inovava no sentido de mesclar golpes e contra-golpes de outras modalidades de luta com a capoeira, pois isso, na visão do mestre, traria um enriquecimento da mesma enquanto um esporte/luta. Bimba destacou-se na capoeira da época, pois estabeleceu certos critérios para constituir sua academia, tais como a necessidade de apresentar carteira de trabalho para participar dos treinos, o estabelecimento de recomendações, como a restrição ao álcool e ao fumo, além do desenvolvimento de técnicas de aprendizagem, como as oito seqüências de movimentos a serem executadas entre dois jogadores. Dentre os autores consultados, bem como nas falas dos capoeiristas com quem foram feitos contatos informais, ao se falar em Bimba fala-se também na sistematização da prática da capoeira, e na entrada, ao menos explicitamente, de pessoas de classes sociais mais abastadas no universo desta prática¹¹.

Após a capoeira entrar no mundo da legalidade, em 1942 nasceu a escola de *Mestre Pastinha*. Esta, como bem nos esclareceu Reis, ao invés de afirmar-se em sua identidade nacional de esporte brasileiro, remetia-se a identidade afro-brasileira, e se posicionava pela manutenção dos símbolos da africanidade no Brasil, nomeando-se *capoeira angola*. Alejandro Frigério (1989) fez uma esquematização dos elementos presentes na capoeira "tradicionalmente" praticada na Bahia considerando esta uma arte/luta/dança/jogo. Neste artigo o autor construiu tipos ideais das vertentes de capoeira existentes no período do fim da década de 30 e início de 40, na Bahia, tendo como base elementos presentes na capoeira "tradicionalmente" praticada em Salvador. São elas: a vertente *angola* e a vertente *regional*. Com o trabalho de pesquisa ficou clara a associação dos nomes de Pastinha e Bimba a essas duas vertentes, respectivamente.

Esses capoeiristas tidos como grandes mestres são até hoje importantes ícones no meio da capoeira transformados em verdadeiros mitos, que traduzem o gosto do capoeirista, isto é, seu estilo de jogo, a maneira de realizar as rodas, os toques de berimbau mais executados, entre outros aspectos que definem as fronteiras entre os grupos.

¹⁰ Ver também Laraia (1986) e Schwarcz (1998).

¹¹ Frigério (1989); Reis (1993).

Hoje, na prática da capoeira, pode-se perceber diversas propostas, diversas maneiras de praticá-la. Os grupos muitas vezes marcam diferenças uns em relação aos outros: uns tendem a enfatizar a luta, outros a teatralidade, a arte, a dança, cada um à sua maneira de ver a capoeira. Há ainda praticantes que consideram a idéia da existência de uma "capoeira contemporânea", criada a partir de elementos das duas vertentes, não sendo considerada, no entanto, nem *angola*, nem *regional*.

Como colocou Sônia Travassos, antropóloga pesquisadora do assunto:

"Baseando-se sempre no contraste de um "nós" em oposição a todos os virtuais "outros", a identidade dos capoeiristas e, por conseguinte, a memória da capoeira são alvo de negociações e conflitos que visam definir os limites de atuação de cada indivíduo e de cada grupo. Ao remexerem no "baú de lembranças" da capoeira, os mestres e capoeiristas elegem alguns fragmentos e não outros e, numa espécie de "bricolage mnemônica", inventam, cada qual, a sua capoeira"

(Travassos, 1999:72)

O RITUAL DE BATISMO NA CAPOEIRA: FACES TEÓRICAS E EMPÍRICAS DO ESTUDO

Dentre os inúmeros grupos de capoeira existentes, apenas alguns praticam o ritual de batismo. Tal ritual geralmente está contextualizado num sistema hierárquico de graduação por cordas diferenciadas por cores as quais denotam o nível de desenvolvimento do capoeirista. Nos ritos que presenciei, o iniciante precisou jogar com um professor ou mestre diferente daquele com quem vinha realizando os treinos corriqueiros. Após poucos segundos de jogo, o aluno sofria um golpe do capoeirista mais experiente ou simplesmente era cumprimentado por tal capoeirista. Depois de receber a primeira corda, o novato teria sido introduzido no grupo subindo o primeiro degrau da hierarquia de acordo com a qual o grupo se organiza¹².

A literatura pesquisada¹³ demonstrou que rituais de iniciação entre capoeiristas existem desde o século XIX. Para fazer parte de uma malta, os capoeiras eram

¹² Não existe uma graduação geral para todos os grupos de capoeira, mas cada grupo escolhe e adota uma hierarquização própria.

¹³ Silva (1979) apud Falcão (1996).

desafiados a provas incríveis como o famoso exemplo de tocar o sino de uma igreja escalando suas paredes, utilizando-se apenas do próprio corpo. Na contemporaneidade, o ritual de batismo vem sendo praticado assemelhando-se mais ao ritual de iniciação realizado por Mestre Bimba que tinha como objetivo aprovar ou desaprovar capoeiras em sua escola.

De acordo com Waldeloir Rego (1968) que descreveu uma cerimônia de formatura na academia de Bimba na qual esteve presente, a entrada de "calouros" em tal escola acontecia a partir de jogos entre esses iniciantes, onde eles precisavam demonstrar certo domínio sobre os golpes e o jogo da capoeira. Caso não tivessem sucesso, os calouros precisavam fazer jogos com antigos alunos formados por Bimba numa "prova de fogo" (Rego, 1968: 287) que era uma segunda e última chance para o calouro provar para o mestre que merecia ser aceito em sua escola. Assim, marcava-se a entrada do capoeirista no primeiro estágio do curso de *luta regional baiana* ministrado por Bimba. Na cerimônia de Bimba, somente os capoeiristas já formados recebiam símbolos de recompensa pelo grau de aprendizado alcançado. Além de uma medalha com o símbolo da academia, os capoeiristas que se graduavam podiam receber lenços de seda de cor azul, vermelha ou amarela de acordo com o nível que atingiam¹⁴. Esta cerimônia de *ritos de passagem*, nos termos de Arnold Van Gennep (1977) - que incluía a iniciação e a mudança de nível - transformava a condição de pertencimento dos capoeiristas em relação ao grupo, como propôs Victor Turner (1974), fossem eles iniciantes ou já iniciados.

Dentre os três grupos de capoeira por mim pesquisados somente dois deles praticam o batismo realizando-o anualmente, são eles: o Grupo Capoeira Angola Palmares e o Grupo Capoeira Beribazu. O terceiro grupo pesquisado, o Grupo Angoleiro Sim Sinhô, não considera esta prática algo relevante. Este grupo dá mais ênfase a outras práticas, tais como a roda, e a vivência cotidiana da capoeira, as quais para os integrantes de tal grupo podem proporcionar um melhor aprendizado.

Nos casos dos grupos que praticam o batismo, este tipo de ritual não acontece isoladamente. Ele se insere em um evento, também considerado pelos capoeiristas uma festa ou encontro o qual assume o significado de uma grande confraternização do grupo que o realiza. É importante colocar que, apesar dos dois grupos em questão dividirem inclusive o espaço dos treinos dentro da Universidade Federal de

14 O lenço de esguião de seda, de acordo com Mestre Bimba vinha da capoeira de rua baiana e era usado no pescoço como proteção de navalhadas, desde que a navalha era uma arma muito comum dentre os capoeiras de antigamente. Ver Reis (1997: 137).

Santa Catarina, os eventos nos quais se inseriram os batismos do ano de 2002 aconteceram de maneiras muito diversas.

Para o Grupo Capoeira Angola Palmares, a festa de batismo em 2002 concentrou-se em duas associações de bairros. Estes locais serviram de apoio para realização de tarefas relacionadas à organização do evento, tais como manufatura de cordéis que seriam entregues aos iniciantes e alunos que se graduaram. A universidade foi utilizada somente para a roda de abertura do evento. Houve duas rodas de batismo, cada uma em uma associação de bairro diferente, locais onde o Grupo Capoeira Angola Palmares também atua com treinos semanais junto às crianças das comunidades. Quais sejam: Associação Comunitária do Pantanal e Sociedade Recreativa Cultural Unidos da Coloninha.

Enquanto isso, para Grupo Capoeira Beribazu, a roda de batismo de 2002 estava inserida no V Simpósio Nacional Universitário de Capoeira como uma das atividades do evento. Este é um simpósio anual que conta com a presença de diversos grupos e inclui ainda mesas redondas, palestras, oficinas e espetáculos artísticos e teatrais sendo a estrutura da Universidade Federal de Santa Catarina seu foco para realização.

Desta forma, ao observar os rituais de batismos dos dois outros grupos algumas questões ficaram em evidência.

Em primeiro lugar é preciso colocar que o ritual de batismo se apresenta como um evento singular, ou seja, um momento *especial* o qual é previsto, planejado e organizado pelo grupo que o realiza. Para que ele aconteça uma série de providências são tomadas a fim de garantir grande diversidade de integrantes do grupo. Assim, a rotina é suspensa¹⁵ durante o evento e este assume uma temporalidade própria, diferente da temporalidade vivida no cotidiano. Este acontecimento é especial ainda por colocar em destaque tanto para os "de dentro" como para os "de fora" os referenciais de conduta e as regras sociais do grupo¹⁶. Estas estão pautadas numa hierarquia definida da qual todos os capoeiristas participam.

Em segundo lugar, este tipo de acontecimento marca *transformações* no grupo. Durante o evento, novos membros são agregados por meio do batismo, e aqueles que já participavam têm a possibilidade de elevarem sua graduação pela passagem de cordéis. Além disso, o batismo é um espaço no qual os valores de grupo são atualizados de acordo com a orientação de seus líderes não apenas para o

15 Ver Da Matta (1978: 39).

16 Ver Turner (1974) e Rivière (1996: 54).

próprio grupo, como também para o restante da sociedade. Geralmente são feitos discursos e há momentos de discussão sejam em oficinas ou palestras abertas nas quais algumas questões podem ser debatidas e esclarecidas.

O caráter de *reforço*¹⁷ seria outra forte característica deste tipo de ritual. Ele é um evento cíclico anual, onde as regras sociais são marcadas repetidas vezes. A construção da seqüência de fatos que conformam o batismo e a graduação, o destaque que é dado a alguns elementos pouco percebidos no cotidiano, tais como os cordéis, e a configuração espacial dos objetos e pessoas, tudo isso reforça a distribuição de poder dentro do grupo. Os locais escolhidos para a realização do evento também denotam referenciais e valores importantes no seu presente, portanto importantes também para sua continuidade.

Nos dois casos observados alguns aspectos reincidiram, mas diferenças também estavam fortemente representadas.

Quanto aos aspectos reincidentes, a *hierarquização* marcada nos grupos seria o primeiro deles. Os focos de poder dos grupos ficaram em evidência a todo instante tanto pela ordenação dos objetos e pessoas na roda, quanto pela seqüencialidade dos jogos. A bateria seria centro de *status*. Quem toca os instrumentos são mestres, professores e alunos com graduações mais elevadas. O círculo de alunos imediatamente em frente aos jogos é formado por aqueles que serão batizados e graduados. Atrás deste círculo em posição periférica está colocado o público que irá apenas assistir aos jogos. Em ambos os casos, a entrada de alunos e mestres dentro da roda era diferenciada, assim, ao pé do berimbau que é o local de partida dos capoeiristas para o jogo; de um lado posicionavam-se os alunos e do outro os mestres.

Outro aspecto que persistiu nos dois rituais se remete à impessoalidade. Apesar de, em um dos casos, haver a diferenciação de cores de camisetas entre alunos e professores, a uniformização das vestimentas tornava os membros do grupo figuras despersonalizadas. Certamente havia um núcleo de pessoas próximas entre si que sugeriam um clima de "família" nos grupos. Contudo, a grande quantidade de alunos que eram batizados e graduados não permitia um contato prolongado e aprofundado entre as partes, reduzindo os jogos e entregas de cordéis, muitas vezes, a atos mecanizados, vazios de intencionalidade.

17 Da Matta (1978: 65).

A *seqüencialidade* das três etapas sugeridas por Van Genep (1977) – *separação, liminaridade e agregação* – foi identificada ao longo das descrições nos dois casos de batismos observados. Primeiro houve discursos de lideranças precedidos de jogos entre as mesmas, durante os quais os alunos apenas assistiam aguardando seu momento de entrada na roda (*separação*); depois se deram os batismos e as graduações. Aqui as graduações mais elevadas foram reservadas para o fechamento do evento (*liminaridade*). Enfim, os rituais foram encerrados com confraternização entre os membros dos grupos a qual foi simbolizada pela comida e bebida compartilhada (*agregação*).

No entanto, a fase de *separação* se diferenciou em cada ritual. No Grupo Capoeira Angola Palmares os discursos que antecederam a inauguração da roda contaram, no caso do batismo no Pantanal, com a fala dos "de fora", isto é, do presidente da associação de bairro. Já no Grupo Capoeira Beribazu, o momento de formalização da abertura por meio de discursos foi executado apenas pelos "de dentro", pois apenas um mestre do grupo manifestou-se. Após as falas, os jogos de inauguração, em ambos os casos, foram realizados somente por convidados especiais, geralmente mestres e antigos membros do grupo.

A fase de *liminaridade* tão específica ao fenômeno *rito de passagem* mostrou-se bastante diferenciada em cada grupo. No Grupo Capoeira Angola Palmares os jogos de batismo e graduação e o recebimento dos cordéis demandaram bastante tempo, fazendo as rodas terem longa duração, o que resultou na distribuição dos alunos do Grupo em duas tardes. Isto certamente está relacionado ao processo de entrega de cordéis. Ao final de aproximadamente dez jogos entre alunos e mestres, os instrumentos musicais se calavam e os mestres e professores dedicavam-se exclusivamente à entrega dos cordéis para os alunos. No batismo do Pantanal, esta ação demandava ainda mais tempo quando estavam presentes as madrinhãs/padrinhos dos alunos recém-batizados que precisavam se movimentar pelo ambiente, levantando e novamente acomodando-se em seus lugares. O ritmo em que tocavam e cantavam as melodias era lento, sofrendo algumas variações, pois, às vezes se acelerava, proporcionando jogos mais calorosos. As músicas eram acompanhadas por duas palmas cíclicas. O tempo/espço da roda criara um ambiente próprio tido como especial, desde que o tempo "de fora" deste ambiente fora abandonado, assim como quaisquer afazeres comuns de um final de semana, como o descanso e o lazer.

No Grupo Capoeira Beribazu, os jogos de batismo e graduação duraram apenas as primeiras horas de uma noite. Neste caso, após os jogos de abertura entre mestres ocorrido em uma roda, a mesma bateria de instrumentos passou a gerar o ritmo em três rodas simultâneas de batismo. Estas se transformaram em duas rodas de graduação, que novamente tornou a ser uma roda, onde jogos entre alunos de elevada graduação encerraram a etapa de *liminaridade*. Os jogos foram contínuos e a música permaneceu no ambiente do primeiro ao último jogo. Terminado cada jogo, imediatamente o aluno recebia o cordel. Enquanto isso, outra nova dupla ocupava o centro da roda. O ritmo das melodias era rápido, sem variar quanto à aceleração e era acompanhado por três palmas cíclicas. O tempo do ritual era especial no sentido de que estava fielmente comprometido com o cronograma do evento envolvente.

A fase de *agregação* mostrou-se essencialmente a mesma nos dois casos pesquisados. Ainda na fase de *liminaridade*, quando aconteceu a entrega de cordéis, fez-se uma espécie de encaminhamento para a etapa seguinte de agregação. Esta seria, em ambos os casos, a confraternização que aconteceu após o encerramento dos jogos, e logo, das rodas que automaticamente se desfizeram. O "relaxar", o comer e o beber marcaram este momento. Na fase de agregação, os papéis sociais do cotidiano eram gradualmente retomados e as novas posições dentro da hierarquia do grupo eram desfrutadas pelos seus membros num movimento de reconstituição das regras sociais, ou como colocou Victor Turner (1964) com o restabelecimento da *estrutura* em oposição à fase anterior de *communitas*. Este retorno à estrutura ou ao cotidiano, no entanto, já seria algo transformado, pois os indivíduos agora estariam re-posicionados na hierarquia do grupo.

Parece-me que muito daquilo que se mostrou diferente entre os dois casos de batismo em questão deve-se às diversas concepções de capoeira presentes entre os grupos pesquisados. Assim, por exemplo, os locais escolhidos, as propostas e dimensões de cada evento denunciaram os caminhos que cada grupo vem trilhando.

O Grupo Capoeira Angola Palmares centra-se em trabalho comunitário com jovens e crianças tendo como principal foco de atuação as associações de bairro. A roda de batismo é o momento mais valorizado, pois a ela foram dispensadas várias horas, desde a fabricação dos cordéis até a entrega dos mesmos. Já o Grupo Capoeira Beribazu foca seu trabalho em escolas e universidade e se centra no lema de promover o diálogo entre questões práticas e questões teóricas, de modo

que, no evento, foram promovidos diversos espaços para discussões e reflexões desse caráter. A roda de batismo e graduação apresentou-se como uma das atividades programadas para o Simpósio Nacional Universitário de Capoeira. A ênfase maior estaria no evento, o qual foi preparado ao longo do ano com o planejamento das atividades e ensaio de apresentações e espetáculos.

Os três grupos analisados nesta pesquisa convivem no espaço da Universidade Federal de Santa Catarina conservando suas propostas diferenciadas. Enquanto os dois grupos acima mencionados praticam o ritual de batismo produzindo-o como um momento especial, transformador e fortalecedor de suas regras sociais, o Grupo Angoleiro Sim Sinhô parece marcar sua identidade de grupo por meio do apoio a festas periódicas onde são enfatizadas, além da capoeira, atrações artísticas e musicais. Este tipo de evento, por se diferenciar dos rituais de batismo, mereceria uma análise específica mais aprofundada, de onde pudessem ser extraídas algumas idéias mais próximas das práticas sociais deste Grupo.

A realização de eventos ou a abertura de espaços interativos projetados pelos grupos parece se fazer importante nos três casos. É importante lembrar que, além dos batismos e festas que são eventos anuais, as rodas realizadas pelos grupos semanal ou quinzenalmente são momentos de constante atualização dos valores de grupo. Como sugeriu Roberto Da Matta (1978) os ritos, sejam eles eventos ou festas – os quais são de difícil distinção conceitual – parecem condensar alguns elementos da rotina, deslocando-os e destacando-os de outros elementos. A vivência de um tempo próprio nesses momentos parece dar um contorno especial aos elementos destacados, tornando os elementos e eventos, de certa maneira, "mágicos". Ou como sugeriu Rivière (1997) dotados de um mistério que não se encontra nas coisas e situações habituais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A capoeira apresentou-se nesta pesquisa como um fenômeno social que vem acompanhando os processos de constituição e consolidação da sociedade brasileira. Ela se liga estreitamente à história das populações afro-descendentes que têm lutado intensamente pela cidadania que lhes foi negada desde os tempos coloniais.

Se num primeiro momento, até o Brasil-império, esta prática ocupou um lugar de ambigüidade com o trânsito de capoeiras de grupos sociais marginais a cargos

em instituições militares, posteriormente, as maltas explicitaram um posicionamento político definido. Isto, pois, durante a disputa entre monarquistas e republicanos, antes da proclamação da República, grupos de capoeiras defenderam monarquistas atacando centros do Partido Republicano. Com a vitória dos últimos veio a dura perseguição às maltas e também o exílio de muitos capoeiras, em consonância à limpeza territorial característica do fim do século XIX, início do século XX. Já no Estado Novo, na década de 1930, os interesses políticos dos dirigentes voltaram-se em direção a criação da identidade nacional brasileira e a capoeira viveu uma fase de exaltação, agora encarada como um esporte. Desta forma, a prática não mais ameaçaria a ordem pública estando seus praticantes sob o controle das autoridades. O futebol foi então eleito o esporte nacional, de modo que a capoeira caiu no esquecimento. O silêncio reinou sobre a prática da capoeira durante cerca de cinquenta anos. Ainda assim, ela resistiu às tentativas de homogeneização de seu funcionamento, negando-se à imposição de regras generalizadas para todos os grupos. Nas décadas de oitenta e noventa, aconteceu o chamado "boom" e a capoeira expandiu-se para outros países do globo.

Observada contemporaneamente, a capoeira assumiria duas faces de uma mesma moeda. Por um lado, ela seria um meio de mobilidade e ascensão social como apontou Sônia Travassos (1999) para indivíduos de diversos grupos étnicos e classes sociais. Por outro, ela permaneceria como movimento social de resistência onde articulações políticas entre esses sujeitos sociais diversificados aconteciam em uma luta política por justiça e cidadania.

O ritual de batismo enquanto foco da pesquisa foi encarado como um momento de dramatização, nos termos de Victor Turner (1974), vivido pelos grupos. Por meio dele, aconteceriam negociações entre os sujeitos a respeito de regras, hierarquias, e perspectivas de mudanças, simbolizando o jogo social. Este jogo social diz respeito não somente ao modo como os grupos se vêem e às questões internas das entidades, mas também à maneira como os grupos querem ser vistos e concebidos pela sociedade envolvente. Ao realizarem ou não o ritual, os grupos estariam demarcando seus territórios de atuação e, ao mesmo tempo, estariam marcando sua postura para a sociedade onde estão inseridos.

O trabalho de pesquisa referido, no entanto, foi apenas um primeiro esforço em compreender e explicar o fenômeno, além de assumir o caráter limitado e provisório de uma pesquisa científica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BITTECOURT, Luciana. A fotografia como instrumento etnográfico. In: *Anuário Antropológico/ 92*. Rio de Janeiro, RJ: Tempo Brasileiro, 1994. (pp. 225-241)
- CRUZ, Andréa Mendonça Lage da. A capoeira e seu jogo de significados. (Dissertação de Mestrado), UFMG, 1996.
- DAMATTA, Roberto. *Ensaio de Antropologia Estrutural: O Carnaval como um Rito de Passagem*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1977.
- _____. *Carnavais, Malandros e Heróis. Para uma Sociologia do Dilema Brasileiro*. Rio de Janeiro, RJ: Guanabara, 1978.
- FALCÃO, José Luiz Cirqueira. *A escolarização da capoeira*. Brasília, DF: ASEFE – Royal Court, 1996.
- FRIGERIO, Alejandro. Capoeira: De arte negro a deporte blanco. In: *Cultura Negra em el Cono Sur: Representaciones en Conflicto*. Facultad de Ciencias Sociales y Económicas, Ediciones de la Universidad Católica Argentina, 2000.
- LARAIA, Roque de Barros. Relações entre negros e brancos no Brasil. In: *BIB – o que se deve ler em Ciências Sociais no Brasil*. São Paulo: Cortez/Anpocs, 1986.
- REIS, Leticia Vidor de Sousa. *O mundo de pernas para o ar: a Capoeira no Brasil*. São Paulo: Publisher Brasil, 1997.
- REGO, Waldeloir. *Capoeira Angola. Ensaio Sócio-Etnográfico*. Salvador, BA: Itapuã, 1968.
- ROLNIK, Raquel. Fronteiras: unicidade e multiplicidade dos territórios. In: *A cidade e a lei*. São Paulo, Nobel/Fapesp, 1997.
- RIVIÈRE, Claude. *Os ritos profanos*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.
- SOARES, Carlos Eugênio Líbano. Da Flor da Gente à Guarda Negra: os capoeiras na política imperial. In: *Caderno Cândido Mendes: Estudos Afro-Asiáticos nº 24*. Rio de Janeiro, RJ: 1993.
- _____. *A capoeira escrava e outras tradições rebeldes no Rio de Janeiro (1808 – 1850)*. Campinas, SP: Editora Unicamp/ Centro de Pesquisa em História Social da Cultura, 2001.

SODRÉ, Muniz. A raça e o segredo. In: *Claros e escuros: identidade, povo e mídia no Brasil*. Petrópolis, Vozes, 1999.

SCHWARCZ, Lília K. Moritz. Questão Racial e Etnicidade. In: *BIB – o que se deve ler em Ciências Sociais no Brasil*. São Paulo, Cortez/Anpocs, 1998.

_____. *Espectáculo das Raças. Cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930 (Introdução)*. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 1995.

TRAVASSOS, Sônia. Mandinga: notas etnográficas sobre a utilização de símbolos étnicos na capoeiragem. In: *Cadernos Cândido Mendes, Estudos Afro-Asiáticos nº 35*. Rio de Janeiro, RJ: Centro de Estudos Afro-Asiáticos/Conjunto Universitário Cândido Mendes, 1999.

_____. Capoeira e mobilidade social. In: *CAROSO (org), Brasil, um país de negros?* Rio de Janeiro: Pallas, Salvador, BA: CEAO, 1999.

TURNER, Victor W. *O processo ritual*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1974.

VAN GENNEP, Arnold. *Os ritos de passagem*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1977. (1909)

VIANNA, Hermano. *O Mistério do Samba*. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar Editora: Ed. UFRJ, 1995.

TÁ TUDO DOMINADO: A INSTITUCIONALIZAÇÃO DA CAPOEIRA.

Joanna De Paula Filgueiras

Durante minha graduação em Ciências Sociais na Universidade Federal do Espírito Santo escolhi como tema o esporte buscando compreender seus significados na sociedade contemporânea. A produção de estudos e pesquisas sobre o esporte no campo das Ciências Sociais, em particular na Antropologia, é bastante recente. A sociologia, talvez por ter sido institucionalizada primeiro, foi pioneira em tentar estudar esse assunto de maneira mais aprofundada. A partir da década de 70, sociólogos como Pierre Bourdieu e Norbert Elias escolhiam o esporte para suas análises, e maior parte daqueles que procuraram pensar o esporte, tanto nas Ciências Sociais como na educação física, procuraram fazê-lo a partir das interpretações de P. Bourdieu e N. Elias.

No campo da Antropologia, R.Sands¹, resgata alguns dos poucos trabalhos produzidos e faz uma cronologia da contribuição desta área do conhecimento ao estudo do esporte. Além de sugerir que existe uma preocupação maior da sociologia por conta da liderança nas pesquisas em geral, o autor chama a atenção para o estudo de Raymond Firth "Competição de dardos em Tikopia: um estudo da sociologia do esporte primitivo" (1931) que relaciona a competição de dardos com a organização social e com as crenças religiosas em Tikopia. Na conclusão de seu trabalho Firth sugere que o esporte é um vasto campo de pesquisa que merece mais atenção (SANDS, 1999).

Marcel Mauss, em 1936 no seu artigo "As técnicas corporais", apontava para a necessidade de "um estudo sobre o modo como cada sociedade impõe ao indivíduo um uso rigorosamente determinado de seu corpo". As técnicas corporais não deveriam ser tratadas como fúteis ou supérfluas, pois "uma multidão de pormenores inobservados, e que há que observar compõe a educação física de todas as idades e dos dois sexos". Segundo C. Lévi- Strauss na sua *introdução à obra de Marcel Mauss*²:

1 SANDS, Robert. *Anthropology, sport and culture*. 1999.

2 In: MAUSS, M. O ensaio sobre a dádiva. 1988.

Ninguém, na verdade, abordou ainda esta tarefa imensa cuja urgente necessidade era sublinhada por Mauss e que consistia em fazer o inventário e a descrição de todos os usos que os homens no decurso da história, e, sobretudo através do mundo, fizeram e continuam a fazer de seus corpos.

De acordo com C. Lévi-Strauss, o estudo do esporte é mais importante do que se imagina, apesar de ser apenas uma parte das condutas apontadas por M. Mauss.

Já na década de 70, Clifford Geertz em "Um jogo absorvente: notas sobre a briga de galo balinesa", mostra como, graças a sua participação nesse jogo nativo, ele foi aceito pela comunidade balinesa que até então o ignorava. No episódio narrado por Geertz podemos visualizar o envolvimento dele enquanto espectador para ter a mesma reação que os nativos, mostrando todo o poder simbólico que a briga de galo tem entre os balineses. No Brasil, já existem contribuições de antropólogos para esse tema (DaMatta; Lahud; Leite Lopes; Rial; Zaluar entre outros).

Pierre Bourdieu, em *Como é possível ser esportivo?*, admite a existência de um "campo esportivo" que possui uma lógica própria, e teria sido definido no curso de uma história social do esporte que legitimaria uma ciência social do esporte. O "campo esportivo", para Bourdieu, é um lugar de lutas e de disputas pelo monopólio da definição e da função legítima do esporte, portanto jamais é desinteressado. O papel da ciência social do esporte é analisar a variação de significado e de função que as diferentes classes sociais dão aos diferentes esportes. É nesse sentido que os jogos produzidos pelas classes populares são apropriados e transformados no ethos dos dominantes, retornando ao povo em forma de espetáculo.

E também nesse ensaio, como nos mostra J.S.L. Lopes³, que Bourdieu ao salientar "o papel de ruptura da escola na gênese dos esportes modernos", apresenta a escola como "a instituição por excelência do exercício dito gratuito (...) onde as práticas dotadas de funções sociais (...) são convertidas em exercícios corporais, atividades que passam a ser um fim de si em si mesmas, submetidas a regras específicas e inseridas em um calendário próprio"⁴. Portanto, dessa maneira, vão se diferenciando dos jogos populares.

Apesar dos estudos de Nobert Elias e Eric Dunning sobre o esporte só terem sido publicados na década de 80, sob o título de *Quest for excitement; Sport and leisure in the civilizing process*, a aproximação ao tema se deu no fim dos anos 50

3 LOPES, JSLeite. Ensaio bibliográfico. Esporte, emoção e conflito social. Revista Mana. Vol. 1, No. 1. Rio de Janeiro, 1995.

4 Lopes, 1995, p.148.

"quando Elias orientou a dissertação de mestrado de Eric Dunning sobre o esporte e o lazer"⁵. Na sua tese, Dunning estabeleceu que o futebol e o rugby, assim como as principais formas do futebol moderno, desenvolveram-se como parte de um "processo civilizador", termo proposto por Elias. Dunning⁶ ressalta a importância das discussões com Elias porque, na época de elaboração da sua dissertação de mestrado, a sociologia do esporte estava na sua infância, e muitos colegas riam ou menosprezavam o tema de seu trabalho.

No prefácio da edição inglesa publicada em 1986, Dunning chama a atenção para a questão do esporte e lazer serem negligenciados pela pesquisa sociológica, e critica a tradição sociológica incapaz de lidar com a relação corpo-mente, ainda amarrada numa dicotomia, sempre tratando o tema esporte como um subproduto do trabalho, limitado ao corpo sem associá-lo à dimensão política ou econômica da sociedade. O autor aponta que as críticas feitas ao trabalho de Elias são originadas da limitação da teoria sociológica que insiste em trabalhar sobre a ótica da dicotomia "trabalho-lazer", favorecendo tendências que indicam apenas o lado negativo do fenômeno esportivo. Dessa maneira, chama a atenção para a elaboração de uma teoria mais adequada para se pensar o lazer não só em sua relação ao trabalho, mas como também às rotinas de hora livre.

Elias, além de indicar o esporte como uma das etapas do processo civilizador, ressalta a paixão que envolve praticantes e espectadores. "O prazer da prática ou do espetáculo esportivo deve-se não ao descanso e ao relaxamento, proporcionados por uma situação de lazer (...), mas à excitação e à tensão produzidos pelo enfrentamento individual ou coletivo de corpos (...)"⁷. Entretanto, quando a tensão na sociedade é tão elevada que os controles individuais de violência se tornam ineficazes e uma parcela da população adere à violência, existem possibilidades de ocorrência de processo de 'descivilização'⁸.

Em O processo civilizador, Norbert Elias demonstra como o aumento da dependência entre as pessoas, gera uma necessidade cada vez maior de regulamentação e, para que as relações sejam mais estáveis, é preciso controlar as emoções.

5 Idem, p.142.

6 Na palestra Norbert Elias Contribution To The Sociology Of Sport, Ministrada Pelo Prof. Dr. Eric Dunning no II Seminario Internacional: Processo Civilizador, Cultura, Esporte e Lazer, Faculdade de Educação Física/UNICAMP, tendo como debatedor/organizador/produtor A.Gebara.

7 LOPES, 1995, p.155.

8 idem, p.156.

Por conta disso, a racionalidade permeia todas as atividades da vida social, pois é a racionalidade que controla a paixão; mas no entanto só a paixão quebra a racionalidade.

Este artigo é resultado da pesquisa que realizei para elaborar minha monografia de fim de curso, a partir de um estudo de caso do Curso de Extensão de Capoeira da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES) procurei problematizar a questão da institucionalização da capoeira com a seguinte pergunta: porque a capoeira, apesar de estar vinculada à UFES desde 1977, enquanto curso de extensão, jamais foi absorvida como disciplina optativa pelos currículos desta instituição?

Percebe-se então dois conflitos, um externo à Instituição (devido a fragilidade de se legitimar a capoeira como esporte), e outro interno à UFES (devido a recusa em legitimar a capoeira como possível disciplina para seus currículos). Para evidenciar o primeiro conflito, contextualizo a situação da capoeira em relação à sua institucionalização⁹, traçando um panorama que do âmbito mais geral chega ao contexto local, ilustrando suas particularidades no Brasil, no Espírito Santo e no Curso de Extensão da UFES. E para evidenciar o segundo conflito recorro à pesquisa que realizei, utilizando as entrevistas qualitativas com docentes do Centro de Educação Física e Desportos (CEFD) e Mestres de capoeira, e também entrevistas quantitativas (com algumas respostas semi-abertas) com alunos de Instituições de Ensino Superior (IES) que praticam capoeira.

Acredito que o primeiro ponto a se frizar diz respeito ao caráter multidimensional da capoeira, que é definida como dança, arte, luta, esporte, jogo, etc. enfim, caráter esse que permite que ela "mude de cor conforme a razão"¹⁰. E a fragilidade de se esportivizar a capoeira vem também dessa dificuldade em defini-la, afinal, tratando-a apenas como esporte muitos de seus elementos são ignorados, o que acaba por significar uma mudança considerável em termos de sua natureza. Outro ponto ao qual deve-se ter atenção é em relação à origem da capoeira. Existem verdadeiras lendas, histórias que acabam se sedimentando por falta de informações a respeito do período que é identificado como o tempo dos começos. Acredita-se que a capoeira tem suas origens nos quilombos e senzala,

9 Entendo como institucionalização as práticas que são reguladas por lei e que visam formar um agrupamento social legitimado. De acordo com Berger e Luckmann, em *A construção Social da Realidade*, "dizer que um segmento da atividade humana foi institucionalizado já é dizer que este segmento da atividade humana foi submetido ao controle social". Vejo esse controle institucional da capoeira como uma característica da modernidade, inserida naquilo que o sociólogo Norbert Elias chamou de "processo civilizador".

10 Letra de música da capoeira.

é esta versão que deve ser entendida como seu mito de origem, pois é nele, apesar de todas as mudanças em sua trajetória dentro da sociedade, que a capoeira se fortalece e justifica.

Devido a sua origem subalterna, a capoeira é tratada como prática marginal até ser incorporada pelo Estado Novo como um símbolo de identidade nacional. Vargas, em 1954, apresenta a capoeira como o "único esporte verdadeiramente nacional". A busca pela legitimidade, que livrasse a capoeira do estigma marginal, vem desde Pastinha e Bimba¹¹ buscando aliança com o esporte. Bimba funda no início da década de 30 o "Centro de Cultura Física e Capoeira Regional", e Pastinha em 1941 funda o "Centro Esportivo da Capoeira Angola". Mesmo o processo de esportivização da capoeira tendo se consagrado na década de 70, ainda se tenta regulamentar a situação da capoeira¹².

Nos dias 15, 16 e 17 de agosto deste ano (2003), aconteceu em São Paulo o I Congresso Nacional de Capoeira que estimulou a organização de Congressos Estaduais que o antecedessem (que teve como um de seus objetivos a intenção de mobilizar os capoeiristas para propor Políticas Públicas ao governo). O Congresso Nacional teve dois principais (e antigos) desafios: "consolidar um retrato da capoeira no Brasil (...) e elaborar propostas que aperfeiçoem sua prática"¹³, e mais uma vez, por meio do Ministério de Esportes. Apesar do Informativo do Congresso assegurar a presença dos ministros da Cultura, da Educação e do Esporte, nenhum deles estava presente no Congresso. No entanto, o Ministério do Esporte estava muito bem representado por seus secretários, o que não aconteceu em relação aos outros dois Ministérios. As delegações estaduais trouxeram suas propostas, mas aquelas que foram votadas e oficializadas pareciam ser cartas marcadas há muito tempo. A regulamentação via CONFEF/CREF¹⁴ foi negada por unanimidade pelo Plenário. No entanto, me parece que as propostas que foram votadas tinham muito mais haver com a fala do deputado Luiz Antônio Fleury Filho¹⁵ do que com aquelas das delegações. Os resultados provocaram uma certa euforia em capoeiristas

11 Figuras legendárias da história da capoeira, que representam marcos para o que chamamos de capoeira Angola e Regional; as classificações Angola e Regional são mais do que estilos de jogo, pois se referem a representações historicamente datadas e que remetem a campos simbólicos diferenciados.

12 Mais precisamente: em 1972 quando foi abraçada pela Confederação Brasileira de Pugilismo; em 1974 foi fundada a primeira federação de capoeira, na cidade de São Paulo; em 1992 se cria a Confederação Brasileira de Capoeira, vinculada ao Comitê Olímpico Brasileiro.

13 Roda Viva. Informativo do Congresso Nacional de Capoeira.

14 Conselho Nacional de Educação Física/ Conselho Regional de Educação Física.

que viam na queda do sistema CONFEF/CREF seu objetivo maior; o que acabou distraído a atenção para a maior associação da capoeira como esporte do que como patrimônio cultural. As palavras 'diversidade' e 'cultura' pareciam ser usadas como meio de manipulação para consolidar o retrato da capoeira como Desporto de Criação Nacional.

Ora, não é de se estranhar que a capoeira, uma prática marginal por tanto tempo, busque legitimidade por intermédio de instituições desportivas, e também de ensino. Afinal, parafraseando Foucault, "a verdade é centrada na forma do discurso científico e nas instituições que o produzem"¹⁶. E o esporte é a forma institucionalizada da cultura corporal, procurando englobar as formas populares de maneira legítima. O paradoxo que surge dessa relação com o saber institucionalizado é o risco de esquecimento de muitas das suas particularidades em troca de uma melhor visibilidade na sociedade.

Sobre a capoeira capixaba pouco se sabe do período anterior à década de 70, mesmo o Espírito Santo estando localizado geograficamente entre dois dos maiores centros históricos da capoeira (a saber, Bahia e Rio de Janeiro). A bibliografia sobre o assunto é demasiadamente escassa¹⁷, por isso o trabalho de campo foi indispensável para levantar fontes de referências, principalmente as narrativas coletadas junto aos principais atores desse processo¹⁸. A partir da análise das narrativas procurei compreender o ponto de vista do nativo a respeito da difusão da capoeira no Espírito Santo. Esse material logo se revelou incoerente, revelando conflitos de interesses e fazendo transparecer o campo de tensões que existe entre os diferentes grupos de capoeira no Espírito Santo.

São os depoimentos dos Mestres mais antigos, que começaram a treinar no fim da década de 60 e início de 70, que fundamentam o saber regional sobre o assunto. Portanto, o que escreverei nessas linhas será baseado nos trabalhos citados e nas versões destes capoeiristas mais antigos em relação à trajetória da capoeira

em terras capixabas. Tais versões foram obtidas por meio das entrevistas que realizei, das entrevistas que vão em anexo no trabalho de C.H. Vieira e da palestra realizada no Centro de Educação Física e Desporto da UFES proferida pelo Mestre Fábio Luiz Loureiro, no decorrer do evento de batismo e graduação do Grupo Beribazu, no ano de 2000. Nessa palestra os Mestres Luiz Paulo e Odilon foram entrevistados por Mestre Fábio, o registro de suas perspectivas sobre a trajetória da capoeira foi utilizado como uma importante fonte de referência.

A maior parte dos depoimentos a respeito dos primórdios da capoeira no Espírito Santo identifica sua associação ao samba de Vitória, do bairro de Jucutuquara. O Mestre Odilon chama a atenção para uma presença da capoeira desde 1964, ensinada por Coelho (em Jucutuquara e também ligada ao samba). Mas é a versão contada pelo mestre Luiz Paulo que encontra mais escuta: o capixaba Nerci Cardoso foi o pioneiro, teve contato com a capoeira no Rio de Janeiro e em 1970, de volta ao Espírito Santo, num desfile de carnaval da Escola Unidos da Piedade, que teve como tema a Bahia, ele e seu amigo Salomão representaram a capoeira. A escola venceu, e algumas pessoas passaram a ter interesse em aprender a capoeira. Esses primeiros capoeiristas tiveram influência do livro de Lamartine Pereira da Costa, *Capoeira sem mestre*¹⁹. Nerci se afastou da capoeira e Julimar Ferreira Lopes, conhecido como Binho, deu continuidade ao seu trabalho.

O depoimento de Luiz Paulo, no decorrer da palestra acima citada, apresenta a capoeira no Espírito Santo como tendo três raízes, ligadas aos Mestres Diabo-Louro, Caio Resende e Odilon. Em 1973 o Estado recebeu a visita de um baiano conhecido como Diabo-Louro, que se apresentou como aluno de mestre Bimba²⁰ e, segundo Luiz Paulo, foi ele quem apresentou a capoeira nas versões Angola e Regional²¹, introduzindo perspectiva diferente daquela apresentada por Lamartine Pereira da Costa. Binho e seus alunos passaram a treinar com Diabo-Louro, que

15 A fala desse deputado foi interrompida quando foi dito que o Presidente Lula val dar dignidade ao trabalhador da capoeira, todos que estavam na Plenária aplaudiram, ficaram de pé e cantaram o Hino Nacional.

16 Foucault, Michel. *A microfísica do Poder*. P12

17 Encontrei três trabalhos escritos sobre a capoeira no Espírito Santo, foram eles: Teodorinho Trinca-Ferro. *A capoeira d'Angola como arma*, de Maciel Aguiar, um livreto que reproduz o registro da história oral da cidade de São Mateus contando as façanhas de um capoeirista chamado Teodorinho Trinca-Ferro; *A história da capoeira no Espírito Santo*, de Luizinho Teles de Oliveira (integrante do grupo Beribazu de capoeira); e o trabalho acadêmico de Carlos Henrique Vieira (Mestre de capoeira do grupo Beribazu) intitulado *Capoeira: a construção da diversidade*.

18 Apesar do fato de conhecer alguns dos dilemas que rodeiam a capoeira ter ajudado bastante para trilhar o caminho da problematização, manter a distância ficava mais difícil, o que aparece na familiaridade no trato das entrevistas.

19 Lamartine Pereira da Costa, oficial da Marinha no Rio de Janeiro e professor de educação física, escreve em 1962 o livro *Capoeira sem Mestre*. Neste livro ele buscava implementar a capoeira, superando as restrições que, a seu ver, existiam na Angola e Regional.

20 Existem algumas controvérsias nos depoimentos sobre quem foi o mestre de Diabo-Louro. Segundo Odilon ele nunca foi aluno de Bimba, já Luizinho Teles diz que ele foi aluno de Pastinha e Ezequiel.

21 O dueto Angola/Regional é palco para infindáveis discussões. Alguns capoeiristas se intitulam Angoleiros, outros como praticantes da Capoeira Regional e há, ainda, aqueles que se intitulam jogadores de uma capoeira Contemporânea (onde a dualidade Angola/Regional seria imperceptível). No Espírito Santo não existe uma tradição da Capoeira Angola, o que me fez acreditar por muito tempo numa suposta invisibilidade da dualidade Angola Regional, afinal quem joga Regional e Contemporânea também joga Angola. Mas diferente do Espírito Santo, em Florianópolis se percebe uma forte tradição da capoeira Angola, o que me fez repensar todas essas noções classificatórias sobre as formas de se praticar capoeira que, além de extrapolar o assunto tratado por este artigo, merece uma atenção exclusiva.

dava aula em Jucutuquara e também no clube da burguesia capixaba, Praia Tênis Clube. Foi a partir desse momento que a capoeira virou moda, recebeu muito apoio pelo Praia Tênis Clube, sendo praticada pelos filhos dos diretores, assim a capoeira era apresentada para uma outra camada da sociedade, ampliando seu campo de aceitação na sociedade local.

Caio Resende, natural de Muqui (ES), voltou do Rio de Janeiro em 71 Caio Resende começou a trabalhar como mestre de capoeira somente em 77, época em que Odilon e Luiz Paulo inserem a presença de Caio nas suas narrativas²². Depois de sua morte, o aluno Bininha, já na condição de Mestre, passou a ser o responsável pelo grupo Quilombo Queimado. Quando Diabo-Louro deixou o Estado, em 1976, seu aluno Binho não buscou expandir seus conhecimentos na Bahia: a viagem que fez para a Bahia com seus alunos, entre eles Luiz Paulo e Capixaba²³, parecia ter mais um perfil turístico; mas sim no Rio de Janeiro, onde eles foram treinar, buscando o conhecimento sobre capoeira com o grupo Senzala²⁴. Assim, tanto aqueles que tiveram influência de Diabo-Louro, como os que tiveram influência de Caio, aprenderam a capoeira, se formando no Rio de Janeiro. No caso de Caio Resende a influência da Federação de capoeira do Rio de Janeiro foi maior do que a do grupo Senzala.

Diferente foi o percurso trilhado por Odilon, que aprendeu a capoeira "didaticamente", como ele gosta de lembrar, em Brasília. Entretanto, o grupo Beribazu, mesmo tendo suas origens em Brasília, também recebeu influência do Rio de Janeiro: Mestre Zulu, fundador do grupo, foi, por sua vez aluno de Tabosa, do grupo Senzala em Brasília. Por conta disso, Odilon chegou a classificar, sempre na ocasião da palestra acima citada, o grupo Beribazu como uma "raiz terciária" do grupo Senzala²⁵.

Apesar da cidade de São Paulo ser pioneira no processo de institucionalização da capoeira (no que concerne a criação da primeira federação de capoeira), e da

22 As informações a seu respeito são baseadas no trabalho de Luizinho Teles de Oliveira, e no trabalho de C.H. Vieira. No último existe uma entrevista cedida pelo próprio Mestre Caio contando sobre sua trajetória enquanto capoeirista no Espírito Santo.

23 Luiz Paulo Lima Nunes foi formado Mestre pelo grupo Senzala e Rogério Sarlo de Medeiros Filho (Capixaba), pelo grupo Abada.

24 Foi a partir da cisão do grupo Senzala, em 1988, que foi fundado o grupo Abadá-Capoeira, e da cisão deste último o grupo Capoeira Brasil (em 1989).

25 Esse depoimento é por demais contestado por outros Mestres do grupo Beribazu, inclusive pelo próprio mestre Zulu que não gosta de ser referenciado como ex-aluno de Tabosa, por não concordar com muitos de seus procedimentos.

Bahia ser muitas vezes clamada como berço da capoeira, foi o Rio de Janeiro que teve uma maior influência no processo de disseminação da capoeira no Espírito Santo. Num encadeamento de influências, o Rio influenciou Brasília, que influenciou o curso de extensão da UFES. Assim, o grupo Senzala, que teve um papel bastante importante na difusão da capoeira no Espírito Santo, influenciou inclusive o grupo Beribazu, grupo originário de Brasília. Como afirma Louis Dumont, a respeito dos mecanismos políticos presentes no campo do individualismo moderno²⁶, este processo poderia ser definido como "englobamento do contrário": no caso da capoeira, cada grupo alimenta estereótipos acerca dos demais, por conta da dificuldade que cada um tem em se considerar como equivalente ao outro grupo. Assim, cada um "exprime cada vez mais e de modo insubstituível um aspecto de si mesmo" (Dumont, 1985, p.126).

A diversidade construída por cada grupo, sempre é acompanhada de uma profunda transformação do elemento adotado do grupo originário do qual surgiu e ao qual busca opor-se. Se num primeiro momento o grupo Senzala, Abadá-Capoeira, Capoeira Brasil, e até mesmo o Beribazu são idênticos, ou seja, originam da mesma raiz, já num segundo momento os demais grupos se declaram opostos ou contrários ao grupo Senzala. Esses dois momentos, quando tomados em conjunto, caracterizam uma relação hierárquica entre o todo (grupo Senzala) e o elemento do todo (demais grupos citados). Pois o elemento faz parte do todo, sendo-lhe ao mesmo tempo idêntico e oposto. Tal "relação hierárquica não ocupa um lugar de honra entre nós, passamos o tempo todo a evitá-la e a procurar expressões que a contornem. Entretanto, é fácil surpreendê-la onde se menos espera". (Dumont, 1985, p.129).

Por isso causou-me surpresa que Odilon tenha tratado, na palestra, o grupo Beribazu como uma raiz terciária do grupo Senzala, pois tal informação é constantemente ignorada ou omitida aos participantes do grupo Beribazu. O livro "Capoeira. Histórias e fundamentos do grupo Beribazu" em nenhum momento revela que o fundador do grupo havia sido aluno da sede em Brasília do grupo Senzala. Esse silêncio funciona para fortalecer a diversidade que os grupos de capoeira afirmam existir entre si.

Mesmo que o grupo Quilombo Queimado tenha suas raízes na federação carioca de capoeira, e os grupos Beribazu e Abadá no Senzala, os dois últimos não

26 DUMONT, Louis. O individualismo. Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Tradução Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

se identificam entre si. Em sua monografia, Carlos Henrique Vieira, tratando a questão da violência como a construtora da identidade dos grupos de capoeira, apresenta o grupo Beribazu (do qual é mestre) como adepto à não violência, diferenciando-o dos outros dois grupos que teriam adotado este modelo.

Foi possível perceber, por meio das entrevistas que vão em anexo no trabalho de C.H. Vieira, que também os grupos Abadá e Quilombo Queimado se identificam entre si e dessa maneira se diferenciam do grupo Beribazu. Um dos entrevistados de C.H. Vieira, que representa o modelo que vê na violência uma possibilidade, assim se expressa: "(...) [es]tão agarrando, jogando para cima, é capoeira também! Tudo é capoeira! O cara deu um soco é capoeira, o cara mordeu é capoeira!"²⁷. Outra identidade que estes grupos têm em comum diz respeito ao fato de terem sido educados pela capoeira, ou seja a escola deles é a capoeira. Enquanto que, no trabalho citado, CH Vieira apresenta o grupo Beribazu da seguinte maneira: "por estar inserido no contexto universitário e pelo nível de escolaridade de seus professores é visto como um grupo de nível sócio-cultural elevado (...) "²⁸.

O Grupo Beribazu foi fundado em 1972 no Colégio Agrícola de Brasília pelo Mestre Zulu, e sua trajetória sempre se deu por intermédio de instituições escolares. No livro "Capoeira. Histórias e fundamentos do grupo Beribazu", o capítulo que conta a história do grupo ressalta seu caráter de instituição social que "tem personalidade jurídica constituída na forma de lei" e também enfatiza, além de seus fundamentos pedagógicos, a forte ligação do grupo com as instituições escolares. É através desse conjunto de características, que o autor busca diferenciar o grupo Beribazu dos demais. Para contar a trajetória do grupo no Espírito Santo precisei recorrer novamente às narrativas dos atores envolvidos, uma vez que são vagas as referências utilizadas no livro Capoeira. História e fundamentos do grupo Beribazu.

Quem trouxe o grupo Beribazu para o Espírito Santo foi Odilon, que aprendeu capoeira quando estudava no Colégio Agrícola de Brasília. Nas férias no Espírito Santo, ensinava a capoeira a seus irmãos, fris e Carlos Henrique. De volta ao Estado em 73, iniciou um trabalho em Colatina, chegando em Vitória em fins de 76. Foi a partir do trabalho na Escola de Música de Vitória, que começou o vínculo com a Universidade Federal do Espírito Santo, à medida que tal trabalho era assessorado pela sub-reitoria de assunto comunitários desta universidade. Com a iniciativa

de Odilon, e o grande apoio recebido pela professora Adelsira Madeira, responsável pela Coordenação de Folclore da UFES, deu-se início a um processo de divulgação da capoeira na Universidade e no Estado. As aulas propriamente ditas começaram entre 79 e 80, por iniciativa do irmão mais novo de Odilon, Carlos Henrique Vieira, que a princípio foi aluno do curso de economia e depois mudou para o curso de educação física da UFES.

Carlos Henrique foi o responsável pelas aulas de capoeira até o início de 1986, quando o atual professor, Fábio Luiz Loureiro, assumiu o cargo. Fábio foi aluno de Carlos Henrique, no trabalho desenvolvido na UFES e também aluno do Curso de Educação Física dessa Instituição, se empenhou na reestruturação das aulas e na maior sistematização do treinamento, e inseriu a capoeira nos jogos universitários do Espírito Santo, sendo três vezes campeão nos jogos universitários brasileiro.

A clientela deste curso conta com acadêmicos da UFES, de outras instituições de ensino superior e também com muitas pessoas da comunidade, sem vínculo com as IES. Tal característica faz com que o grupo trabalhe com indivíduos diferentes, com um perfil social e cultural diversificado. Durante o período no qual não havia cobrança de mensalidades para os iniciantes, a demanda do curso aumentou assustadoramente; nos dias de treino dos iniciantes, era preciso utilizar outras salas porque não havia espaço na sala "oficial". Esse inchaço na capoeira do Mestre Fábio acabou recebendo críticas do Mestre Odilon que alertou para os perigos de tal "reciclagem" da capoeira onde todo mundo é novo para o outro, daqui a dois meses. Hoje, com a mensalidade sendo cobrada a todos os praticantes, incluindo os iniciantes, houve uma queda na demanda e as aulas agora se restringem à sala designada no CEFD, mas o curso ainda continua sendo muito procurado.

Para quem participa do curso, o nome do grupo sempre soa como uma coisa maior, assim o que é bom para o grupo é bom para todos. Apesar desse sentimento de coesão, as tensões não se dão apenas no nível grupo/grupo, mas também na relação grupo/sujeito. Isso significa, por exemplo, a possibilidade de alguns integrantes do grupo se declararem, contra a posição do grupo, a favor da violência na roda de capoeira, admitindo "o trocar pau"²⁹ como categoria aceita pela capoeira. Outros comportamentos parecidos ilustram a dificuldade dos grupos em trabalhar com as subjetividades de seus integrantes. Sempre se procura fazer um discurso que acaba por homogeneizar os integrantes com os seus respectivos gru-

27 VIEIRA, 1991, p.83.

28 ____, 1991, p.79.

29 Situações onde o jogo fica mais agressivo e violento.

pos, buscando construir uma entidade única.

O Curso de Extensão de Capoeira da UFES é um projeto que vem se renovando já há muito tempo, sendo muito bem aceito, mas, no entanto, a capoeira nunca foi inserida na grade curricular dos alunos de educação física. Vamos então para a análise das entrevistas realizadas com os docentes do CEFD da UFES (sete entrevistados), com mestres de capoeira (cinco entrevistados) e com alguns alunos de IES que praticam capoeira (23 entrevistados) que permitirá evidenciar o conflito indicado.

Apliquei entrevistas qualitativas abertas para os docentes na tentativa de compreender a ausência da capoeira nas grades curriculares do CEFD da UFES³⁰. E como muitas vezes a capoeira foi, por eles, "reduzida" a um esporte, também foram feitas perguntas na intenção de decifrar qual era o significado do esporte para os membros desse centro. Destacando o caráter elitista do esporte, quatro dos docentes entrevistados consideram perigosa a sua identificação com a capoeira, enquanto cultura popular.

Quando os entrevistados davam sua opinião sobre o curso de extensão de capoeira, 5 expressaram uma visão positiva em relação ao curso, relacionando tal prática como um dos elementos da cultura popular, além de ressaltar a grande demanda na procura do curso de extensão da CEFD. No entanto, ao perguntar sobre as razões da ausência da capoeira na grade curricular, esta voltava a ser excluída do CEFD, como se não pertencesse ao campo de estudo do curso de educação física. Assim a principal argumentação para recusas a inserção da capoeira nos currículos do CEFD é a não contratação do professor do curso de extensão e a ausência de um docente no centro em condições de ministrar tais aulas.

Entretanto, as respostas a seguir, desvendam o preconceito, faltando uma elaboração racional em relação ao tema capoeira. Aqui o sentido para o termo "preconceito" é o mesmo utilizado para o termo "estereótipo", ou seja, "designa convicções ou opiniões preconcebidas acerca de indivíduos ou grupos, e seus elementos mais óbvios são a simplificação e a contradição"³¹. Tal cognição seletiva acarreta uma "escolha limitada de características (...) e omissões – que qualificam ou desqualificam grupos e indivíduos"³², e que, por reforçar nossa percepção do outro, também implica numa definição de nós mesmos.

30 Pode-se perguntar: se a capoeira é entendida como interdisciplinar, porque caberia ao CEFD inseri-la em sua grade curricular? Simplesmente porque é por meio de um projeto deste centro que a capoeira está dentro da UFES desde 1977.

31 SEYFERTH, G. A invenção da raça e o poder discricionário dos estereótipos. 1995, p.184.

32 ____, Idem.

Falamos de preconceito, de um lado, porque grande parte do saber produzido pela capoeira não faz parte do saber acadêmico, mas sim do saber popular. Então: *a capoeira enquanto prática cultural tem uma organização própria que não é compatível imediatamente [...] com a estrutura educacional. Tem seus rituais próprios, [...] por exemplo, para ser um professor de capoeira não adianta eu ter um curso superior, o importante é que eu tenha passado pelos rituais internos da capoeira. Então como compatibilizar os rituais internos da capoeira com os rituais da escola?*

E, de outro lado, porque ela é vista como mais um esporte, na condição de mercadoria:

[...]Hoje quando se fala em capoeira é dança, é jogo, é luta, não é nada disso. A capoeira é um esporte, e mais do que isso, ela é hoje utilizada como mercadoria de exibição. Não vejo nada de resistência na capoeira, vejo como uma atividade, uma prática, como qualquer outra prática física. Mas nada desse idealismo aí que se fala para se justificar, se legitimar, não acredito que exista não.

Ou, ainda, simplesmente por falta de interesse enquanto conteúdo, para o curso de educação física:

[...] a capoeira é um dos elementos da cultura corporal que interessa muito ao Brasil pelas suas raízes culturais, para manter a cultura brasileira. No entanto ela tornar-se disciplina do curso de educação Física é outra coisa [...] por que não o bodyboard? Por que não a asa delta? Por que não skate? Por que não patins? Por que não windsurf? Por que não remo? [...] não tinha curso que dava conta disso. [...] nós nos interessamos em formar homens e mulheres que se interessam por ser professor de educação física [...].

Parece que quando muda de papel, ou seja, deixa de ser curso de extensão para ser disciplina do currículo universitário, a capoeira deixa de ser vista como elemento da cultura corporal e assume apenas a dimensão desportiva. Dessa maneira, as argumentações utilizadas pelo CEFD têm uma sustentação frágil e contra-

ditória, afinal o curso de capoeira é positivo, portanto aceito, apenas na condição de curso de extensão. E, quando se sugere a mudança dessa posição, desencadeia-se a resistência do corpo docente. Será que há resistência também entre os capoeiristas? A partir do meu contato com o grupo, que vem desde 1997, eu percebia o contrário: sempre que surgia uma oportunidade, buscava respaldo na Universidade.

Voltei ao campo, pois se tornou necessário ouvir também as opiniões dos capoeiristas sobre as relações com a universidade e o esporte. Apliquei entrevistas qualitativas aos Mestres e quantitativas (com algumas respostas semi-abertas) aos alunos de IES. As respostas sobre a capoeira como disciplina universitária comprovaram o esperado, uma vez que não encontrei nenhum sinal de resistência por parte dos capoeiristas, todos concordaram com a presença da capoeira nos currículos universitários, sendo que, entre os mestres, dois fazem algumas ressalvas em relação aos cuidados que se deve ter com o compromisso político. Entre os alunos, quatro especificaram o curso, dois restringindo-o à educação física e outros dois acreditam que a capoeira não é um conhecimento exclusivo daquela área.

Quando foi pedido aos mestres para eles definirem a capoeira, três enfatizaram seu caráter multidimensional, que inviabiliza uma definição única, tratando-a, por exemplo, como "uma arte que engloba várias outras". As respostas sobre a relação capoeira e esporte enfatizam a necessidade de mudança: três acreditam que essa deve acontecer em relação ao esporte, cuja rigidez gera uma incompatibilidade com as possibilidades da capoeira. Os outros dois mestres apontam para uma mudança entre os capoeiristas, no sentido de entrar num consenso em relação às regras. A presença da capoeira nos JUNES (jogos universitários do Espírito Santo) é vista como positiva por quatro dos Mestres, em termos de visibilidade, reconhecimento social e incentivo para aperfeiçoamento, sendo que um deles ressalta como limite, a falta de consenso nas regras. Apenas um vê a inserção da capoeira no JUNES como negativa por conta de sua ineficácia no objetivo de institucionalizá-la como disciplina universitária.

Sobre a maneira como as federações e confederação no Brasil tratam a capoeira, quatro mestres assumem posições de crítica, e apenas um é a favor, destacando a necessidade de uma normatização. Quando a questão passa a ser o curso de extensão de capoeira, as respostas dos mestres são ilustradas da seguinte maneira: dois ressaltam que o curso não recebe o devido apoio do CEFD, outros dois acreditam ser bom para a capoeira e para o capoeirista por conta do contato com o meio

acadêmico, e um afirmou não conhecer o trabalho. Quando foi perguntado sobre as razões a que eles atribuíam a ausência da capoeira como disciplina optativa na UFES, os mestres assim se posicionaram: dois acreditam ser por questões políticas, outros dois ressaltam o preconceito da CEFD em relação à capoeira, e um afirmou ser problema da falta de articulação tanto dos docentes quanto dos capoeiristas.

A maior parte dos alunos destaca na sua definição de capoeira, em primeiro lugar, sua condição de elemento da cultura popular brasileira; em seguida o fato de ser uma atividade multidimensional; e o esporte aparece muito pouco entre as respostas. Apesar do esporte não aparecer de modo significativo na definição de capoeira, todos os alunos apoiam a capoeira nos JUNES, sendo que 17 deles apoiam integralmente e apenas 6 fazem algum tipo de ressalva. Esses resultados levam a pensar que para esses capoeiristas o esporte é uma das possibilidades oferecidas pela capoeira, mas que, em hipótese alguma, conseguiria dar conta de sua definição.

Como vimos, a capoeira por ter sua origem nas classes subalternas, é ainda muitas vezes associada aos quilombos, às maltas e marginais, e a uma cultura que é vista como um não saber. Ao lidar com a questão da institucionalização, seja na universidade ou no esporte, esbarramos inevitavelmente com o seu mito fundador. As entrevistas, assim como o breve panorama da história da capoeira, demonstram o quanto existe uma forte associação a um estigma marginalizado. Existe, por conta disso, uma grande preocupação do capoeirista em estar na "lei", no sentido de sair dessa condição marginal e ser aceito socialmente.

Ainda hoje o "braço da lei" que mais tenta resgatar a "infratora" capoeira é o Ministério do Esporte. No entanto, também como foi visto anteriormente, tratar a capoeira apenas como esporte significa castrar a sua natureza multidimensional. Isso principalmente por conta da forma como o esporte tem sido pensado pelo saber institucionalizado. E aí podemos incluir o Poder Público (via Ministérios), que insiste pensar o esporte como produtor de atletas e "salvador da pátria" (basta analisar o discurso moral e cívico que é usado para justificar a Políticas Públicas); E também a Academia com sua dificuldade em lidar com a relação corpo-mente-esprito, limitando o corpo a um mero instrumento material.

No caso da Educação Física, a crise humanística do final dos anos 70, apesar de tentar "resgatar o que jazia de humano no esporte"³³, acaba dando como alternativa para a ideologia que louva o esporte civismo a adoção de uma postura de

33 SANTIN, Sílvio. Educação física: da alegria do lúdico à opressão do rendimento, 1995.

constante alerta para os efeitos perversos do alto rendimento. No caso das Ciências Sociais também parece ainda existir uma dificuldade para pensar o esporte além de seus possíveis efeitos perversos, mesmo que alguns trabalhos, como o de Dunning (fins de 1950), já tenham apontado para essa incapacidade de lidar com a relação corpo-mente.

Se analisarmos o esporte além de suas características cívicas, perversas ou mercantilistas perceberemos seu papel como um verdadeiro sistema cultural. E dessa maneira podemos avançar no que diz respeito ao estado de estagnação geral por qual os estudos antropológicos dos esportes passa, que reflete um academicismo (uma reduplicação solene das realizações de uma tradição intelectual estreitamente definida)³⁴. Mas como desenvolver a dimensão cultural³⁵ da análise esportiva?

Podemos inclusive ousar uma analogia com a religião, correndo o risco de realisar a traficância teórica da qual nos alerta Geertz, à medida que a paixão que envolve praticantes e espectadores é, de certa forma, religiosa. Os símbolos esportivos, a meu ver, funcionam como os símbolos sagrados definidos por Geertz. Ou seja, sintetizam o ethos de um povo e sua visão de mundo³⁶. Mas não basta simplesmente o interesse apaixonado e a regularidade de sua prática para se dizer que um indivíduo é religioso em relação ao esporte. Mas sim que o esporte, como a religião, seja visto "como símbolos de algumas verdades transcendentais".³⁷

E para se saber se tal analogia pode ser feita é preciso analisar o sistema de significados incorporado nos símbolos que compõem o esporte propriamente dito; para então relacionar esses sistemas aos processos sócio-estruturais e psicológicos. Estudo que ainda está para se fazer no trabalho antropológico contemporâneo.³⁸

34 Seguindo sugestão de Geertz em relação a sua crítica aos estudos antropológicos da religião (p.102).

35 Entende-se cultura aqui à luz da definição dada por Geertz: "um padrão de significados transmitidos historicamente, incorporados em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida" (p.101).

36 Ethos de um povo é "o tom, o caráter, e a qualidade de vida, seu estilo e disposições morais e estéticos"; e visão de mundo é "o quadro que fazem do que são as coisas na sua simples atualidade, suas idéias mais abrangentes sobre ordem". P.103

37 Geertz, p.113

38 Ainda seguindo a sugestão de Geertz para o estudo da religião (p.142).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGUIAR, Maciel. Teodorinho Trinca-Ferro – a capoeira d'Angola como arma. Série história dos vencidos. Brasil- cultura/CCP. São Mateus: 1995, 31p.
- BERGER, P., LUCKMANN, T. A construção social da realidade. Vozes. Petrópolis. 1976.
- BOUDON, R./ BOURRICAUD, F. Dicionário crítico de sociologia. Editora Ática. 1993.
- BOURDIEU, Pierre. Como é possível ser esportivo? In: Questões de sociologia. Editora Marco Zero. Rio de Janeiro. 1983.
- BRACHT, Valter. Sociologia crítica do esporte: uma introdução. Vitória, Ufes, CEF, 1996.
- CASTELLANI FILHO, Lino. Educação física no Brasil. A história que não se conta. Campinas. Papirus. 1988.
- DA MATTA, Roberto. Carnavais, malandros e heróis. Rio de Janeiro. Zahar editores. 1983.
- _____. O ofício de etnólogo, ou como ter "anthropological blues". In: NUNES, E. O. A aventura sociológica. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- _____. Relativizando o interpretativismo. In: CORRÊA, Mariza & LARAIA, Roque (orgs.) – Roberto Cardoso de Oliveira: Uma Homenagem. Campinas, Unicamp/IFCH, 1992.
- DOUGLAS, Mary. Como as instituições pensam? Edusp. São Paulo. 1998.
- DUMONT, Louis. O individualismo. Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Tradução Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.
- DUNNING, Eric. Palestra Norbert Elias Contribution To The Sociology Of Sport, Ministrada Pelo Prof. Dr. Eric Dunning no II Seminário Internacional: Processo Civilizador, Cultura, Esporte e Lazer. Faculdade de Educação Física/UNICAMP. Debatedor A. Gebara (debatedor/organizador/produtor).
- ELIAS, Norbert. O processo civilizador. Volume II. Editora Zahar. Rio de Janeiro.

ELIAS, N, DUNNING, E. *Quest for excitement: sport and leisure in the civilizing process*. New York. Basil Blackwell. 1986.

FALCÃO, José Luiz Cirqueira. *A escolarização da capoeira*. Brasília: ASEFE - Royal Court, 1996.

_____. *A esportivização da capoeira: uma análise histórico-crítica*. VI Congresso Brasileiro de História do Esporte, lazer e Educação Física. Coletânea. Rio de Janeiro, 1998.

FERREIRA NETO, Amarílio. *O ensino de história da educação física no Espírito Santo*. In: III encontro nacional da história do esporte, lazer e educação física. Coletânea. Unicamp. 1995.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Org. e trad. Roberto Machado. 2ª edição. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

FRIGÉRIO, Alejandro. *Capoeira: de arte negra a esporte branco*. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Rio de Janeiro, v.4, n.10, ANPOCS, p. 85-98, jun. 1989.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro. Editora Guanabara Koogan SA. 1989.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Introdução à obra de Marcel Mauss*. In: *O ensaio sobre a dádiva*. Lisboa, edições 70. 1988.

_____. *Mito e significado*. Lisboa, ed.70, 1978.

LOPES, José Sérgio Leite. *Ensaio bibliográfico. Esporte, emoção e conflito social*. In: *Revista Mana*. Volume 1. Número 1. Rio de Janeiro Relume Dumará editores, 1995.

LUCENA, Ricardo. *Quando a lei é regra: um estudo da legislação da educação física escolar brasileira*. Vitória: Ufes, CEFD, 1994.

_____. *O esporte na cidade: aspectos do esforço colonizador brasileiro*. Campina, SP: Autores Associados, 2001.

MANHÃES, Eduardo Dias. *Política de esportes no Brasil*. Rio de Janeiro. Editora Graal. 1996.

OLIVEIRA, Luizinho Teles de. *A história da capoeira no Espírito Santo*. Grupo de capoeira Beribazu, 1991. Não publicado.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. *O trabalho do antropólogo*. São Paulo. Editora Unesp. 1998.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. *Sobre o pensamento antropológico*. Rio de Janeiro. Biblioteca tempo universitário. 1986.

REIS, Leticia Vidor. *A "aquarela do Brasil": reflexões preliminares sobre a construção nacional do samba e da capoeira*. In: *Cadernos de campo*, nº 3. São Paulo: USP, 1993.

_____. *O mundo de pernas para o ar: a capoeira no Brasil*. São Paulo: Publisher Brasil, 1997.

RODA VIVA. *Informativo do Congresso Nacional de Capoeira*.

SANDS, Robert. *Anthropology and sport*. In: *Anthropology, sport, and culture*. Connecticut/London. Bergin & Garvey. 1999.

SANTIN, Silvino. *Educação física: da alegria do lúdico à opressão do rendimento*. In: *Horizontes Antropológicos. Gênero. Revista temática semestral*. Ano 1. Nº 1. Porto Alegre: La Salle editora, 1995.

SCHWARTZMAN, Simon. *A força do novo: por uma sociologia dos conhecimentos modernos no Brasil*. In: *Revista Brasileira de ciências sociais*. Número 5. Volume 2. 1987.

SCHWARTZMAN, Simon. *A formação da comunidade científica no Brasil*. São Paulo/Rio de Janeiro, ed. Nacional/Finep. 1979.

SEYFERTH, Giralda. *A invenção da raça e o poder discricionário dos estereótipos*. In: *Anuário antropológico 93*. Rio de Janeiro: edições tempo brasileiro, 1995.

VIEIRA, Carlos Henrique. *Capoeira: a construção da diversidade*. 1991. Monografia de especialização para a Universidade Federal do Espírito Santo.

VIEIRA, Luiz Renato, FALCÃO, JLC (ORG.). *Capoeira: Histórias e fundamentos do Grupo Beribazu*. Brasília: Starprint Gráfica e Editora Ltda, 1997.

VIEIRA, Luiz Renato. *O jogo de capoeira. Cultura popular no Brasil*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Sprint, 1998.