

## CAPOEIRA E CIDADANIA: NEGRITUDE E IDENTIDADE NO BRASIL REPUBLICANO

*Roberto Kant de Lima e Magali Alonso de Lima*

(Professores do Departamento de Antropologia da Universidade Federal Fluminense)

*"A pobre raça escravizada não teve nunca o direito de entrar na história; seu trabalho intelectual foi anônimo, bem como seu trabalho físico. Ainda mesmo em fatos altamente épicos, em fenômenos extraordinários, como o do Estado dos Palmares, a história é anônima. Como se chamava o herói negro, o último Zumbi, que sucumbiu à frente dos seus nos Palmares? Ninguém sabe."*

ROMERO, Silvio. *História da literatura brasileira*. Tomo Primeiro. 4ª ed. Rio de Janeiro e São Paulo, José Olympio Editora, 1949.

RESUMO: O artigo propõe uma releitura da história brasileira, em particular das análises sobre a República. Sua hipótese central é a de que o nosso modelo republicano de controle social guardou continuidade com o modelo imperial, de ênfase fiscalista e inquisitorial. Em tal sistema, as diferenças sociais sempre serão sinal de direitos substancialmente distintos. O estudo da capoeira, instituição fortemente vinculada à identidade negra no Brasil, será aqui um pretexto para compreender as questões colocadas para a cidadania no Brasil.

PALAVRAS-CHAVES: Antropologia urbana, capoeira, negro, negritude, identidade, Brasil republicano, diferenças sociais, cidadania, relações de poder, raça.

### INTRODUÇÃO: CAPOEIRA, DIFERENÇA E CIDADANIA

Afirma-se que a sociedade brasileira passou, desde o século passado, por importantes transformações institucionais: de monarquia a república, de escravocrata a sociedade de homens livres, de agrícola a industrial, de rural a urbana.

Tal percepção aponta para uma compreensão linear e institucional da realidade e da história, certamente adequada a um propósito explicativo limitado, mas incapaz de esgotar a análise e interpretação de muitos dos fatos verificáveis entre nós. Neste texto, espera-se demonstrar que outras formas de perceber e comentar a sociedade brasileira e suas transformações são não só possíveis e plausíveis, como enriquecedoras das versões tradicionais, às quais vêm acrescentar densidade e riqueza de perspectivas.

A ênfase deste trabalho, portanto, será o exame de uma *perspectiva* ou *ponto de vista* distinto do tradicional, aplicado ao exame de uma instituição brasileira que coloca em contato segmentos diferenciados de nossa sociedade, permitindo, portanto, a problematização de suas relações e o aprofundamento da discussão sobre a convivência de diferenças, em público, em nosso modelo de controle social republicano. A hipótese de que se vai partir aqui é a de que nosso modelo republicano de controle social guardou continuidade com o modelo dominante no Império Colonial Português, de ênfase fiscalista e inquisitorial, cujos princípios são facilmente identificáveis em nossos modelos de controle social, presentes em nossas leis processuais penais, da Colônia à República, em que pesem as mudanças institucionais efetivadas a nível político-jurídico-constitucional. (Cf. Mendes de Almeida, 1973; Mendes de Almeida Júnior, 1920.) Este modelo prevê a intervenção e fiscalização do Estado para promover a justiça em uma sociedade de *desiguais*, *compensando* a desigualdade pela tomada e iniciativa em investigações preliminares, cercadas de *sigilo* para aqueles que nelas estão envolvidos. Tais procedimentos são fortemente inibidores da explicitação de identidades em público, especialmente daquelas que não estão de antemão catalogadas – e, portanto, conhecidas e permitidas – nas classificações de uma sociedade hierárquica: tudo o que eu faço, em público, pode ser usado contra mim, *sem o meu conhecimento*. A diferença, aqui, sempre é sinal de direitos substancialmente distintos, de privilégios de tratamento e de julgamento, ainda presentes em nossas leis processuais penais, como é o caso da *prisão especial* para aqueles que têm educação de nível superior e da *competência por privilégio de função*. Em ambos os casos, *crimes comuns*, praticados por *pessoas especiais*, são objeto de tratamento privilegiado pela justiça chamada *comum* (arts. 295 e 84-87 do Código de Processo Penal; cf. Kant de Lima, 1986, 1989).

Tais modelos se opõem àqueles de extração liberal clássica, de origem anglo-americana, consolidado na República dos Estados Unidos da América do Norte por ocasião de sua independência, onde a explicitação da diferença é condição *sine qua non* para a convivência entre iguais, todos diferentes, e, por

isso mesmo, obrigados a se submeter a *regras universais* que garantam a todos o convívio social, em ordem.

Por isso mesmo, como já apontaram alguns autores, o preconceito que se estabelece contra os negros, imigrantes forçados da África para a América, é diferente no Brasil e nos Estados Unidos: enquanto lá ele se exprime de maneira a cristalizar, inarredavelmente, *uma* identidade pública, concebida como relacionada com a *origem* e instituindo-se em rótulo que será o pressuposto de segregações, mas também de reivindicações, aqui será diluidor do conflito em público, pleno de nuances ou *marcas*, próprias das formas de resolução de conflitos em sociedades hierarquizadas: nem negros, nem brancos, aos *mulatos* cabe, em público, desmentir a existência da discriminação que persiste nos interstícios da cultura e da sociedade (Nogueira, 1985; Da Matta, 1987).

Ora, a transformação de uma sociedade escravista, imperial, hierarquizada, em uma sociedade de cidadãos, de homens *livres*, republicana e *igualitária*, a nível institucional, colocou problemas concretos para a forma de administração dos conflitos no Brasil República. De uma representação da estrutura social na qual "cada coisa estava em seu lugar", houve necessidade de reordenar o modelo de forma a atribuir, novamente, um lugar a cada coisa, sem que, a nível jurídico-político, o caos – previsto para a coexistência dessas diferenças, por igual, em público – se instalasse.

A solução mitológica para evitar tal caos foi a instituição do chamado "mito da democracia racial", que somente será contestado muitos anos depois, quando pesquisas empíricas mostrarem sem sombra de dúvida a existência do preconceito e da discriminação racial do Brasil (Fernandes, 1972, 1978; Nogueira, 1985). De acordo com esse mito, resolve-se o problema da convivência das identidades públicas distintas – mas iguais, em uma República – de brancos e negros, não só pela negação do conflito entre elas, mas, principalmente, pela proibição de sua *explicitação em público*. Ora, tal mecanismo implica impedir, bloquear, qualquer forma de produção de identidades públicas, potencialmente geradoras da contestação e da desordem; desconhece-se, politicamente, os *sujeitos* da relação social, a qual é preciso negociar sob regras iguais e universais, em público; *evita-se*, literalmente (Radcliffe-Brown, 1973), contato entre negros e brancos pela invenção sociológica do mulato. Brancos e negros, *qual cidadãos*, não se tocam em público, pois estão supostamente unidos, previamente, pela biologia, pelo *sexo* e pelo *sangue*, fatores *naturais*, apolíticos, dos quais só nos resta aceitar a imposição. *A Natureza*, portanto, vai ser a grande ordenadora

dessa situação conflituosa, uma espécie de incoercível determinante de nossas características sociais e culturais (Da Matta, 1987).

É assim que as *identidades públicas*, inclusive nossa própria identidade enquanto Nação no convívio internacional, apresentam-se naturalizadas, tendo esta última sido, mesmo, objeto de reflexão de insignes autores de nosso pensamento social, como Euclides da Cunha, Nina Rodrigues e Silvio Romero, por exemplo. Estavam todos engajados em uma tarefa ingente – é impossível demonstrar nossa viabilidade enquanto povo e projeto nacional, apesar das deficiências *naturais*, seja de raça, seja de *clima*, que nos dificultariam a formação da consciência e da identidade nacional. Impossível tarefa, porque os cânones da *ciência normal* da época, do conhecimento solidamente estabelecido nas obras de autores como Buckle, Gobineau, Spencer, Broca etc., delimitavam ferreamente a discussão aos seus próprios termos (cf., por exemplo, Romero, 1949; Cunha, 1911; Nina Rodrigues, 1957, 1982).

Dentro dessas concepções, o *clima* e a mestiçagem ameaçavam nosso futuro enquanto Nação. E, como essas eram *categorias* do campo intelectual da época, hábitos diretores do pensamento, *problemáticas obrigatórias*, não havia como escapá-las, cabendo apenas aos nossos intelectuais, para serem como tal reconhecidos, legitimados e consagrados como autores *contemporâneos*, concordar em discuti-las, caracterizando aquilo que Bourdieu chama de *consenso* no *dissenso*, quando o campo de forças que é o campo intelectual mostra sua divergência em torno das mesmas *questões consagradas* (Bourdieu, 1974).

Ora, o conceito de *raça*, à época, era pré-mendelismo, quer dizer, era um conceito tipológico, baseado numa classificação de fenótipos, que se repetiam em cadeias intermináveis de tipos e subtipos naquilo que Leach chamou um dia de "classificação de borboletas", atribuindo este método a Radcliffe-Brown (Leach, 1974). Tal conceito foi substituído no campo da Antropologia biológica, quando ainda é usado por aqueles que nele vêem alguma utilidade, pelo de *população*. A raça, assim, constitui-se em um isolamento populacional onde se podem fazer certas afirmativas em termos estatísticos sobre a recorrência de determinados gens: nem todos os *indivíduos* da população, entretanto, portarão tais características genéticas – como o tipo do sangue, por exemplo – que ali serão apenas mais freqüentes do que em outras *populações* isoladas (cf. Dunn e Dobzhansky, 1951; Comas et alii, 1960).

Já no que toca às relações entre o *homem*, a *raça* e o *meio ambiente* – problemática obrigatória na virada do século –, também para outros caminhos apontou o desenvolvimento da ciência. Em que pese a insistência dos sociólogos, ainda hoje preocupados em afirmar a dependência da cultura às determinações biológicas, seu argumento é próprio da economia burguesa – onde o *interesse individual* explica o comportamento cultural, para eles geneticamente determinado. Assim é que prevalece no campo intelectual das Ciências Sociais a afirmação de que os homens têm características bastante distintas dos animais, sendo impossível explicar a cultura através da biologia (Sahlins, 1978).

O ser humano, nesta perspectiva, não tem uma programação genética dada que o habilite a sobreviver sem o aparato cultural. Assim, a cultura se define como um mecanismo de controle, um conjunto de *regras*, planos, instruções, receitas, programas que governam o comportamento dos seres humanos, os quais *dependem* de tais mecanismos extragenéticos para ordenar seu comportamento e sobreviver (Geertz, 1978: 56). Assim, a cultura, ao mesmo tempo em que se apresenta ao ser humano como um conjunto de respostas que permitem sua existência e reprodução, constitui-se em um conjunto de normas artificiais forjadas pelos seres humanos daquela cultura específica. O ser humano, diferentemente dos animais – os quais também podem possuir inteligência e linguagem, mas jamais uma gramática –, possui a metalinguagem, a regra da regra, a qual o faz constituir-se em indivíduo, mas somente através de uma *tradição* cultural, única. Não se pode falar, deste ponto de vista, em Homem, produto da *raça* ou do *meio*, mas em homens, produtores e produtos de sua cultura: "Ser humano certamente não é ser Qualquer Homem; é ser uma espécie particular de homem, e sem dúvida os homens diferem" (cf. Geertz, 1978: 65).

Em conseqüência, a cultura não se institui dentro dos cânones de uma *razão prática*, instrumental, adaptativa, que responde aos desafios colocados pela Natureza – seja o quadro genético, seja o meio ambiente. A cultura, essa regra da regra, baseada e consolidada na *tradição*, constitui-se como uma *especulação* que vai não só permitir aos homens sobreviver, mas que o façam de uma certa maneira, moldando-lhes a própria natureza, seu meio e suas características biológicas. A cultura não é uma roupa que vestimos nos corpos de indivíduos psicológicos, biológicos e sociais que preexistem a ela, mas é o próprio tecido que permite a emergência de tais seres, em sua humanidade que só pode ser apreendida no específico (Mauss, 1974; Sahlins, 1979; Da Matta, 1987, primeira parte).

Desta forma, como se vê, questões ligadas à discussão da *raça* e do *meio* se desnaturalizam, para apresentarem-se em sua roupagem mais clara como questões políticas, de relações entre grupos e destes com uma natureza por eles inventada e produzida: a Natureza dos Homens é cultural. Assim, só existe no plural, acoplada às culturas que a determinam e que se constituem em fatores determinantes da forma específica como os diferentes homens se instalam e movem em suas culturas e sociedades. Não é nem um aparato genético intrínseco, como a linguagem nos animais, nem extrínseco, como resposta a um meio hostil: se são os homens que fazem a cultura, são também os fatores culturais, que poderíamos chamar de gramática dessa linguagem, feita pelos homens, que os tornam indivíduos distintamente aptos a viver em distintas sociedades.

Ora, apesar de tais desenvolvimentos no estudo da cultura e do seu papel na formação dos seres humanos, o senso comum, atento às diferenças e distinções entre os homens, continua a atribuí-las a distintos fatores *naturais*, especialmente no que toca à cor da pele enquanto suporte para o exercício de discriminações de ordem social ou política (Lévi-Strauss, 1960).

Por isso, vale a pena mergulhar no estudo das instituições culturais que, apesar desta "naturalização", insistiram em manter-se como autônomas e independentes, características de uma *identidade pública* – e política – *diferente*, que recusou o rótulo cômodo do anonimato. O estudo da capoeira, instituição fortemente vinculada à identidade negra no Brasil, parece oportuno para discutir e exemplificar algumas das questões colocadas para a cidadania em nosso país. Além disso, por suas características de produção cultural dominante, e por constituir-se também em uma forma de *luta*, desperta reações significativas no modelo do controle social voltado a impedir a *explicitação* das identidades e *dos conflitos*, em público.

Essas características, como se verá, marcarão profundamente o tratamento dado a esta instituição no início do período republicano, no Brasil, marcado pela ingente necessidade de "ordenar" o meio social, obrigando segmentos da população a se tornarem livres e disponíveis para o mercado de trabalho industrial. A capoeira vai representar, então, dupla ameaça: profissão autônoma e opção de lazer não regulamentada, ambos indesejáveis na nova ordem que se quer administrar. Sua existência se constitui, portanto, em desafio ao sistema de discriminação social e racial imposto ao negro, ocupando lugar de destaque junto às formas de reação ao sistema de controle social existente. Resposta sutil, temida

e, por isso mesmo, digna de se constituir em um capítulo dessa história ainda inacabada que é a do racismo e da prática da cidadania em nosso país. Contar essa *estória* é, assim, exemplificar o tratamento que nossa sociedade dá à diferença, em público, seja entre indivíduos, grupos ou classes, esteja ela fundada nos seus corpos, sexo, cor, posição social ou origem étnica, ontem como hoje, em nossa República.

Tanto mais oportuna, em **nosso** entender, porque problematiza temas que tanto ocuparam o patrono deste concurso, sabidamente preocupado com relações raciais, modelos jurídicos de controle social e com a identidade e o futuro de nosso país. Reflexão, aliás, atualíssima, como mostra recente entrevista de um capoeira famoso ao *Jornal do Brasil*: para mestre Camisa, a capoeira é não só um veículo de disciplina e integração social, mas, fundamentalmente, de expressão de identidade nacional autônoma e independente, a ser exportada como a imagem dos brasileiros e do Brasil (*Jornal do Brasil*, domingo, 1989: 18-9).

## CAPOEIRA E NATUREZA: A DETERMINAÇÃO

Tradicionalmente, a capoeira tem sido retratada como a transformação de um tipo de *dança* religiosa africana dos negros bantos de Angola numa forma de *luta*:

Creemos não haver dúvidas de que a capoeira fosse, inicialmente, praticada entre os angolas, não como meio de defesa, mas dança religiosa (Penna Marinho, 1981: 23-4).

A capoeira surge, assim, como uma instituição característica dos negros africanos escravizados no Brasil, tendo, inclusive, após a Abolição, sido exportada juntamente com aqueles que retornaram para o continente africano (Areias, 1983: 18-9).

A necessidade de sobreviver nas duras condições da escravidão é apontada como a principal causa da origem da capoeira brasileira. Os escravos, perseguidos pelos capitães-de-mato em suas tentativas de fuga, utilizavam essa técnica para defender-se:

Ao contrário do que alguns afirmam, o angola não trouxe da África a capoeira luta, pois dela ali não precisava, uma vez que dispunha de suas armas para combater seus inimigos. Ela nasceu em nosso país, durante a guerra dos Palmares, no século XVII, como instrumento de defesa e, sobretudo, de fuga, para não permitir que o escravo fugitivo se deixasse agarrar, pois os capitães-de-mato tinham interesse em capturá-lo vivo, uma vez que constituía uma peça principal dos despojos de guerra. A capoeira servia para que o negro oferecesse tenaz resistência a vários soldados...

É tanto verdade que a *capoeira* nasceu no Brasil, que o termo para exprimi-la é de origem tupi e não africana (*O Berimbau*, 1981).

As características da capoeira, assim, foram definitivamente associadas às supostas condições em que sua prática se verificava: em momentos cerimoniais e ritualísticos e nas capoeiras em que os escravos fugidos enfrentavam seus perseguidores.

Seria inevitável que essas interpretações misturassem às efetivas condições sócio-culturais e políticas, que provocaram o surgimento da capoeira, os estereótipos que sempre estiveram colocados aos negros em nossa produção intelectual. Era lógico, portanto, a associação Negro-Misticismo-Natureza como elementos de um sistema de justificação da escravidão e da inferiorização dos negros em nossa sociedade:

Movidos pelo instinto natural de preservação da vida, os escravos descobrem no seu corpo a essência da sua arma. Tendo como *mestra a mãe natureza*, notando nas brigas dos *animais* as marradas, coices, saltos e botes, utilizando-se das estruturas das manifestações culturais trazidas da África (como, por exemplo, brincadeira, competições etc., que lá praticavam em momentos cerimoniais e ritualísticos), aproveitando-se dos vãos livres que aqui abriam no interior das matas e capoeiras, os negros criam e praticam uma luta de autodefesa para enfrentar o inimigo.

Assim, *imitando* gatos, macacos, cavalos, bois, aves, cobras etc., os negros descobrem os primeiros golpes dessa luta:

- das marradas, quem sabe, pode ter surgido a mortal cabeçada;
- dos coices dos cavalos, bois e outros animais, pode ter surgido a chapa ou esporão;
- da forma de ataque da arraia, do teiú ou do jacaré, que irando os corpos tentam atingir o adversário com a cauda, pode ter surgido o rabo-de-arraia, ou meia-lua-de-compasso;
- dos pulos e botes dos animais, podem ter surgido os saltos da capoeira, como o salto do macaco, o pulo do gato e o aú; e
- das pernadas e calços, nas horas de brincadeiras e correria, pode ter surgido a rasteira.

Curioso é notar que os primitivos movimentos de ataque e defesa do jogo da capoeira têm muito de semelhante com os movimentos de ataque e defesa desses *animais*.

É o surgimento da arma de corpo, enfrentando rifles e canhões para defender a qualquer custo o direito à vida.

(...) Essa "arma" é assimilada e, mais tarde, batizada com o nome de "capoeira de Angola" (Areias, 1983: 15; grifos nossos).

Também se encontram referências a estas características da capoeira em Edison Carneiro e A. Burlamaqui, citados por Inezil Penna Marinho (Penna Marinho, 1981: 24-6).

Ora, os escravos, como já dizia Antonil (Andreoni, 1967: 159 ss), eram, durante a escravatura, "as mãos e os pés do senhor". Seu corpo, apropriado compulsoriamente como instrumento de produção por um sistema que lhe era estranho, era assim dissociado, brutalmente, de sua expressão e significado próprios. Os atributos valorizados, responsáveis pela criação de estereótipos até hoje presentes em nossa cultura, diziam sempre respeito a suas funções no trabalho braçal. Os negros bons são submissos, robustos, trabalhadores, *ladinos*. Os negros *ruins* são fracos, indolentes, desobedientes, *boçais*. Juntamente com essa incorporação estereotipada, à falta de reconhecê-los como seres humanos, arrancados de suas sociedades de origem, lá portadores de sofisticados sistemas políticos, econômicos e culturais, exaltam-se sistematicamente características de seu *temperamento* que os aproximam de uma natureza próxima à animalidade – são sensuais, musicais, infantis, foliões. A sociedade escravocrata, explicitamente

em nossos países da Europa, *essas naturezas abruptas, retardatárias que formam o grosso contingente do delito e do crime*. As suas impulsividades são tanto melhor e mais frequenteadas para o ato anti-social, quanto as obrigações da coletividade lhes aparecem mais vagas, quanto elas são, em uma palavra, menos adaptáveis às condições da sua moralidade e do seu psíquico. O negro crioulo conservou vivaz os *instintos brutais do africano; é rixoso, violento nas suas impulsões sexuais*, muito dado a embriaguez, e esse fundo de caráter imprime o seu cunho na criminalidade colonial atual (Nina Rodrigues, 1957: 117; grifos nossos).

Não há dúvida, entretanto, de que tais representações podem ter várias leituras. Indolência, vadiagem, sexualidade, musicalidade, capoeiragem podem ser consideradas também formas legítimas de resistência ao embrutecimento e à discriminação, da mesma forma como o foram as fugas, as automutilações, os suicídios e as revoltas (cf. Goulart, 1972).

No entanto, não era o negro escravo, mesmo liberto, que iria ser eleito como o representante ideal do *capoeira*. No Brasil, como se viu, a solução para o estigma da escravatura foi a constituição de um tipo intermediário entre brancos e negros, encarregado de diluir o conflito originado da existência de duas camadas de posição social, direitos e deveres distintos em uma mesma sociedade juridicamente republicana e democrática. As teorias raciais nada mais fazem do que justificar essa distinção como consequência de *atributos naturais* pertencentes, respectiva e indissolúvelmente, à raça branca e à raça negra. O mulato, dentro das representações européias correntes que defendiam a *pureza das raças* no século passado, era até mesmo considerado um ser híbrido e inferior, porque impuro. O ponto de vista europeu, entretanto, não podia vingar no Brasil, como, aliás, anteviu Silvio Romero (Romero, 1949). Por causa do papel estratégico do mulato, com sua ambigüidade encarregado de encobrir o conflito social expresso no conflito "racial", sua posição foi utilizada como recurso para a assimilação da população negra (Da Matta, 1987).

Assim:

Embora originária dos negros, a capoeira foi assimilada e desenvolvida, encontrando campo fértil e novas qualidades a explorar, pelos mestiços-mulatos.

em nossos países da Europa, *essas naturezas abruptas, retardatárias que formam o grosso contingente do delito e do crime*. As suas impulsividades são tanto melhor e mais frequenteadas para o ato anti-social, quanto as obrigações da coletividade lhes aparecem mais vagas, quanto elas são, em uma palavra, menos adaptáveis às condições da sua moralidade e do seu psíquico. O negro crioulo conservou vivaz os *instintos brutais do africano; é rixoso, violento nas suas impulsões sexuais*, muito dado a embriaguez, e esse fundo de caráter imprime o seu cunho na criminalidade colonial atual (Nina Rodrigues, 1957: 117; grifos nossos).

Não há dúvida, entretanto, de que tais representações podem ter várias leituras. Indolência, vadiagem, sexualidade, musicalidade, capoeiragem podem ser consideradas também formas legítimas de resistência ao embrutecimento e à discriminação, da mesma forma como o foram as fugas, as automutilações, os suicídios e as revoltas (cf. Goulart, 1972).

No entanto, não era o negro escravo, mesmo liberto, que iria ser eleito como o representante ideal do *capoeira*. No Brasil, como se viu, a solução para o estigma da escravatura foi a constituição de um tipo intermediário entre brancos e negros, encarregado de diluir o conflito originado da existência de duas camadas de posição social, direitos e deveres distintos em uma mesma sociedade juridicamente republicana e democrática. As teorias raciais nada mais fazem do que justificar essa distinção como consequência de *atributos naturais* pertencentes, respectiva e indissolúvelmente, à raça branca e à raça negra. O mulato, dentro das representações européias correntes que defendiam a *pureza das raças* no século passado, era até mesmo considerado um ser híbrido e inferior, porque impuro. O ponto de vista europeu, entretanto, não podia vingar no Brasil, como, aliás, anteviu Silvio Romero (Romero, 1949). Por causa do papel estratégico do mulato, com sua ambigüidade encarregado de encobrir o conflito social expresso no conflito "racial", sua posição foi utilizada como recurso para a assimilação da população negra (Da Matta, 1987).

Assim:

Embora originária dos negros, a capoeira foi assimilada e desenvolvida, encontrando campo fértil e novas qualidades a explorar, pelos mestiços-mulatos.

E isso facilmente se explica:

"Os negros, dizem, são embrutecidos, e não o podiam ser menos sob certo regime. Os brancos são débeis, fruto do calor e da ociosidade. Os mestiços, porém, híbridos quanto à cor, têm o espírito ativo e forte o músculo. Natureza complexa maravilhosamente dotada. Filha do trabalho, ela apresenta o germe de todas as forças; congênere superior."

"A classe dos mulatos, muito acima dos negros pelas suas possibilidades naturais, encontra – por isso mesmo – maiores oportunidades para libertar-se da escravidão; ela é que fornece com efeito a maior parte dos operários qualificados; é ela também a mais turbulenta e, por conseguintes, a mais fácil de influenciar a fim de se fomentarem essas agitações populares em que um dia ela deixará de ser um simples instrumento, pois examinando-se esses mestiços no seu estado de perfeita civilização, particularmente nas principais cidades do Império, já se encontram inúmeros gozando da estima geral que conquistaram com seu êxito nas ciências e nas matemáticas ou na poesia, na cirurgia ou na pintura, êxitos cuja utilidade ou encanto deveriam constituir um título a mais em prol do esquecimento futuro dessa linha de demarcação que o amor-próprio traçou mas que a razão deverá apagar um dia!"

Por todas essas qualidades, *mais inteligente que o negro e mais destro* que o branco, o mulato se tornaria o tipo ideal do capoeira arrogante por excesso na sua preocupação de demonstrar que nada possuía da submissão do negro escravo (Penna Marinho, 1981: 26-7; grifos nossos).

O mulato, assim, por sua figuração ambígua, pode desempenhar no Brasil qualquer dos papéis atribuídos pelos preconceitos da época às supostas

características das também fictícias raças *branca e negra* (cf. Lyra Filho, 1973: 340-1).

No caso da *capoeira*, juntamente com a eleição do *mulato* para representante típico de sua prática, consagrou-se sua avaliação social como potencial instrumento de *agressão à ordem social*. Foi assim vista pelos historiadores que, aceitando esta interpretação preconceituosa, fizeram-lhe a leitura de prática marginal, executada por marginais.

### CAPOEIRA E POLÍTICA: A MANIPULAÇÃO

A versão "oficial" da história da capoeira confere a ela papel bastante relevante, desempenhado no ocaso do Império e início da República. Provavelmente porque sua prática se tornou visível nas grandes cidades brasileiras, são unânimes as opiniões que a colocam como atividade geradora de condições de *criminalidade*. Não bastassem os preconceitos raciais sobre a criminalidade já referidos acima, vem a estes juntar-se a explicação de difíceis condições econômicas enfrentadas pelos escravos recém-libertos para justificar sua criminalização e a utilização que então faziam de sua técnica tradicional de luta corporal. Ou seja, a criminalidade, ao invés de ser encarada como um componente de afirmação política e cultural, de reação e revolta contra a ordem opressora estabelecida, é justificada ou por determinantes raciais ou por determinantes econômicos. É como se para ser criminoso bastasse ser pobre e preto. As justificativas em seu papel despolitizador da identidade negra se equivalem:

(...) *Soltos*, na vida nominalmente livre, muitos escravos não tiveram como ganhar o pão honesto. *Inaptos para o trabalho rendoso*, eles teriam que optar entre a *insolvência física e moral*. Esta última, para uma *gente anônima e sem compromisso* contraído com os homens de cima, tornou-se inelutável. Daí, degenerar-se a capoeiragem em práticas turbulentas de *agressão inopinada e desforra covarde*. Então, já não haveria apenas *capoeiras*, mas *facínoras* a granel. As distorções vinham de tempos idos, embora não fossem notadas em termos compactos. *Os mulatos que não tiveram vez na distribuição dos cargos remunerados* tramaram por meios

*infiéis* os arranjos da vida (Lyra Filho, 1973: 337; *grifos nossos*).

Note-se, aqui, a explicitação de hierarquia substantiva paradoxalmente presente numa sociedade de cidadãos supostamente iguais: *os negros, soltos na vida, inaptos para o trabalho rendoso, traídos por seus senhores, tornam-se infiéis: só lhes resta a desforra covarde e a agressão inopinada, que transforma os mulatos, de capoeiras, em facínoras. Quer dizer, aqueles que o mercado não assimila enquanto clientes, nada resta senão o crime. Uma contradição nos termos, porque o mercado político, na República, é juridicamente concebido como formado de agentes iguais teoricamente e não de desiguais.*

Tais interpretações, frise-se, perpassam *todas* as versões históricas da capoeira, tanto as daqueles que a condenam como as dos que tentam defendê-la. No último caso, a tentativa é sempre a de resgatá-la, apesar de sua característica marginal.

Residindo nos *morros e periferias*, circulando normalmente nos locais de maior movimento da cidade, como pontos, estações ferroviárias, mercados e feiras, os negros mal conseguiam um trabalho que lhes garantisse a sobrevivência. E, com os berimbaus, pandeiros e reco-recos, enquanto não apareciam afazeres, os negros formavam suas rodas e *vadiavam freneticamente no jogo da capoeira*. A cena atraiu os turistas e transeuntes, dos quais era conseguido algum dinheiro trocado para o leite, a farinha e o *sagrado gole da sarna cachaça*.

Nessa situação, sem o ofício e jogados à sorte do "Deus dará", considerados pela ideologia dos detentores do poder uma "raça inferior", por um passado que não escolheram, e sem terem como conseguir o sustento, os negros empregam-se em assaltos, crimes e emboscadas. Roubam casas nobres, casais de namorados, invadem repartições públicas, empregam-se como mercenários a mando de políticos da época, e até se travestem de mulher, para atrair os já achegados turistas e aplicar-lhes o conto.

Vagando e vadiando pela cidade, dividindo-se e organizando-se em grupos, os negros caminham cada vez mais para a marginalidade. Surgem as famosas *malhas de capoeira*, com

integrantes hábeis e manhosos, extremamente *traíçoeiros* nos golpes e *exímios* no jogo da capoeira.

Os rivais Guaiamuns e Nagoas, no Rio de Janeiro, formam os mais temíveis grupos desta época, constituindo-se em verdadeiro terror para a burguesia e classe média, além de eterna enxaqueca das milícias daqueles tempos.

E, assim, conhecedores da cidade e dos lugares mais propícios para os ataques, as maltas, com seus chefes, distribuía-se pelos quatro cantos e determinavam os seus raios de ação. E aí do grupo que interferisse no raio de ação do outro. Travavam-se verdadeiros combates e carnificinas entre os mesmos (Areias, 1983: 29-30).

Como se vê, a *ambigüidade* do mulato, meio caminho entre o escravo e os cidadãos, aqui se representa na topografia urbana, nos locais de *entrada* e *saída*, de *ir* e *vir*, que caracterizam, sempre, aqueles que não se enquadram em categorias definidas de sistemas classificatórios (cf., por exemplo, Douglas, 1976) e/ou daqueles que não encontram um lugar na "estrutura" social, permanecendo em um estado de liminaridade (Turner, 1974). No caso, a *ambigüidade* ou *liminaridade*, como sabemos, representa *perigo* potencial à ordem estabelecida, indício de conflito a ser a todo custo evitado em uma sociedade que se representa como harmônica e complementar, tendo mesmo a *cordialidade* como seu *ethos* (Da Matta, 1987).

A espelhar o conteúdo político de sua prática apenas surgem referências a sua suposta utilização por parte de políticos, para fazer valer seus pontos de vista pela força. Ficou famosa a participação dos capoeiras na guerra do Paraguai, em conflitos urbanos nas principais capitais do país, e nas contendidas entre monarquistas e republicanos. Quanto à guerra do Paraguai, Inezil Penna Marinho anota o papel heróico dos capoeiras (Penna Marinho, 1981: 27-8), assim como Edison Carneiro:

As maltas da Bahia foram desorganizadas por ocasião da guerra do Paraguai; o governo da província recrutou a força os capoeiras, que fez seguir para o Sul como "voluntários da Pátria". Manuel Querino conta que muitos deles se distinguiram por atos de bravura no campo de batalha (Carneiro, 1975: 4).

Heróis nacionais, mas também "terror e vergonha da civilização", desempenharam papel importante na constituição da famosa "Guarda Negra", a qual:

(...) Segundo se propalava, surgiu sob a inspiração de José do Patrocínio, com proteção das verbas secretas da polícia do governo de João Alfredo, tendo a função de salvar a monarquia e lutar contra os republicanos. Seus dirigentes exploravam o sentimento de "gratidão" dos negros libertos a 13 de maio de 1888 para defenderem a princesa Isabel. E, como era de se esperar, incorporaram-se todos os capoeiras e mais toda uma avalanche de desordeiros e delinqüentes. Funda-se a Sociedade Beneficente Isabel, uma associação de fanáticos cuja preocupação era dar um caráter maçônico à organização, embora os republicanos soubessem antecipadamente de todas as deliberações que tomavam.

(...) Os capoeiras da Guarda Negra fizeram misérias. Não houve uma reunião fechada ou um comício público dos republicanos que não fosse dissolvido. O grande acontecimento promovido por eles foi a 30 de dezembro de 1888, em um comício republicano na Sociedade Francesa de Ginasta: o comício estava marcado para as doze horas e, no entanto, às onze, já a Guarda Negra estava lá com os seus capoeiras armados de "unhas e dentes". Mal Lopes Trovão foi saudado e Silva Jardim começou a falar, o local se transformou numa praça de guerra, com grande número de mortos e feridos. Sobre este acontecimento, temos um relato de Joaquim Nabuco, que, ao escrever para José Mariano Carneiro da Cunha desejando-lhe felicidade pelo ano de 1889, que acabava de romper, comentava tristemente: "organizou-se nesta cidade uma chamada Guarda Negra, e no domingo houve um combate entre ela e republicanos, na Sociedade de Ginasta. Os republicanos falam abertamente em matar negros como se matam cães. Eu nunca pensei que tivéssemos, no Brasil, a guerra civil depois, em vez de antes da Abolição. Mas havemos de tê-la. O que se quer é o extermínio de uma raça; e, como ela é a que

tem mais coragem, o resultado será uma luta encarniçada. De tudo isso eu lavo as mãos. E os liberais, se subirem ao poder, hão de ter um papel difícil a desempenhar (Araújo, 1983: 35-7).

Proclamada a República, o marechal Deodoro inicia nova fase de repressão à capoeiragem, encarregando Campos Salles e Sampaio Ferraz de sua extirpação, mediante prisão e deportação para a ilha de Fernando de Noronha dos seus adeptos. Tal procedimento encontrava respaldo, inclusive, no fato de que o Código Penal de 1890 havia considerado a *vadiagem* e a *capoeira como infrações penais*. Tais procedimentos são, geralmente, vinculados às transformações que a sociedade brasileira sofria à época, espelhando sua necessidade de exercer o controle sobre o mercado de trabalho "livre" instituído com a Abolição, exigente de grandes contingentes de mão-de-obra de reserva à disposição da incipiente industrialização urbana:

Em três momentos, 1900 a 1904, 1910 a 1914 e 1917 a 1920, atesta-se uma convergência entre as desordens de caráter operário e político-eleitoral, e os aumentos dos índices de criminalidade.

Que os índices de criminalidade aumentaram no período de 1870 a 1930, não resta dúvida, assim como aumentou o espaço urbano carioca, de um modo geral. Cabe ressaltar, entretanto, que no discurso policial tal aumento de criminalidade é relevado, no sentido de justificar uma nova organização da instituição policial. Mais que isto, o referido aumento da criminalidade tem a ver muito mais com *uma nova classificação do que se denomina crime, criminoso, delito, delinqüente, contida no Código Penal*, que embasa, a nível jurídico, a construção da ordem burguesa. Qual seja, a constituição de um mercado de trabalho capitalista no eixo Rio-São Paulo (principalmente) colocava em pauta no momento da transição para o capitalismo dentro da formação social brasileira a necessidade de se criar, institucionalmente, este mercado de trabalho. Neste sentido, encontramos todo um esforço de modo a *obrigar o ingresso neste mercado de trabalho*, regulamentando, por lei, quem estivesse fora dele, dentro de um processo de criminalização (Neder et alii, 1981: 281-2; grifos nossos).

Neste quadro, é bem compreensível a hostilidade que despertava uma atividade que se constituía *autonomamente*, escapando ao controle das camadas dominantes da sociedade da época. Esta atividade, além de se constituir em uma *profissão* não regulamentada, fornecendo elementos que atuavam em setores os mais diversos da vida econômica e social (guarda-costas, leões-de-chácara, capangas etc.), constituía-se em domínio autônomo de lazer (para mestres e alunos de capoeira) que, reproduzindo-se autonomamente em relação ao trabalho industrial, a este não condicionava sua prática, seja quanto ao tempo, seja quanto aos espaços de sua existência. Mais, a capoeira constituía-se em fonte legítima de resistência cultural, ao nível coletivo e individual, sendo que, além deste fator expressivo, compartilhado pelas demais instituições culturais da época, como os candomblés, maxixi, rodas de batuque, erigia-se em instrumento de luta pessoal com vantagem, muitas vezes. Todos, afinal, reprimidos enquanto expressões *públicas da diferença e da identidade*.

Até meados do século XX, as *rodas de batuque* – especificamente as batucadas e, por extensão, as rodas de partido – *confundidas com a prática de tão temida capoeira* eram proibidas e implacavelmente perseguidas pela polícia, visto que, para a sociedade, estavam associadas à marginalidade de seus componentes. Desafiavam, contudo, a proibição, ocupando as esquinas e sendo promovidas na privacidade de lares nos subúrbios, nos morros e nas zonas marginalizadas do Centro da cidade (praça Onze, Estácio, Favela, Tabuleiro da Baiana etc.) e não só por desocupados mas também por operários, artesãos, biscateiros etc. (Araujo, 1978: 36).

Ou ainda:

O *maxixi* era uma dança plebéia, considerada mesmo imoral, atentatória aos bons costumes. Era perseguida pela polícia, pela Igreja, pelos chefes de família, educadores etc. Nos salões elegantes e afrancesados do Rio de Janeiro e das principais cidades brasileiras, no fim do século passado e início deste, ele não ousava sequer se aproximar quanto mais penetrar (Vasconcelos, 1977: 16).

Conseqüência provável das características hierárquicas da sociedade, havia também como que uma solidariedade entre os capoeiras, que os eximia de se confrontarem quando em lados opostos (polícia X infratores, por exemplo), e que exasperava as autoridades constituídas, encarregadas de disciplinar, controlar e tornar úteis e dóceis corpos e mentes para os usos legítimos da sociedade urbano-industrial em constituição, sem, no entanto, admiti-los como *sujeitos* de sua construção.

É interessante observar as repercussões da campanha de repressão aos capoeiras então desencadeada:

#### Chronica da Semana

O Sr. chefe de polícia d'esta capital, além de ter lavrado um tento, creando um título de glória para o seu nome, encarregou-se de, por sua parte, provar a evidência a excelência, a superioridade do regimen republicano.

As medidas contra a capoeiragem, a prisão de todos esses *facínoras disfarçados em amáveis creaturas*, trouxeram até o Dr. Sampaio Ferraz as bençãos, os elogios insuspeitos de gregos e troyanos, de republicanos e monarchistas... perdão! e de adherentes, que hoje não mais ha monarchistas no Brasil, nem para signal, nem para remedio, nem para figurar no Museu como raro exemplar da espécie.

Terminou o reinado da navalha e da rasteira.

Já não impam de grande aquelles desalmados desordeiros, que não se lembravam nunca de experimentar o fio de sua navalha na própria unha, como fazem os cidadãos barbeiros, mas pura e simplesmente no abdomen dos pacíficos transeuntes occupados com seus negócios.

As passeiatas gingadas em frente das philarmonics, os exercícios da profissão *au grand jour* à vista do respeitável, foram de vez proscritos. Quer dizer que o Dr. Sampaio Ferraz teve coragem de arcar com esta instituição radicada e dar-lhe combate de frente, apesar de saber que constituíam esses capoeiras as bases de muitas candidaturas viáveis, os esteios de muita igreja bem organizada, e os elementos eleitores de

mais decisiva acção maxime quando punham diante do cidadão eleitor o dilema: "Apanha ou vota".

*Planta indígena, a capoeiragem vivia aqui como tiririca nos jardins: arrancada reproduzia-se com mais vigor. Parecia impossível extinguir a pernicioso cohorte, parecia perdido trabalho tentar suffocal-a, tantos foram os insucessos quando nos passados tempos os chefes policiaes queriam ou simulavam querer reprimi-la.*

Novo Siqueira, o Dr. Sampaio Ferraz declarou guerra de morte à capoeiragem e percebe-se que entrou de animo inabalável na formidável campanha contra os nagôas e guayámus.

Um benemérito o Dr. Sampaio Ferraz. E pois que aos vivos falham expressões para tecer-lhe o merecido encomio, que lhes valha o Dr. Castro Lopes:

– que S.S. escreva ao acima alludido e ha muito falecido Siqueira, pedindo-lhe a opinião e o louvouu, não esquecendo de terminar pela phrase sacramental – Saude e fraternidade (...) (*Gazeta de Notícias*, 1889; grifos nossos).

A capoeira, entretanto, não foi extinta totalmente:

(...) resistiu, *fugindo para os morros*, deixando as ruas da cidade, *tornando-se mais civilizada* (Penna Marinho, 1981: 31; grifo nosso).

Este verdadeiro "processo civilizatório", no mau sentido, por compulsório e etnocêntrico, adequa-se ao espírito hierárquico de nossa República: na *cidade*, a identidade branca e os mulatos assimilados; no *morro*, os não-assimilados ou os que não se conformam. Esta classificação se *rebate* no plano geral de urbanização da cidade do Rio de Janeiro. Ali se destaca a preocupação com a negação de todo e qualquer elemento de cultura popular que pudesse macular a imagem civilizada da sociedade culturalmente dominante, aliada a uma política rigorosa de expulsão dos grupos populares da área central da cidade, que será praticamente isolada para o desfrute exclusivo de certas camadas da sociedade. Resta à população não "escolhida" abrigar-se nos *subúrbios* ou nos *cortiços* e *favelas*.

À fase de repressão pura e simples sucedem momentos em que se procura organizar a capoeira de forma a torná-la expressão folclórica nacionalista ou prática de esporte regulamentado. É esta, por exemplo, a estratégia do governo Vargas, a partir de 1930. Nesta época, o esporte e a educação física tiveram papel destacado como encarregados de contribuir para a formação do chamado "Homem Brasileiro" (Lima, 1979). E mais:

Em 1932, nesse contexto político, *Getúlio Vargas* libera uma série de manifestações populares e dentre estas a *capoeira*. Contudo, o ato do grande estadista nada teve de 'bonzinho' ou gratuito; foi antes de tudo um ato político, uma forma estudada de liberar as "válvulas de escape" da população marginalizada, angariando dela a sua simpatia, ao mesmo tempo que era uma forma de exercer um controle sobre estas manifestações e sobre os atos dos seus praticantes, eliminando, assim, a *inconveniência da desordem e determinando regras e normas para a sua prática*.

No caso da *capoeira*, esta poderia ser praticada livremente, porém desvinculada de qualquer ato considerado marginal, subversivo ou agitador. Poderia ser apresentada como *folguedo* nos festejos populares e como *espetáculo folclórico em recintos estipulados*. Como *luta*, deveria ser exercida apenas como *defesa pessoal e esporte*, praticada em locais fechados e por pessoas consideradas 'idôneas e de bem', devendo, assim, transformar-se em *esporte nacional* (Areias, 1983: 63-4; grifos nossos).

Os efeitos desta mudança de estratégias de controle social, da *repressão* para a *disciplina* (cf. Foucault, 1977), são visíveis, portanto, na capoeira: é *permitida* sua prática, desde que se limite a *formas e espaços* autorizados, como manda a boa ideologia liberal, igualitária e individualista, fundada, entretanto, na *universalidade* das regras e na *igualdade formal* dos cidadãos, todos com direitos iguais a sua diferença nos espaços públicos, o que não era a prática brasileira na República.

Nesta nova roupagem, a capoeira, aparentemente, faz sucesso:

(...) Mestre Bimba é o grande pioneiro na projeção da capoeiragem. Em 1936, faz a primeira demonstração da inovação do seu trabalho, e um ano depois é convidado pelo então governador da Bahia, general Juracy Magalhães, para fazer uma apresentação no palácio para um grupo de amigos e autoridades convidadas, mostrando a eles uma parte da nossa herança cultural. Naquele mesmo ano a capoeira é oficializada pelo governo como instrumento de Educação Física e mestre Bimba recebe da Secretaria de Educação, Saúde e Assistência Pública uma licença e registro para funcionamento da sua escola como centro de educação física (Areias, 1983: 67-8; grifos nossos).

Mais recentemente, em 1972, "a Confederação Brasileira de Pugilismo, por intermédio de seu Departamento Especial de Capoeira, baixou o 'Regulamento Técnico' pelo qual oficializa como desporto, estabelecendo as normas a serem obedecidas para a sua prática desportiva" (Penna Marinho, 1980: 33).

O mesmo autor cita edificante descrição da capoeira, correspondente a sua "nova fase":

A CAPOEIRA, além das suas inúmeras vantagens, tais como ser *linda* aos olhos para quem a aprecia, *diversão*, "relax" para quem a pratica, ajuda a desenvolver o poder da vontade, cultiva a cortesia e patrocina a *moderação da linguagem*, coopera com a *formação do caráter*, dando àquele que a pratica uma marcante *sinceridade*, induzindo a uma *moral* na qual procura, sempre, não atingir a *dignidade* do seu semelhante.

Na intimidade, cultivam os que a praticam uma *estima recíproca*, substituindo por uma *camaradagem fácil*. Geralmente os capoeiristas, no seu olhar, demonstram *a beleza que trazem no coração*, e também a *confiança* em si mesmos.

É uma incomparável forma de educação física pelos movimentos *acrobáticos* que a mesma exige, quando numa "volta". E também um extraordinário método de *defesa pessoal*, pois, num combate corpo a corpo, contra elementos armados ou mesmo contra bandos, sua superioridade e validade já foram

comprovadas no presente e no passado (Penna Marinho, 1981: 33-4; grifos nossos).

Se o remo, o turfe e o futebol nasceram como esportes elitizados para depois se popularizarem, a capoeira, como se viu, tem trajetória inversa. Ganha legitimidade quando incorporada oficialmente aos quadros das práticas desportivas lícitas e oficiais. Por isso mesmo, é acusada por seus praticantes tradicionais de perder *autenticidade*. Um dilema característico daquilo que não pode ser o que é, ou o que diz que é, em público.

Essa, a *história oficial* da capoeira. Como se vê, não é *A História da Capoeira*, mas a *estória* de como as camadas culturalmente dominantes de nossa sociedade se relacionaram com uma prática tradicional de grupos situados em camadas subalternas da hierarquia social, como era o caso dos escravos e, posteriormente, dos libertos. Essa estória é apenas, portanto, *uma das versões possíveis* da técnica corporal desenvolvida no Brasil com o nome de capoeira. Para tentar uma interpretação mais abrangente e criativa, necessário se faz um olhar atento para o exercício desta atividade tão controvertida, assim como um ouvir menos preconceituoso dos depoimentos de seus praticantes.

## CAPOEIRA E LITERATURA: A INTERPRETAÇÃO

Como se viu, à visão historiográfica tradicional, que retrata a capoeira como atividade *marginal*, praticada por indivíduos e grupos de alguma forma excluídos ou marginalizados da sociedade mais abrangente e culturalmente dominante, pode-se juntar uma concepção da capoeira como técnica de expressão corporal, de luta, mas ao mesmo tempo de construção de significados culturais próprios às camadas culturalmente inferiorizadas da sociedade. Neste último sentido é um *locus* de produção de uma visão de mundo, representada em sua organização hierárquica interna, na diversidade e localidade de seus estilos, na forma peculiar de transmissão de seu "saber-fazer" e na interpretação diversificada – mas sempre autônoma – de seu relacionamento com outras instituições econômicas, sociais e políticas da sociedade brasileira.

A capoeira, atuando enquanto modeladora de corpos, transformando-os em instrumentos de luta ou veículos de uma expressão corporal característica, ocupa papel fundamental na definição de uma *identidade negra alternativa*. Desta forma, não só tem um lugar da maior importância na história da resistência à

dominação e preconceito com que nossa sociedade sistematicamente discrimina suas diferenças, como também cumpre seu papel de produzir, publicamente, *sujeitos* políticos, em um contexto extremamente desfavorável.

A importância da instituição pode ser aferida pela preocupação em controlá-la. De início, a *repressão* pura e simples, erigindo-a, mesmo, em contravenção penal. Mais recentemente, a tentativa de *discipliná-la*, transformando-a em educação física ou esporte, filiando-a a uma Confederação etc.

Tais iniciativas estarão certamente todas vinculadas às tentativas de controle do tempo e do espaço indispensável em uma sociedade industrial, à implementação de seu projeto disciplinador e homogeneizador de corpo e espíritos para adequá-los às suas finalidades e potencialidades produtivas (Foucault, 1977). O controle do lazer, nesta perspectiva, é tão importante quanto o controle do trabalho, tendo sido o esporte e a educação física reiteradamente utilizados com esta finalidade em nossa sociedade (Lima, 1979).

Como se viu, entretanto, a prática da capoeira, ao se situar fora deste controle, recusando sistematicamente seu enquadramento nas categorias com que se tentou rotulá-la, constituiu-se em *locus* da produção de espaços e tempos alternativos e não disciplinados pelas formas oficiais de controle social.

Como se verá, não é outro o sentido de sua autodefinição pelos praticantes, como *vadiagem entre amigos*, jogo em que ninguém deve ganhar, mas simplesmente exercitar sua liberdade, criatividade e desenvolver suas potencialidades, de maneira autônoma e alternativa às opções dominantes na sociedade. Parte desta autonomia reside na recusa de se constituir em um corpo homogêneo e organizado de *doutrina*, com nomenclatura normalizada e estilos rígidos. Sua dispersão teórica e sua variedade representam a afirmação de seu compromisso com a liberdade e a diferença.

Tais características da instituição provocaram sua rotulação de *marginal* pela maioria dos *intelectuais* que dela se ocuparam, inclusive na literatura, contaminando, como é de praxe, também seus comentadores e praticantes. É assim que João Lyra Filho se refere à literatura de Monteiro Lobato e seu personagem, o 22 do Marajó:

Nossa literatura tem prezado a página que Monteiro Lobato nos deixou a respeito do *22 do Marajó*. Trata-se de um marinheiro, *mestre em desordens*, habituado a revirar de pernas para o ar quiosques portugueses; imperava na Saúde, onde suas proezas de capoeira exímio andavam de boca em boca. Tantas fez que o governo o mandou para o Norte, onde foi servir no Alto Amazonas. Ali aclimado, tornou-se rapaz sereno. Com boa pinta, ferrou namoro com a mulher de um *schip-chandler*, tornando-se seu amante. Mas o trio teve pouca duração; o marido enganado morreu. O marujo casou-se com a viúva, herdeira de bons pacotes, pediu baixa e seguiu para a Europa. No velho mundo permaneceu dois anos, ao cabo dos quais veio morar no Rio de Janeiro.

O marinheiro já era outro; transformado em perfeito cavalheiro, embasbacava a rua do Ouvidor com o apuro dos trajes, as polainas de gala, as luvas de pelica e a cartola café-com-leite. Ninguém sabia quem ele era, embora parecesse um fidalgo. Impávido, petroneando de monóculo, olhava de cima. De hábitos certos, todos os dias passava pelo largo São Francisco, assim como paca pelo carreiro. O logradouro era ponto de encontro preferido por alguns rapazes grã-finos, fortemente despeitados ante a esmagadora elegância do desconhecido. Este passou a ser visto como um rival, sobretudo no jogo lúdico do namoro com as donzelas. Os rapazes decidiram quebrar a proa do novo êmulo. Certa vez em que este passava, mais imponente do que nunca, coincidiu aproximar-se da roda enfezada um capoeira *mordedor*, que se gabava de ser mestre em soltas. Solta era uma cabeçada desferida no adversário, sem encosto da mão.

Veio a hora da *mordida* e com ela a hora da forra. Os rapazes selaram a tratativa: o capoeira embolsaria cinco mil réis, desde que sapecasse uma solta naquele freguês de monóculo. "É pra já", disse o valentão, já indo ao encontro do rival. Postou-se perto, na calçada por onde caminhava o 22, desperdiçando passos de lorde e esticado dentro do *croisé* confeccionado em Londres. Um, dois, três. Quando o antigo marujo o defrontou, o capoeira avançou e despejou-lhe primorosa cabeçada. Mas o

adversário, surpreendido, quebrou o corpo e mandou a cabeçada do agressor beijar a parede. Ao mesmo tempo, com um pé bem manobrado, plantou-o no chão com uma rasteira de placa. O *mordedor* ergueu-se, tonto e confuso, para desabar, novamente, com outra rasteira de estilo. De agressor passara a agredido; desnorteado, deu sebo às canelas e foi amansar o galo da cabeça a cem passos adiante.

O Petrônio ficou por ali mesmo, onde antes estava, dando-se ao conserto do laço da gravata. Mas não perdeu o ímpeto transformado no desprezo dirigido aos rapazes grã-finos e mofinos da roda elegante: "Só uma besta desta dá soltas sem negaça. Já o Cincinato Quebra-Louça dizia que soltas sem negaça só em lampião de esquina; se *grampeasse*, vá lá. O Trinca-Espinha, o Estrepolia e o Zé da Gamboa admitem soltas neste caso. Mas, assim mesmo, só quando o semovente não é firme de letra". E, num giro de bengala entre os dedos, rematou com um suspiro de saudade: "Já gostei desse divertimento. Hoje, minha posição social não me permite cultivá-lo. Mas vejo, com tristeza, que a arte está decaindo". E lá se foi, imperturbável e superior, monologando "Soltas sem negaça... Forte besta!".

Mas os rapazes não se deram por vencidos. Recuperados após o estupor, uma nova tentativa de desforra deveria ser contundente. Já então, a surra deveria ser mediante contrato: adjudicaram a empresa ao famoso Dente de Ouro, da Saúde, que haveria de romper o baluarte e quebrar de vez a proa ao estranho figurão. Tudo bem assentado, foram colocar-se no momento aprazado junto ao carreiro, com o *rompe-e-rasga* à frente. "É aquele lá!", apressaram-se em dizer, assim que ao longe repontou a cartola café-com-leite do sobranceiro lutador. Dente de Ouro avançou para o desconhecido; ao defrontá-lo, entreparou e abriu-se num grande riso palerma: "Ó 22! Você por aqui?". E a resposta: "Cala o bico, moleque, e tome lá para o cigarro. Afasta-te que hoje sou gente: não ando em más companhias!". E o 22 do Marajó seguiu seu caminho honesto, depois de meter uma pelega de dez na mão do Dente de Ouro. Este, alisando a nota, voltou ao grupo dos grã-finos. "Então!",

um dos rapazes interrogou-o, desnorteado com o imprevisto desfecho. "Cês tão besta? Aquele é o 22 do Marajó, tem corpo fechado para sardinha e pé que nunca malou saque!" (Lyra Filho, 1973: 356-8).

E o autor, então, *interpreta* a vívida descrição literária:

Eis aqui, nesta resumida crônica do episódio, a ilustração do meu juízo a respeito das razões que degradaram o jogo da capoeira. Vindo de baixo, e permanecendo em área primária que não lhe propiciara mudança favorável ao status, o antigo marujo entreteve-se na esbórnea dos antros degenerados da luta. Talvez tentando também a mesma busca *mordida do ganha-pão*. Mas o destino melhorou-lhe o trem de vida, deixando-o assimilar em meios europeus as tintas de uma educação que dantes nunca imaginaria existir. Saiu-lhe da boca esta confissão: "Já gostei desse divertimento. Hoje, minha posição social não me permite cultivá-lo; mas vejo, com tristeza, que a arte está decaindo". Ele já não *mordia*, como aqueles seus dois supostos rivais que viviam dos trunfos postiços da capoeira degenerada. Outros exemplos poderiam ser lembrados como amostragem de passarela. As mudanças sociais têm sido notórias, no país, porque seu organismo econômico está sendo calcificado (Lyra Filho, 1973: 358).

O estereótipo de marginalidade com relação aos capoeiras, aceito pelo 22 do Marajó e utilizado pelos mandantes de sua agressão em benefício próprio, não poderia ser melhor descrito. E bem poderíamos imaginar a surpresa e a frustração dos agressores ao ver aquele corpo bem vestido, socializado como *branco*, transformar-se repentinamente em arma mortal e ainda assim bela, porque exótica, para essa *sociedade que se recusa terminantemente a aceitá-lo como parte legítima de sua rede de relações, lançando-o na marginalidade ou na natureza*.

É preciso compreender, entretanto, que ao lado do corpo-instrumento de luta está o corpo-veículo de expressão de significados. E este último aspecto envolve e ultrapassa, certamente, o primeiro, revelando-se como a principal

explicitação da resistência a uma sujeição política indesejável. Resistência à escravidão, resistência à sociedade industrial homogeneizadora, resistência ao controle de uma cultura dominante, elitista e hierarquizadora – não igualitária.

## CAPOEIRA E PRÁTICA: A EXPRESSÃO

Para entender o que significa e pode significar a capoeira no Brasil, é necessário exercitar a compreensão sociológica dessa instituição. Deste ponto de vista, a capoeira é uma técnica corporal, que se inscreve nos corpos de seus praticantes depois de um aprendizado dirigido por *iniciados* e *mestres* detentores de saber consagrado por seus grupos de referência.

Como toda técnica corporal, pode ser adquirida por *qualquer pessoa* que tenha os requisitos mínimos de saúde e se disponha a passar por certas etapas da socialização considerada necessária por aqueles que julgam da eficácia técnica de sua prática. A técnica aprendida se inscreve nos corpos de seus praticantes, dotando-os de plasticidade e potencialidade características, verdadeiros *instrumentos técnicos*, mas, nem por isso, menos *veículos de expressão de significados* culturais compreensíveis dentro dos códigos que contextualizam sua prática:

Cometemos e cometi durante muitos anos o erro fundamental de considerar que há técnicas quando há instrumentos (...). O corpo é o primeiro e o mais natural instrumento do homem. Ou mais exatamente, sem falar de instrumento, o primeiro e o mais natural objeto técnico, e ao mesmo tempo meio técnico do homem, é seu corpo (Mauss, 1974: 217).

Não é por outra razão que a capoeira pode então ser definida alternada e mesmo concomitantemente como forma de dança, luta, jogo, e ser diferentemente apropriada como tática guerreira, manifestação folclórica, vadiação entre amigos, esporte, arte marcial, sinal inequívoco de marginalidade, técnica de autodefesa etc. A definição vai depender do ponto de vista de quem a elabora, do contexto histórico, social e político em que é constituída, enfim, *do lugar de onde é formulada*.

A perspectiva que se adotará aqui será a de ver a prática da capoeira como a de uma técnica corporal aprendida e transmitida como um jogo, em certos espaços e tempos determinados, através de procedimentos e regras conhecidos dos participantes, em diferentes níveis, por mestres, iniciados, alunos e platéia, constituindo-se, desta forma, em verdadeiro ritual, capaz de expressar significados compreensíveis àqueles que compartilham de sua linguagem e de seu código cultural (Huizinga, 1971). Essa perspectiva é adotada para permitir uma abordagem etnográfica da capoeira, em que, aos textos consagrados, descritivos de sua prática, juntar-se-á nossa vivência e observação, exercitadas em especial no I Encontro Nacional de Arte Capoeira, realizado no Circo Voador, Rio de Janeiro, de 26 de novembro a 2 de dezembro de 1984. Nessa ocasião, além de assistir às exhibições, às palestras e exposição sobre capoeira, vimos apresentações, ao final de cada sessão, de grupos vindos de diversas regiões do Brasil. Também entrevistamos mestres antigos e novos, e alunos de capoeira, que forneceram dados para a análise e interpretação que se seguem.

Definindo a capoeira, dizem os entrevistados:

(...) é um agregado de muitas coisas: filosofia, arte-dança, luta, jogo, autodefesa; capoeira é quase religião; capoeira é vida, é jogo, é brincadeira, é luta – festa em grupo.

Para os *mestres* mais antigos, "capoeira é malandragem, é malícia", "capoeira tem mandinga", "capoeira tem axé" (força), "capoeira é vadiagem" ("vadiação entre amigos").

Quando perguntado, um dos antigos mestres assim relatou seu ingresso na capoeira: quando criança, de sete, oito anos, sempre que ia comprar pão apanhava de meninos maiores. Um dia um mestre assistiu à cena de seu espancamento e perguntou-lhe se queria deixar de apanhar, que ele lhe ensinaria capoeira para que pudesse se defender. Ele aceitou, hoje é um mestre afamado.

Um outro costumava brigar com turma de rua e um dia apanhou de alguém que se disse capoeira. Procurou, então, saber o que era aquilo.

A representação da capoeira, *para os informantes*, está, assim, fortemente vinculada à luta *contra a injustiça e opressão*. Para ser iniciado, entretanto, o aluno deve apresentar *sensibilidade*. No dizer de um mestre:

P. – Qual o melhor aluno de capoeira? O que ele precisa ter?

R. – O aluno que tem mais sentimento é o melhor.

P. – E quem é que tem mais sentimento?

R. – É o que está *mais ligado a nossa cultura*, que *sem saber* está ligado ao candomblé, ao samba, sem preconceito. É a pessoa mais humilde (...) é o cara que tem a *sensibilidade* com a chula (grifos nossos).

Ressaltam do discurso a idéia de sentimento (expresso musicalmente – a chula) e a condição humilde dos participantes. Quanto ao primeiro atributo, é uma espécie de etnocentrismo às avessas: exaltado preconceituosamente em sua *sentimentalidade*, e não em sua *intelectualidade*, o negro a usa para se autodefinir e para encontrar seus iguais (eventualmente brancos, sem preconceitos); o segundo atributo, da condição humilde, é o reconhecimento de sua posição dominada (mas autônoma) diante da cultura dominante, em que se incluem as formas de defesa física e moral somente acessíveis às camadas privilegiadas da população.

O aprendizado da capoeira se inicia com a familiaridade de seus meios de expressão, instrumento e técnicas.

Na descrição de Edison Carneiro:

A execução da capoeira, como jogo, requer *uma roda, um círculo* de pessoas que delimita o campo em que ela se desenvolverá, e uma orquestra de berimbaus e pandeiros. Diante dessa orquestra, agacham-se os parceiros, calados e imóveis, obedientes ao "preceito" do jogo, enquanto algum dos instrumentistas canta a chula inicial. Quando a chula atinge os versos

iaia vorta do mundo  
ioiô, qu'o mundo dá

os capoeiras se levantam e fazem círculo completo na roda, um atrás do outro, em marche-marche. Ao que se encontra na frente cabe iniciar o jogo, desferindo o primeiro golpe. Todos os golpes são característicos de luta "por aproximação", em que os adversários não atacam, mas, guardando distância, livres, entram em contato apenas no momento exato do ataque da defesa. Em especial, os golpes de capoeira utilizam exclusivamente os pés, servindo as mãos de apoio aos movimentos de todo o corpo. Assim, o jogo se torna muito mais uma sucessão de negaças, uma contínua experimentação a guarda do oponente, que efetivamente um combate. A ginga do capoeira, sublinhada pelas chulas ao som de berimbaus e pandeiros, dá ao jogo uma aparência de dança.

Os golpes vêm e vão, sem se fixarem, mas alguns já estão definitivamente incorporados à capoeira (...) Em geral, os golpes são ao mesmo tempo de ataque e defesa, não sendo fácil estabelecer uma fronteira entre os movimentos ofensivos e defensivos. Esquivando-se ou protegendo-se de qualquer golpe, o capoeira aproveita o movimento como começo de revide.

(...) Em todos esses golpes *vale muito mais a destreza do que a força muscular*. O bom jogador de capoeira, não obstante movimentar-se muitas vezes paralelamente com o chão, não suja a roupa – nem perde o chapéu (Carneiro, 1975: 5-7; grifos nossos).

A representação sobre a dança, como se vê, reproduz as características dos *mediadores*, dos intermediários, os quais, com *destreza*, escapam da *força* e da opressão, opondo a *malandragem* e o jogo dos significados implícitos à rigidez do *Caxias* e à literalidade dos regulamentos (Da Matta, 1979).

A capoeira comporta vários golpes consagrados, como o aú, bananeira, chapa-de-pé, chibata, meia-lua, rabo-de-arraia, rasteira, tesoura etc.

Os nomes dos golpes, seu número e descrição, são variáveis. Dependem dos mestres, da região, do estilo. Constituem um complexo *saber-fazer local*, propriedade do grupo que o pratica e, portanto, incorporado a sua identidade social.

Apenas para exemplificar, dentre os estilos mais comuns está a *capoeira de Angola*, assim descrita por Edison Carneiro:

Forma-se a roda com a orquestra de berimbaus, pandeiros e chocalhos, mas somente o berimbau é imprescindível. Um par de jogadores entra na roda e vai agachar-se diante dos músicos. Os dois capoeiras, a partir desse momento, não podem falar – e ali ficam, agachados, enquanto os companheiros cantam. (...) Os versos podem variar, mas sempre chegam à "vorta do mundo", que é o sinal para começar o jogo. Os capoeiras dão a esse momento de espera o nome de "preceito", mas os espectadores se habituaram a dizer que os jogadores estão rezando ou esperando o santo.

Depois da "vorta do mundo", os capoeiras percorrem em *marche-marche* a roda, e o primeiro movimento de ataque parte daquele que se encontra à frente (...) (Carneiro, 1971: 10).

O que foi descrito pelo folclorista pode ser enriquecido com o observado por nós no mencionado I Encontro Nacional de Arte Capoeira. A Capoeira de Angola abre uma *ladainha*, finda a qual o primeiro par de jogadores, ao pé do berimbau, se benze e benze o chão. Inicia-se, então, o jogo. Um novo par de capoeiras já está se benzendo e esperando a vez. Também pode acontecer que um jogador de fora queira entrar na roda substituindo um dos parceiros. Isto só não deve acontecer quando o parceiro a ser retirado é um mestre, ocasião em que se deve esperar que ele saia, por sua vontade. A chula é cantada pelos que tocam os instrumentos, capoeiras também, mas no momento não-participantes do jogo. A orquestra se substitui entremeando jogadores e tocadores cantadores. Quem canta é, em geral, quem manuseia o berimbau, sendo acompanhado em coro pelos demais participantes. A chula pode ser de improviso, fazendo referência às circunstâncias eventuais do desenrolar do jogo.

No dizer de um mestre:

A chula é uma música curta, que desafia, que elogia, sempre diz alguma coisa, pode ser um feito também, realizado pela própria pessoa ou por outra pessoa.

Certa vez, por exemplo, em que os ânimos se exaltaram durante a exibição, o mestre que cantava a chula usou, de improviso, seus versos, para advertir e controlar os jogadores.

O jogo não deve ultrapassar certos níveis de agressividade. Quando isso acontece, o responsável pelo local intervém, para esfriar os ânimos. Os capoeiras exaltados devem, então, voltar a jogar, para que fique demonstrado que nenhuma diferença permaneceu entre eles.

O *compasso* do jogo deve obedecer ao ritmo do toque musical dado pelo berimbau, atabaque e pandeiro, embora se diga que isto hoje não é mais obedecido. Os contendores se revezam, esperando-se sempre que os melhores façam suas exibições e que, assim, colaborem no adestramento dos menos destros. No entanto, tal treinamento não é feito tendo em vista estabelecer um vencedor. O jogo não os proclama e esfria aqueles que, exaltados, tentam vencer. *O segredo da roda é que os contendores, afinal, não se toquem, não se sujem, não se machuquem.*

Também na Capoeira de Angola, o costume é que o iniciante fosse *batizado* apenas uma vez, recebendo na ocasião um *apelido*. O batismo acontecia na primeira vez que o jogador entrava em uma roda de capoeira para jogar. Antes disso, o pretendente fica apenas agachado, observando o jogo, com autorização do mestre. O momento do batismo é um momento ritual, em que em geral devem estar presentes outros mestres consagrados. Nessa ocasião o iniciante joga primeiro com o seu mestre.

Para que alguém ascenda à categoria de mestre, muitas coisas são necessárias. É necessário conhecer os *fundamentos* da capoeira, seu *segredo*, sua *maltícia*:

O mestre tem um negócio que a gente não sabe explicar, tem que ser o dono de conhecimento muito grande da capoeira, tocar todos os instrumentos (atabaque, pandeiro e berimbau), saber os cantos e ter muita criatividade.

Não há uma quantidade de anos prescrita para que alguém se torne um mestre. Os mais antigos dizem que com menos de quinze a vinte anos é impossível ser mestre. Mas o tempo não é o único fator determinante. O envolvimento e a percepção da *malícia* e do *segredo* é o que é crucial para que alguém detenha este título. Ora, a *categoria malícia*, como se sabe, é um dos tais *atributos dos negros* e em especial dos *mulatos*, vinculada a sua posição intersticial na sociedade brasileira. A *malícia*, juntamente com o *jeitinho*, é o que impede o confronto e o conflito no Brasil. É algo que todos devem saber ou deter, para que possam sobreviver em uma sociedade legalista, normalizadora e rigidamente hierarquizada (Da Matta, 1979).

Por outro lado, o *segredo* é o reconhecimento da localidade e autonomia da capoeira frente às demais instituições da sociedade. O saber da capoeira, constituído em segredo, é a garantia do controle de sua própria reprodução. A conformação do saber do mestre, que só ele deteria, é a legitimação da instituição enquanto tal, a certeza de que ela é proprietária, internamente, dos elementos essenciais para sua própria reprodução.

No citado Encontro pudemos testemunhar um episódio que esclarece a questão: determinado mestre, mais jovem, disse que apenas reconheceria a qualidade de mestre a alguém que jogasse na roda em condições de igualdade com ele. Estando presentes mestres idosos, que, evidentemente, não poderiam jogar de igual para igual com jovens, a contestação veio logo, no debate: "Você não sabe, foi traído pelo seu mestre que não lhe ensinou o respeito que se deve ter a um mestre".

O bom mestre, no dizer de um discípulo:

(...) tem que ter um temperamento tranquilo, leva tudo na malandragem da capoeira, arranja sempre um jeito para tudo, pode dar uma prensa sem ofender e, com isso, incentivando.

Os mestres são todos pessoas *de respeito, com família*, profissões alternativas regulamentadas, como funcionários públicos, por exemplo. *Orgulham-se de não ter antecedentes criminais, apesar de terem praticado a capoeira na época da perseguição policial.*

Tal tradição foi assim descrita pelo *Berimbau*, informativo atual de capoeira do Recife:

Coelho Neto lhes ressaltava as qualidades positivas, apontando virtudes do que chamava o "CAPOEIRA DIGNO", que não usava navalha e fazia questão de mostrar as mãos limpas, quando saía de uma TURUMBANDA. Generoso, se *trabalhava* o adversário, esperava (o capoeira) que ele se levantasse para continuar a luta porque: "Não batia em homem deitado"; outros diziam com mais desprezo: "em defunto". *O capoeira que se prezava tinha ofício ou emprego*, vestia com apuro e, se defendia uma causa, como aconteceu com o abolicionismo, não o fazia como mercenário. O capoeira não era mau caráter. O seu comportamento na comunidade social era dito pelas circunstâncias que se lhe impunham e pelas pressões e demandas dos que então detinham o poder. (*Berimbau*, 1981; grifos nossos).

Note-se, neste discurso, a correlação entre o bom capoeira e seu desempenho na vida ordinária e na *luta*, referidos pela ampliação semântica da *categoria trabalho*, como toda *categoria*, verdadeiro "hábito diretor do pensamento" (Mauss, apud Bourdieu, 1974).

Instados a discorrer sobre o que seria *segredo* ou *malícia* da capoeira, os mestres se levantam e ensaiam os movimentos característicos do jogo. Tal sistema de ensino, característico da transmissão de conhecimento nas atividades artísticas ou artesanais, caracteriza a capoeira como um *saber-fazer* somente apreensível pelo contato direto com os detentores dessa arte. Tal característica já havia sido percebida:

Veja-se agora a capoeira: o *mestre capoeirista negro* não ensina a seu discípulo – pelo menos da maneira como a pedagogia ocidental entende o verbo ensinar, ou seja, o mestre não verbaliza nem conceitua o seu saber para doá-lo metodicamente ao aluno. Também não interroga, nem decifra. Ele *inicia*: cria as condições de aprendizagem (formando a roda de capoeira) e assiste a elas. É um processo *sem qualquer*

*intelectualização*, em que se busca um reflexo corporal comandado, não pelo cérebro, mas por algo indeterminado resultante dessa iniciação do corpo.

A capoeira negra é um *jogo sem leis – logo, sem método* – para que cada novo instante seja preenchido por um novo gesto. O golpe eficaz tem de ser inesperado. *Embora o repertório gestual seja finito, sua combinatória é absolutamente aberta*. O capoeirista, senhor de seu corpo, improvisa sempre e, como o artista, cria (Sodré, 1983: 212; grifos nossos).

Tais observações, entretanto, devem ser aceitas com restrições. Em primeiro lugar porque podem conduzir a uma identidade fictícia entre capoeira e negritude, caminho perigoso que já produziu etnocentrismos que tinham por característica a falsa associação entre raça e cultura (Areias, 1983). A negritude não é uma questão racial, mas uma questão política. Mestres de capoeira, assim, têm essa qualificação não pela sua cor, mas pelo seu engajamento qualificado e legítimo nesse jogo.

Em segundo lugar, tal processo de aprendizagem, comum a muitas outras atividades, diferentemente dos processos formais de educação, não deve ser considerado como menos sofisticado ou isento de *racionalidade*. As consequências da inadvertência em classificar tais projetos como não intelectuais levaram sempre à infantilização dos grupos que os utilizam sistematicamente, como é o caso no Brasil das chamadas comunidades tradicionais quando reproduzem seus projetos tecnológicos, freqüentemente taxados de *rudimentares, irracionais e ineficazes*.

Em terceiro lugar, é evidente que a capoeira se desenvolve num espaço e tempo determinados sob rígidas regras que presidem sua organização. Tanto é assim que qualquer deslize é imediatamente objeto de controle por parte dos mestres responsáveis pela roda. A improvisação, desta maneira, é extremamente sofisticada, uma vez que limitada por um universo definido de possibilidades. Como num jogo de xadrez, as jogadas são conhecidas, as seqüências é que variam, mesmo assim dentro de um repertório finito de possibilidades. Aliás, da mesma maneira que a criação artística, orientada pelas regras de seu *mercado* e de seu *público* (Bourdieu, 1974).

## CONCLUSÃO: CAPOEIRA E IDENTIDADE PÚBLICA NO BRASIL REPÚBLICA

Refletir sobre o tratamento que a *capoeira* teve e ainda tem na sociedade brasileira é fundamental para a discussão de como nossa sociedade trata, sistematicamente, a *diferença em público*, negando-a ou transformando-a em desigualdade, mero degrau de uma escada em cujo topo estão os eternos proprietários da cultura e da civilização.

Pois a cidadania moderna, republicana, constitui-se num espaço público igualitário e individualista, no qual, sob *regras universais*, convivem diferentes agentes com distintos interesses, enfrentando-se, no entanto, como titulares de idênticos *direitos formais, como sujeitos políticos, por igual*, da negociação que leva ao contrato social consensual, embora obrigatório para a vida em sociedade. Neste espaço, o *conflito*, sua explicitação e resolução gerarão a *ordem pública*, vista como o resultado de uma negociação que compromete a todos os envolvidos porque publicamente dela participam. A explicitação da identidade em público é, portanto, o *pressuposto* da administração do conflito e da eficácia do controle – ou da possibilidade de controle – social e político.

Em nossa República, entretanto, a explicitação da identidade diferente, em público, não é estimulada. Pelo contrário, como se viu, representa *ameaça* à ordem. O espaço público representa-se *hierarquizado*, associando a idéia de *igualdade* não à diferença, mas à *semelhança*: grupos semelhantes têm direitos semelhantes, o que quer dizer que grupos distintos têm direitos distintos; instala-se, assim, o *privilégio*, seja ele qual for. O conflito entre esses distintos – mas complementares – grupos ameaça o ordenamento do *todo*, como nas chamadas civilizações holísticas tradicionais. O impasse da realização plena da cidadania se dá aqui, é claro, pela impossibilidade de implantação de um modelo "moderno" de convivência em público (cf. Da Matta, 1987 a).

Tal reflexão é crucial para a proposição de sistemas mais democráticos em nosso país, capazes de tratar todos os segmentos da sociedade que se constituírem em público, ou que estiverem dados como tal, na qualidade de *sujeitos* do processo político de formação de decisões e não como meros objetos *carentes* de significados culturais adequados: *marginais ou desviantes*.

A permanência viva da capoeira, até nossos dias, permite compreender que as demandas da cidadania continuam presentes em nossa sociedade, apesar de freqüentemente ignoradas na formulação de políticas públicas, mesmo na área cultural, pelos poderes estabelecidos. O anseio pela titularidade de direitos e obrigações, em especial pelo direito à diferença e à identidade, parte essencial à definição liberal clássica da democracia, encontra aqui, mais uma vez, sua vez e sua voz, impossível de calar ao longo de tantos anos de repressão e tentativas de disciplinas e controle.

Capoeira, produtora de corpos indóceis como suporte concreto e permanente da possibilidade de transformações, foco de resistência com que as instituições assumidas como *negras* se opõem à descaracterização pretendida pelos seus opressores, exemplo vivo, concreto e completo do valor dos oprimidos, mas definitivamente inconformados com a negação de sua cidadania reiteradamente reivindicada.

Dança, luta, jogo desobediente que se impõe como prática cultural característica numa sociedade que, ao consagrar a falta da prática da igualdade entre seus membros, condena-a à marginalidade, por achar "feio tudo o que não é espelho".

#### BIBLIOGRAFIA

- ANDREONI, João Antonio (André João Antonil). *Cultura e opulência no Brasil*. São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1967.
- ARAUJO, Ari. *Expressões da cultura popular: as escolas de samba e o amigo da madrugada*. Ari Araujo e Erika Franziska Herd, Petrópolis, Vozes/Instituto Nacional do Livro, 1978.
- AREIAS, Almir das. *O que é a capoeira*. São Paulo, Brasiliense, 1983.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo, Perspectiva, 1974.
- CARNEIRO, Edison. *Capoeira*. Rio de Janeiro, Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, 1975.
- COMAS, Juan et alii. *Raça e ciência*. São Paulo, Perspectiva, 2 vol., 1960.
- CUNHA, Euclides da. *Os sertões* (Campanha de Canudos). Rio de Janeiro, Francisco Alves, 4ª edição corrigida, 1911 (1901).
- DA MATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis*. Rio de Janeiro, Zahar, 1979.
- \_\_\_\_\_. "Digressão: a fábula das três raças ou o problema do racismo à brasileira". In: Roberto da Matta, *Relativizando: uma introdução à Antropologia Social*. Rio de Janeiro, Rocco, 1987.
- \_\_\_\_\_. *A casa e a rua*. Rio de Janeiro, Guanabara, 1987a.

- DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo*. São Paulo, Perspectiva, 1976.
- DUNN, L.C. & DOBZHANSKY, Th. *Herança, raça e sociedade*. Rio de Janeiro, Ed. Casa do Estudante do Brasil, 1951.
- FERNANDES, Florestan. *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1972.
- \_\_\_\_\_. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo, Ática, 2 vols., 1978.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*. Petrópolis, Vozes, 1977.
- GAZETA DE NOTÍCIAS. Rio de Janeiro, 1ª página, 22 de dezembro, 1889.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.
- GOULART, José Alípio. *Da fuga ao suicídio: aspectos da rebeldia dos escravos no Brasil*. Rio de Janeiro, 1972.
- HUIZINGA, Johan. *Homo Ludens: o jogo como elemento da cultura*. São Paulo, EDUSP, 1971.
- JORNAL DO BRASIL, domingo, ano XIV, nº 698, 17 de setembro, 1989.
- KANT DE LIMA, Roberto. *Legal Culture and Judicial Practice: Paradoxes of Police Work in Rio de Janeiro City*. University Microfilms, Michigan, Ann Arbor, 1986.
- \_\_\_\_\_. "Cultura jurídica e práticas policiais: a tradição inquisitorial". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, ANPOCS, vol. 4, nº 10, junho. Rio de Janeiro, ANPOCS, 1989.
- LEACH, Edmund. "Repensando a Antropologia". In: Edmund Leach. *Repensando a Antropologia*. São Paulo, Perspectiva, 1974.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. "Raça e história". In: Comas et alii. *Raça e ciência*, op. cit., vol. I, 1960.
- LIMA, Magali Alonso de. *Formas arquitetônicas esportivas no Estado Novo (1937-1945): Suas implicações na plástica de corpos e espíritos*. Rio de Janeiro, FUNARTE, 1979.
- LYRA FILHO, João. *Introdução à sociologia dos desportos*. Rio de Janeiro, Bloch, 1973.
- MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo, EPU/EDUSP, 2 vols., 1974.
- MENDES DE ALMEIDA, João Canuto. *Princípios fundamentais do processo penal*. São Paulo, Ed. Revista dos Tribunais, 1973.
- MENDES DE ALMEIDA JR., João. *Processo criminal brasileiro*. Rio de Janeiro, Typ. Baptista de Souza, 3ª edição argumentada, 2 vols., 1920.
- NEDER, Gislene et alii. *A polícia na Corte e no Distrito Federal, 1831-1930*. Rio de Janeiro, PUC-Divisão de Intercâmbio e Edições, 1981.
- NINA RODRIGUES. *As raças humanas*. Bahia, Livraria Progresso, 1957.
- \_\_\_\_\_. *Africanos no Brasil*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1982.
- NOGUEIRA, Oracy. *Tanto preto quanto branco: estudos de relações raciais*. São Paulo, T.A. Queiroz, 1985.
- O BERIMBAU. *Informativo de Capoeira*. Recife, outubro, ano I, nº 3, São Paulo, 1981.
- PENNA MARINHO, Inezil. *A ginástica brasileira (Resumo do projeto geral)*. Brasília, Gráfica Transbrasil Ltda., 1981.

LIMA, Roberto Kant, e LIMA, Magali Alonso. Capoeira e cidadania: negritude e identidade no Brasil Republicano.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. "Os parentescos por brincadeira". In: Radcliffe-Brown, *Estrutura e função na sociedade primitiva*. Petrópolis, Vozes, 1973.

ROMERO, Silvío. *História da literatura brasileira*. Rio de Janeiro, Livraria José Olympio, 4ª ed., Tomo Primeiro, 1949 (1888).

SAHLINS, Marshall. *The Use and Abuse of Biology. An Anthropological Critique of Sociology*. Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1978.

\_\_\_\_\_. *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro, Zahar, 1979.

SODRÉ, Moniz. *A verdade seduzida: Por um conceito de cultura no Brasil*. Rio de Janeiro, CODECRI, 1983.

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

VASCONCELOS, Ary. *Panorama da música popular na Belle Époque*. Rio de Janeiro, Livraria Sant'Anna, 1977.

ABSTRACT: The main hypothesis of this article is that the Brazilian Republican model of social control followed the imperial model, which emphasised central control of power. Rethinking Brazilian history, specially the republican period the author states that social differences are always seen as signs of essentially distinguished rights. The analysis of *capoeira*, a cultural expression of black identity in Brazil, provides a rich argument to understand citizenship in this country.

KEY WORDS: urban anthropology, capoeira, negritude, identity, Republican Brazil, social differences, citizenship, power relations, race.

Recebido para publicação em setembro de 1989.