

A CAPOEIRA COMO RESISTÊNCIA

é possível atribuir à manifestação um caráter emancipatório?

Bruno Amaral Andrade¹

Resumo: O ensaio busca pensar possibilidades de conceber a capoeira como uma prática cultural de resistência. Criminalizada até meados do século XX, a manifestação foi depois inserida socialmente sob o signo hegemônico de esporte nacional mestiço, vindo atualmente a ocupar o estatuto oficial de patrimônio cultural imaterial de matriz afro-brasileira. Segmentos sociais, que persistiram afirmando a arte enquanto uma prática de conhecimento voltada à formação cidadã, se posicionam confrontando o padrão de poder instaurado com o colonialismo e consolidado pela modernidade, ao qual se denomina colonialidade. Na medida, portanto, em que há um conteúdo cultural e uma prática social direcionada à superação de desigualdades historicamente consolidadas, é possível falar de uma postura de contraponto a um padrão opressor, o que implica em dar a determinadas propostas de promoção da capoeira um caráter de resistência.

Palavras-chave: Capoeira. Resistência. Emancipação social. Colonialidade.

Capoeira as resistance: is it possible to grant a cultural manifestation an emancipatory potential?

Abstract: This article analyses the possibility of thinking capoeira as a cultural practice of resistance. Criminalised until the half of the 20th-century, capoeira was since then conceived as a kind of national sport and today it is considered part of the Afro-Brazilian cultural heritage. Social segments which persists seeing the manifestation as a kind of education opposed their selves to a pattern of power that is called coloniality. As there is a knowledge and a social practice that seeks to overcome historical forms of oppression, it is possible to see some proposes of capoeira as practice of resistance.

Keywords: Capoeira. Resistance. Social emancipation. Coloniality.

INTRODUÇÃO

É comum enquanto praticante de capoeira ouvir canções ou expressões por parte dos capoeiristas que dão à arte um caráter de resistência. Seja por uma utilização como instrumento de confronto à escravidão negra, ao racismo, ou até ao sistema capitalista,

¹ Doutorando em Sociologia pelo programa Pós-Colonialismos e Cidadania Global, do Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra. brunoandrade@hotmail.com

observo entre os praticantes a presença de um senso comum que atribui à arte um caráter de resistência. Será esta característica uma realidade face a atual inserção social da manifestação na sociedade brasileira e no contexto internacional? Ou tal viés se apresenta mais como uma herança mítica, uma espécie de componente de certa caracterização da manifestação no quadro dos produtos “exóticos” afro-brasileiros?

Tendo em vista responder às referidas questões me volto na presente reflexão a investigar as possibilidades de se pensar a capoeira, ou determinadas concepções de capoeira, como uma prática cultural de resistência a certo padrão de poder que porventura a oprime. Busco abordar o tema partindo dos significados históricos hegemonicamente atribuídos à manifestação e com os quais seus protagonistas negociaram o modo de sua inserção social, observando, assim, o estado do reconhecimento das manifestações culturais de matriz afro-brasileira no Brasil. O que, aliado à possibilidade de compreensão da capoeira como uma prática de conhecimento formadora de um modo de vida, dá lugar a uma análise sociológica capaz de situar as relações de poder envolvidas na propagação da arte face sua inserção na modernidade brasileira.

É possível compreender a capoeira como uma manifestação cultural em que, na roda de capoeira ou vadiação, interagem simultaneamente o que entende-se por dança, jogo, música, poesia, teatro, um certo conhecimento do corpo e sobre o corpo, além de toda uma filosofia de vida ligada à cultura negra e à inserção social do povo negro no Brasil. Totalidade esta que se manifesta numa prática ritualizada com diferenças que variam em função do estilo ou, mesmo dentro de um mesmo estilo, do mestre de capoeira que lidera determinada roda ou preside uma academia. Em linhas gerais há na roda de capoeira uma orquestra percussiva, de composição variável, duas pessoas jogando ou vadiando no centro da roda e, ao redor da orquestra e envolvendo os jogadores, outras pessoas aguardando para jogar ou simplesmente assistindo ao jogo.

A capoeira é atualmente um fenômeno muito diverso com duas vertentes principais, a capoeira angola e a regional, havendo, no entanto, segmentos que não se identificam com nenhuma destes estilos, aqueles que se afirmam parte da capoeira contemporânea por exemplo. A capoeira angola reivindica uma ligação mais próxima com as raízes ancestrais da

capoeira e tem por grande referência de atuação e sistematização mestre Pastinha². A capoeira regional foi como ficou conhecido o estilo desenvolvido por mestre Bimba³. Não se justifica, para as ambições desta reflexão, uma diferenciação rigorosa destas duas ramificações principais. Apenas vale destacar que em cada uma delas existe uma variedade de propostas e que a eleição da capoeira angola e, especificamente, do legado cultural de mestre Pastinha, como exemplo privilegiado para situar o caráter de resistência da capoeira se deram em função da exemplaridade que identifiquei nas intervenções de mestre Pastinha e de seus herdeiros, além, obviamente, de minha inserção na capoeira angola, contexto que me possibilitou maiores informações sobre esta vertente. Não há, portanto, nada que obste uma análise com as características da aqui realizada tendo em vista experiências ligadas à capoeira regional.

Na medida em que há um entendimento da manifestação cultural destacada como um bem cultural capaz de formar para a cidadania, é possível dizer que tais segmentos, que afirmam a existência de um conhecimento produzido pela experiência diaspórica africana em terras brasileiras, contrariam a colonialidade presente no Brasil para com a contribuição cultural de matriz afro-brasileira. Falar de colonialidade significa fazer referência a relações de poder fundadas com o colonialismo formal, consolidadas com a modernidade e que têm implicações culturais, políticas, sociais, econômicas e epistemológicas. Uma vez compreendida a persistência de uma classificação social atrelada ao colonialismo fundante da modernidade, mobilizações sociais destinadas a questionar tal subalternização epistemológica podem ser consideradas de resistência na medida em que não se submetem à dinâmica abissal da apropriação/violência identificada por Boaventura de Sousa Santos (2009) como própria às sociedades colonizadas.

Nesse sentido, observar se existe no universo da capoeira tal possibilidade de contraposição ao padrão abissal de poder moderno significa analisar as formas históricas da luta afro-brasileira por reconhecimento e inserção social cidadã, o que será feito no sentido de situar a complexidade das formas de resistência negra à opressão no Brasil. Para cumprir o objetivo anunciado me valerei de minha experiência enquanto aprendiz de capoeira angola; da bibliografia sociológica, histórica e antropológica referente à peculiaridade da inserção social

² Mestre Pastinha (1889-1981), citado mais à frente no texto, foi o líder do Centro Esportivo de Capoeira Angola, fundado em 1941 e é para muitos a principal referência histórica da capoeira angola.

³ Mestre Bimba (1900-1974), criador da luta regional baiana, depois conhecida como capoeira regional, fundou sua academia em 1937.

da capoeira no Brasil e no cenário internacional; e de uma entrevista semiestruturada realizada com um mestre de capoeira. Esta reflexão acerca da relação dos setores sociais envolvidos na propagação da capoeira, e da própria manifestação cultural em si, com certo padrão de poder que de certa forma cria entraves a que a arte seja reconhecida em sua plenitude, aliada com uma análise acerca do tipo de subjetividade e de consciência envolvidas na formação do capoeirista, são os pontos principais a serem desenvolvidos no presente ensaio.

Os estudos pós-coloniais ou descoloniais representam o principal referencial teórico para a análise aqui proposta. Contribuir para pensar as implicações e heranças transversais das estruturas de poder coloniais presentes na modernidade, não só no que se refere à representação do colonizado mas também em suas dimensões econômicas, políticas, culturais e epistemológicas, é, portanto, um dos objetivos deste trabalho.

O trânsito social da capoeira: de prática cultural diaspórica a patrimônio cultural imaterial brasileiro

Existem diferentes versões acerca do surgimento da capoeira e de seu significado primordial. Alguns localizam seu nascimento na África, outros no Brasil, havendo definições que transitam, ora do significado de uma herança cultural surgida da diáspora africana no que depois veio ser conhecido como Brasil, a sentidos que conferem uma conotação à manifestação cultural de um “autêntico” esporte brasileiro de caráter mestiço. Apesar da orientação doutrinária em relação à temática, é imperioso reconhecer que existiam no continente africano espécies de danças guerreiras, que redundaram em “jogos de combate”, nos diversos países onde existiu a presença africana relacionada ao tráfico negreiro e a latifúndios monocultores destinados à exportação (ASSUNÇÃO, 2005).

Dentre as referidas danças guerreiras africanas encontra-se a *N'golo*, atribuída aos Mulondo e Mucopes ao sul de Luanda, citada pelo antropólogo Albano Neves e Sousa, em 1967, como possível ancestral da capoeira. Acerca do registro desta informação por Luís da Câmara Cascudo, Paulo Coêlho de Araújo afirma:

Nas informações prestadas por este estudioso da cultura angolana a Câmara Cascudo, foi referida a presença de uma manifestação cultural, existente no sudoeste do país referido, denominada *N'golo*, a qual, acreditava este, correspondia à tradição da luta de pés, introduzida por escravos

das tribos do sul, que posteriormente veio a transformar-se em arma de ataque e defesa que os ajudou a subsistir e impor-se num meio hostil (2005, p. 43).

João Pereira dos Santos, conhecido por mestre João Pequeno de Pastinha, falecido em 2011, aos 93 anos de idade, doutor *honoris causa* pelas universidades federais brasileiras de Uberlândia e da Bahia, ensinava⁴ que os escravizados iam praticar a brincadeira num local distante da vigilância do “senhor”, aquele detentor de escravos, frequentemente numa região com mato ralo denominada de capoeira. Expressão, esta, que passou a denominar a manifestação cultural destacada.

O historiador Carlos Eugênio Líbano Soares defende o posicionamento de que a capoeira teria surgido do “somatório de diversas danças rituais praticadas em um amplo arco da África que abasteceu os negreiros e que se encontram no ambiente específico da escravidão brasileira”, afirmando, no entanto, que em Angola foram registradas “práticas lúdicas e marciais tradicionais que se parecem muito com a capoeira que chegou nos navios negreiros” (SOARES, 2004, p. 16). O termo *angola*⁵, presente na denominação da vertente tradicional da arte, segundo mestre Pastinha, mestre de mestre João Pequeno de Pastinha – razão pela qual este ficou conhecido como “de Pastinha” –, existe em função de terem sido os “escravos angolanos, na Bahia, os que mais se destacaram na sua prática” (PASTINHA, 1989, p. 20).

Quando do tombamento da Roda de Capoeira pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) brasileiro, em 20 de Novembro de 2008, chegou-se à seguinte definição:

A capoeira é uma manifestação cultural presente hoje em todo o território brasileiro e em mais de 150 países, com variações regionais e locais criadas a partir de suas “modalidades” mais conhecidas: as chamadas “capoeira angola” e “capoeira regional”. O conhecimento produzido para a instrução do processo permitiu identificar os principais aspectos que constituem a capoeira como prática cultural desenvolvida no Brasil: o saber transmitido pelos mestres formados na tradição da capoeira e como tal reconhecidos por seus pares; e a roda onde a capoeira reúne todos os seus elementos e se realiza de modo pleno. A **Roda de Capoeira** é um elemento estruturante desta manifestação, espaço e tempo onde se expressam simultaneamente o canto, o toque dos instrumentos, a dança, os golpes, o jogo, a brincadeira, os símbolos e rituais da herança africana – notadamente banto – recriados no Brasil⁶

⁴ Declaração presente no vídeo: <http://www.youtube.com/watch?v=cBVXORuQZAM>.

⁵ Grafa-se aqui *angola* e não *Angola*, em razão do termo em capoeira *angola* ter a função de um qualificativo, determinando um estilo, ou vertente, de capoeira.

⁶ Certidão consultada no sítio: www.iphan.gov.br em 15 de Janeiro de 2009.

Percebe-se, a partir da certidão acima, que o Estado brasileiro afirma oficialmente a existência de duas modalidades de capoeira, a angola e a regional, e que afirma ser a arte uma “prática cultural desenvolvida no Brasil” a partir da recriação de uma “herança africana”. É reconhecida também a existência de um “saber” do qual os mestres de capoeira, legitimados por sua comunidade, são detentores. Significado cultural, este, que se diferencia das anteriores criminalização e subsequente apropriação no sentido de “esporte nacional mestiço brasileiro”.

A criminalização se deu através do Código Penal dos Estados Unidos do Brasil, instituído pelo decreto número 847, de 11 de outubro de 1890. Lei esta que definia em seu artigo 402 como crime “fazer nas ruas e praças públicas exercícios de agilidade e destreza corporal conhecidos pela denominação Capoeiragem”. Já a dita apropriação se deve ao fato de, nos anos 1930, a manifestação cultural ter sido descriminalizada e apropriada socialmente sob o signo de “autêntico esporte brasileiro”, fruto da mestiçagem sinalizadora da suposta democracia racial brasileira.

Quando da criminalização foi efetivada uma repressão violenta aos capoeiristas, o que implicou na deportação de vários praticantes à ilha de Fernando de Noronha, em Pernambuco (REGO, 1968). Regulação estatal punitiva que fez parte de uma governação embasada numa conformação identitária voltada a certa europeização da sociedade brasileira, prática política fundamentada em teorias eugenistas, como as de Nina Rodrigues, Sílvio Romero, dentre outros. Sobre a política racista brasileira presente desde a segunda metade do século XIX, Oliveira e Leal apropriadamente afirmam:

A eugenia, inspirada por estes intelectuais, fundamentava medidas políticas que visavam ao embranquecimento da população brasileira no menor tempo possível. Entre tais medidas, destacam-se as diversas campanhas em favor da migração européia para o país e a violenta repressão às práticas culturais de matriz africana em favor de modelos culturais europeus. É justamente nesta segunda medida, confirmadora do projeto de embranquecimento cultural do Brasil, que podemos encontrar a experiência da capoeira como uma resistência negra relacionada à formação da identidade nacional e, por conseguinte, como patrimônio cultural brasileiro (OLIVEIRA e LEAL, 2009: 48)

A partir da década de 1930 há uma mudança no significado hegemonicamente atribuído à arte, passando de prática criminosa representante do elemento nocivo africano para adquirir visibilidade enquanto produto mestiço brasileiro. Momento em que é identificada certa transição – que não significa, no entanto, uma transposição absoluta em relação aos pressupostos conceituais anteriores, mas sim uma alteração nos significados sociais hegemônicos – do paradigma racista de cunho científico para uma abordagem culturalista.

Culturalismo, este, influenciado sobretudo por Gilberto Freyre, especialmente por sua obra emblemática *Casa Grande e Senzala: Formação da Família Brasileira sob o Regime da Economia Patriarcal*, de 1933. Neste texto, o sociólogo brasileiro enuncia a idéia de que os portugueses seriam um povo predisposto à miscigenação, tese justificada por um suposto caráter étnico ou cultural intermediário entre Europa e África. Tal peculiaridade portuguesa, também chamada de luso-tropicalismo, teria dado lugar ao que depois ficou conhecido como o mito da democracia racial brasileira. Conforme afirma Miguel Vale de Almeida ao analisar a obra freyriana:

A plasticidade portuguesa que sintetiza a miscibilidade, a mobilidade e a aclimatibilidade teria conduzido a um processo de não europeização do Brasil, conseguido em grande medida graças ao papel de mediador cultural atribuído aos africanos (ALMEIDA, 2000, p. 163).

Ou seja, já não se pode afirmar que existe em Freyre um racismo nas bases eugênicas anteriores, registrando-se a participação das matrizes culturais africanas mas de forma essencializada, o que deu lugar à posterior folclorização. O que é feito tendo em vista destacar o excepcionalismo da colonização portuguesa e sua abertura à miscigenação, o que teria dado vez à ideia do Brasil como exemplo de contexto onde há uma convivência “interacial” harmoniosa. Acerca da instrumentalização do mito da democracia racial brasileira Jocélio Teles dos Santos faz uma análise de que:

O mito da democracia racial pode, então, ser usado com base na justificação de que a igualdade ou desigualdade de direitos independem da cor, na inexistência de discriminação racial no país, nas relações de tratamento entre brancos e negros e convivência em espaços diversos, na identificação de que as elites brasileiras são mestiças, na mestiçagem como uma causa da democracia racial ou como o que indica a identidade nacional, ou mesmo por uma outra variação: o nosso racismo é diferente de outros racismos (SANTOS, 2005, p. 19).

A nova interpretação acerca da mestiçagem brasileira atua no entendimento sobre a capoeira dando à manifestação o sentido de criação nacional, espécie de manifestação esportiva emblemática da convivialidade “interacial” brasileira. Movimento em que situa-se a criação por Anibal Burlamaqui, em 1928, de um método de aperfeiçoamento atlético intitulado *Ginástica nacional (Capoeiragem) metodizada e regrada*. Produção sustentada pelo discurso do surgimento da capoeira no contexto da escravidão, sendo referenciado por Matthias Assunção como o momento em que é elaborada a associação entre escravos fugitivos e a criação da capoeira (2005, p.17). Outra obra que se insere na tendência de esportivização da capoeira, e de sua incorporação como símbolo da identidade mestiça

brasileira, é o trabalho *Subsídios Para o Estudo Da Metodologia Do Treinamento Da Capoeiragem*. Texto, este, escrito por Inezil Penna Marinho em 1945, que dá à capoeira o caráter de esporte nacional ao afirmar que a manifestação é o:

meio de defesa nacional por excelência, porque em nossa terra adquiriu verdadeiramente as características que fizeram do boxe a arma do inglês, da savata a arma do francês, do jiu-jitsu a arma do japonês, do jogo do pau a arma do português” (Marinho *apud* Moura, 2009: 23-24).

A consolidação da hegemonia do significado da capoeira enquanto prática esportiva surge quando, em 1972, a manifestação é declarada esporte pelo Conselho Nacional de Desportos, ficando sua regulamentação a cargo da Confederação Brasileira de Pugilismo. A esse tempo consolida-se uma idéia da capoeira como espécie de luta originalmente brasileira, havendo iniciativa de órgãos oficiais, tais como a Força Aérea, que realiza no Rio de Janeiro os primeiros simpósios de capoeira em 1968 e 1969, de inserirem a capoeira na categoria dos esportes de competição. Acerca deste contexto Alejandro Frigerio afirma:

Começa então a ganhar popularidade a idéia de que, devidamente regulamentada, a Capoeira poderia ganhar um lugar junto às artes marciais orientais, já aceitas pela sociedade brasileira. Passaria, assim, a ser “a arte marcial brasileira”, uma luta esportiva com competições regulamentadas (FRIGERIO, 1989, p. 90).

Atualmente, com o reconhecimento da capoeira enquanto parte do patrimônio cultural imaterial brasileiro, associado à determinação legal de inserir nos sistemas de ensino fundamental e médio a cultura afro-brasileira pela Lei 10.639/03, abrem-se novas possibilidades de reivindicação por parte dos grupos historicamente envolvidos em sua propagação. Ou seja, verificam-se novas possibilidades de atuação política a partir de significados outros que não os hegemônicos de singular prática esportiva brasileira ou de parte do folclore nacional, algo dotado de visibilidade enquanto produto exótico que conforma certo padrão identitário mestiço brasileiro a ser vendido como atrativo turístico. Grupos sociais que lidam com a manifestação como um instrumento de promoção de um modo de vida tendo em vista a concretização da cidadania, e, conseqüentemente, da superação de desigualdades historicamente consolidadas, possuem atualmente instrumentos normativos para reivindicar a superação da desigualdade epistemológica historicamente consolidada com a modernidade.

Colonialidade, consciência opositiva e resistência

O sociólogo Aníbal Quijano situa a modernidade como formada por “um universo de relações intersubjetivas de dominação sob hegemonia eurocentrada”, processo que implicou na naturalização de “experiências, identidades e relações históricas da colonialidade e da distribuição geocultural do poder capitalista mundial” (2009 p. 74). Momento, este, em que é configurada uma linha evolutiva na qual o pensamento europeu é tido como superior e por meio da qual os demais conhecimentos são classificados na condição de inferiores, primitivos, irracionais ou tradicionais.

O padrão de poder denominado de colonialidade, portanto, possui uma componente matricial na classificação social por meio da construção social da categoria “raça”. Sobre tal mecanismo de hierarquização social e sobre suas implicações nas relações intersubjetivas e cognitivas com origem na invenção da América – entendida aqui como a totalidade do que veio a ser conhecido como o continente americano – Quijano afirma:

A ‘racialização’ das relações de poder entre as novas identidades sociais e geoculturais foi o sustento e a referência legitimadora fundamental do caráter eurocentrado do padrão de poder, material e intersubjetivo. Ou seja, da sua colonialidade. Converteu-se, assim, no mais específico dos elementos do padrão mundial do poder capitalista eurocentrado e colonial/moderno e atravessou-invadindo – cada uma das áreas da existência social do padrão de poder, eurocentrado, colonial/moderno (2009, p. 107).

Neste sentido também se encontra a teoria social de Boaventura de Sousa Santos (2009) quando atribui ao pensamento moderno hegemônico um caráter abissal, já que este produz uma linha que demarca a possibilidade do existente e do visível. Para Santos, o paradigma moderno nas sociedades metropolitanas é caracterizado pela tensão entre regulação e emancipação social, já nas sociedades coloniais onde predomina a lógica abissal prevalece a dicotomia entre apropriação e violência. Na apropriação encontram-se presentes a “incorporação, cooptação e assimilação”, já a violência diz respeito à “destruição física, material, cultural e humana” (SANTOS, 2009, p. 29).

Pode-se perceber a pertinência de se pensar em termos de uma colonialidade e de uma divisão abissal no que se refere aos modos em que as práticas de conhecimento de matriz afro-brasileira se inseriram historicamente na sociedade brasileira. Como visto, anteriormente reprimida violentamente pelo aparelho estatal, o que remete à violência segundo a análise de

Santos, a capoeira depois foi reconhecida por um projeto eurocentrado que a atribuiu o significado de esporte nacional mestiço, silenciando eloquentemente a presença de uma herança cultural de matriz africana, o que sinaliza o momento definido como apropriação.

Sobre a forma de atuação da demarcação abissal epistemológica, Boaventura de Sousa Santos afirma:

Do outro lado da linha existem crenças, opiniões, magia, idolatria, entendimentos intuitivos ou subjetivos, que, na melhor das hipóteses, podem tornar-se objetos ou matéria-prima para a inquirição científica. Assim, a linha visível que separa a ciência de seus “outros” modernos está assente na linha abissal invisível que separa de um lado, ciência, filosofia e teologia e, do outro, conhecimentos tornados incomensuráveis e incompreensíveis por não obedecerem, nem aos critérios científicos de verdade, nem aos dos conhecimentos, reconhecidos como alternativos, da filosofia e da teologia (2009, p. 25-26).

Dessa forma, o pensamento abissal decorrente da colonialidade presente na sociedade brasileira implicou que experiências que informam a participação cidadã de segmentos sociais historicamente marginalizados e, posteriormente, subalternizados, fossem, quando muito, reconhecidas na esfera do folclore, uma componente da ficção homogeneizadora da identidade nacional. Os modos de lidar com tal objetificação subalternizante não passaram somente pelo enfrentamento direto ou pela assimilação completa. O enfrentamento aqui referido sinaliza o fechamento, dando lugar a uma criteriosa forma de transmissão oral ancestral que passa por um compromisso com a tradição aliado à impossibilidade real de diálogo com as instâncias hegemonicamente tidas como aptas a validar conhecimentos. Já a assimilação pode ser compreendida como uma cumplicidade para com a referida apropriação, vindo os protagonistas a reduzirem o potencial cognitivo do bem cultural com o qual se comprometem no sentido atribuído pela lógica abissal subalternizante.

Os historiadores João José Reis e Eduardo Silva, ao tratarem da resistência negra à escravidão, afirmam que, ao contrário da dicotomia presente no senso comum, os escravizados no Brasil “negociaram mais do que lutaram abertamente contra o sistema” (REIS e SILVA, 1989, p. 14). Seja através da sabotagem, entre outras táticas mais sutis de enfrentamento, ou através da mobilização de relações pessoais com os poderosos, possíveis face o misto de controle escravista baseado na força e no paternalismo, a arte da negociação foi desenvolvida pelos escravizados em sua tentativa de sobrevivência ao sistema escravista. Ao usar o termo paternalismo não se quer dizer que havia uma liberalidade, ou uma espécie de resqúicio solidário no hediondo domínio escravista, e sim que a alternativa paternalista à

repressão violenta representou nalguns casos “uma forma de controle mais eficaz do que o chicote do feitor” (Idem: 102).

Acerca das estratégias de resistência à escravidão Reis e Silva afirmam:

Os escravos também não enfrentaram os senhores somente através da força, individual ou coletiva. As revoltas, a formação dos quilombos e sua defesa, a violência pessoal, conviveram com estratégias e tecnologias pacíficas de resistência. Os escravos rompiam a dominação cotidiana por meio de pequenos atos de desobediência, manipulação pessoal e autonomia cultural (REIS e SILVA, 1989, p. 32).

Ao tratar das formas de resistência James C. Scott fala da existência num “grupo antagonista” de uma “declaração pública”, que expressa publicamente as intenções e propostas do segmento social, e uma “declaração privada”, que se faz ouvir apenas no ambiente interno do grupo. Scott se refere a estratégias sutis de resistência a formas de opressão que não passam por um enfrentamento direto:

Na opinião de Scott, existe uma desmedida propensão, inclusive em Gramsci, a fazer vista grossa ao “enorme terreno intermediário no qual a conformidade, com frequência, é uma estratégia acanhada, e a resistência, algo cuidadosamente equilibrado, que evita confrontos do tipo tudo ou nada” e assim consegue “evitar o imenso terreno político que se encontra entre a concórdia e a revolta [e] concentrar-se, antes, no visível contorno da costa [do que] no continente mais além” (...) Dentro do “continente mais além”, Scott situa a lisonja fingida, a estupidez dissimulada, o mexerico hostil, o boato malicioso, os encantamentos mágicos, as ameaças anônimas, as canções, as narrativas folclóricas, os gestos, as anedotas, a rezinga, os incêndios premeditados, a sabotagem, o atraso e a omissão em retornar o trabalho após o intervalo do meio-dia (DOWNING, 2002, p. 51).

Conjugando a análise de Reis e Silva com a de Scott é possível dizer que a capoeira representou historicamente uma forma de resistência da população de ascendência africana por se constituir num dos instrumentos de manutenção de autonomia cultural, ao tempo em que manifesta por seu conteúdo cultural estratégias de negociação tendo em vista a inserção social de um movimento diaspórico num contexto adverso. Seja por suas cantigas tradicionais que falam, dentre outras coisas, da relação entre senhor e escravizado, ou através do disfarce inerente à brincadeira, que enaltece uma ação equilibrada tendo em vista superar os próprios limites físicos e psíquicos no sentido de surpreender o parceiro de jogo, a capoeira se apresenta como um exemplo privilegiado de uma herança cultural reconfigurada no sentido de um aprendizado para a cidadania. Através de manifestações como a capoeira determinado segmento social brasileiro pôde historicamente confrontar um padrão de poder que lhe é adverso. Parcela, esta, da sociedade brasileira inicialmente escravizada, depois marginalizada

por uma legislação discriminatória, e por fim subalternizada pela adoção autoritária de uma concepção civilizatória linear abissal de base eurocêntrica, referida aqui sob a denominação de colonialidade.

Exemplos de como se encontram nas cantigas partes da manifestação em destaque narrativas que sinalizam estratégias de inconformismo, que muitas vezes não passaram pelo enfrentamento direto, ou que buscam reconfigurar os papéis sociais historicamente atribuídos pela classificação social colonial/moderna, são as seguintes:

Vou dizer ao meu senhor que a manteiga derramou
A manteiga não é minha a manteiga é de ioiô⁷

Por favor não maltrate esse nêgo⁸, esse nêgo foi quem me ensinou
Esse nêgo da calça rasgada, camisa furada é meu professor

A primeira possivelmente se refere a uma tática de sabotagem usada no sentido de destruir ou desviar gêneros alimentícios usados na manutenção do latifúndio escravista, a segunda sinaliza o protagonismo enquanto propagadores de conhecimentos de pessoas e saberes desvalorizados socialmente. Através de um léxico próprio são propagadas no âmbito interno da manifestação, seja pelas canções ou pela transmissão oral do conhecimento marcada pela relação mestre/discípulo, mensagens que contribuem para formar o que Jane Mansbridge (2001) denomina de consciência opositiva⁹.

Mansbridge (2001) afirma que surge a consciência opositiva em grupos subordinados a partir de um sistema de base cognitiva e emocional que desperta e reforça a noção de uma opressão exercida para com o referido grupo. Por grupos subordinados entendem-se aqueles que sob um sistema de organização social identificam desigualdades entre seu grupo e outro através do exercício de um poder. Já a idéia da opressão encontra-se relacionada ao exercício injusto de poder por um grupo dominante em outro.

A experiência da tradição presente na capoeira possibilita a consciência da opressão historicamente consolidada para com os escravizados africanos e seus descendentes, o que

⁷ Termo que também se refere ao “senhor”, o detentor de indivíduos escravizados.

⁸ Grafia-se aqui nêgo, e não negro, por ser esta a grafia que mais se aproxima de sua pronúncia nas rodas de capoeira.

⁹ Conceito assim traduzido por mim do original *oppositional consciousness* (MANSBRIDGE, 2001).

gera naqueles identificados com a propagação da manifestação a motivação e compromisso em superar a colonialidade geradora da subordinação. Lidar com a capoeira como um veículo de formação, por uma relação marcada, dentre outros atributos, pela oralidade e ancestralidade, que conferem uma série de valores consagrados historicamente pela comunidade dos mestres de capoeira, principalmente por aqueles da velha guarda¹⁰, já se constitui numa atitude voltada à emancipação social face a hegemônica apropriação social da manifestação nas formas exclusivas e excludentes do esporte ou do produto exótico do folclore brasileiro.

Fala-se aqui de emancipação social nos termos em que a define Boaventura de Sousa Santos quando fala da necessidade da reinvenção do conceito herdado da teoria crítica moderna de modo a abarcar uma pluralidade de iniciativas voltadas a realizar na prática valores modernos como a liberdade, solidariedade e igualdade, concretização para a qual o sociólogo português afirma não apresentarem-se soluções dentro do paradigma moderno (SANTOS, 2006, p. 25). Surge então uma noção de pós-modernismo alicerçada no compromisso com a superação das mais diversas formas de opressão, o que para Santos traduz-se resumidamente na seguinte proposta:

Em vez da renúncia a projetos coletivos, proponho a pluralidade de projetos coletivos articulados de modo não hierárquico por procedimentos de tradução que se substituem à formulação de uma teoria geral de transformação social (SANTOS, 2006: 27).

Enquanto derivada do mundo social, e gestada em momentos históricos em que instituições sociais e repertórios de ação e auto-compreensão tornam-se possíveis, a consciência opositiva no que se refere à capoeira surge no momento em que há uma identificação por parte dos protagonistas com as reivindicações por reconhecimento social dos conhecimentos próprios à matriz cultural afro-brasileira. Uma importante instituição social que possibilitou uma mobilização dos capoeiristas tendo em vista afirmar um significado à capoeira de herança africana reconfigurada no Brasil foi o Centro Esportivo de Capoeira Angola. Fundado em 1941 por Mestre Pastinha e demais mestres de renome nesta vertente de capoeira, o centro de capoeira negociou com a aludida apropriação sob o significado desportivo promovendo a padronização de uniformes, além de outras iniciativas destinadas a legitimar socialmente a manifestação.

¹⁰ Termo utilizado para se referir aos ancestrais vivos detentores do conhecimento acerca do ritual da capoeira, em considerável quantidade originários da Bahia e/ou residentes em Salvador e na região do Recôncavo baiano.

Ocorre que, a despeito da determinação de uma indumentária específica e da institucionalização segundo a denominação de centro esportivo, preservou-se o ritual da utilização da transmissão oral pautada pela relação mestre/discípulo e dos elementos subjetivos envolvidos na prática da capoeira. Numa definição célebre, mestre Pastinha afirma que a “capoeira é manha, é malícia, é tudo que a boca come...”¹¹. Além de propagador da arte, o mestre foi também um teórico de uma proposta de capoeira enquanto veículo de formação e promoção de cidadania, tendo deixado manuscritos intitulados *Quando as pernas fazem misêrer* (1960) e um livro *Capoeira Angola* (1989).

Percebe-se na proposta encabeçada por mestre Pastinha a presença de uma postura de resistência que passa pela negociação no sentido de superar a anterior marginalização da manifestação. Mesmo atendendo a um formato que demonstra certa afinidade com a retórica da esportivização há a preocupação em ressaltar a denominação capoeira angola, associada, esta, à afirmação da origem da capoeira enquanto vinculada a tradições africanas, e de preservar certo conteúdo cultural transmitido oralmente pelos mestres na arte, especialmente por mestre Benedito, um africano com quem mestre Pastinha afirma ter aprendido os fundamentos da capoeira.

Mansbridge (2001) faz uma diferenciação entre o que chama de consciência opositiva e cultura opositiva. Para a autora, a consciência se dá com uma elaboração de uma idéia da injustiça, já a cultura se encontra alicerçada em símbolos perpetuados por membros históricos de um grupo de maneira frequentemente inconsciente. Acredito que esta diferenciação no caso da capoeira não é de fácil especificação. Isto uma vez que a própria prática de perpetuação de um viés cultural à manifestação num contexto marcado por uma colonialidade abissal já se traduz numa prática opositiva que em sua performance, pelas características citadas, produz certa conscientização das desigualdades historicamente consolidadas pela modernidade brasileira quanto à população negra e seus conhecimentos.

Um exemplo da imbricação entre cultura e consciência opositivas, se é que faz mesmo sentido tal diferenciação, pode ser observado de forma exemplar no caso de mestre Faísca. Herdeiro da tradição cultural que remete a mestre Benedito, mestre Pastinha e mestre João Pequeno de Pastinha, de quem é discípulo, mestre Faísca é diretor-presidente do Centro Cultural Dança da Zebra, instituição que tem por missão “preservar a cultura afro-brasileira,

¹¹ Declaração presente no documentário: *Pastinha! Uma Vida pela Capoeira* (MURICY, 1998).

através da Capoeira Angola sob a técnica de mestre João Pequeno de Pastinha e demais manifestações artísticas, utilizando-as como elemento de mudança sócio-educativa e inclusão social”. A referida instituição põe em prática o Projeto Social João e Maria Capoeira Angola e Cidadania com o objetivo de oferecer uma alternativa de educação gratuita através da capoeira angola associada a outras atividades envolvendo um projeto de pesquisa e difusão do conhecimento acumulado e produzido por Mestre João Pequeno de Pastinha.

Discípulo formado por mestre João Pequeno de Pastinha, mestre Faísca assume o compromisso de representar o trabalho de seu mestre seguindo seus ensinamentos e disseminando a capoeira angola segundo seu entendimento. Em entrevista realizada com ele em Junho de 2010 interroguei a Mestre Faísca acerca do que representa a capoeira angola em sua vida, pergunta que gerou a seguinte resposta:

Em si, é a minha única riqueza, que é através dela que me deu prazer, me deu saúde, me deu desenvolvimento intelectual. Tudo foi através da capoeira. Me deu valores, me deu e me dá valores, me tornou uma pessoa sensível pelas desigualdades do mundo. Ela funciona como uma ferramenta de busca de reparação nos valores da sociedade. Então, eu posso dizer que meu caráter foi construído através dos elementos, dos instrumentos, que a capoeira tem. Então ela acaba tendo essa importância e essa representatividade.

É interessante a importância da capoeira na vida da gente, inclusive na formação, na construção de um povo. Eu estava lendo uma revista e vi uma coisa interessante daquela lei que foi promulgada no Brasil, a Lei 10.639/03, e ela tenta buscar reparar aquilo que foi, de uma certa forma descartado da educação nossa, do povo, para conhecer os valores do negro. Os valores que a cultura negra tem dentro de nossa vida, da nossa ascendência negra. Tava vendo a questão dessa lei, que busca de uma forma acadêmica no nosso país, levar para o lado da educação, na escola formal... eu tava vendo que a capoeira, tudo isso que hoje tentam, na realidade, colocar na educação, a capoeira é esse instrumento que tentam transformar em palavras... Para levar essa informação dentro da educação.

Então, justamente isso, é essa a questão que a capoeira fez na minha vida também, que é essa possibilidade de se conhecer esses valores, que principalmente o povo brasileiro não conhece, que de certa forma é uma história que foi queimada, literalmente queimada¹², e de uma certa forma ela não ocupou espaço dentro da sociedade brasileira... de seus valores, da sua importância, de como o Brasil foi construído. Esse elemento na escola sempre foi um folclore.

E eu estava percebendo isso, às vezes folheando algumas revistas, imaginando isso... essa pergunta sua... ‘pô, a capoeira me deu toda essa informação’, que mesmo na escola, que eu não avancei muito nos estudos, mas mesmo na escola, quem avançou no estudo e alcançou o ensino superior que eu não cursei, que eu não tive um ensino superior e nem médio completo, mas mesmo quem completou o ensino médio e o ensino superior não chegou a essas informações que a capoeira deu perfeitamente para a gente, para mim, no caso.

Identifico no relato acima a manifestação de como existe a construção por um envolvimento com uma manifestação cultural de uma consciência opositiva identificada com

¹² A referência é ao ato protagonizado por Ruy Barbosa, Ministro da Fazenda do Governo Provisório do General Manoel Deodoro da Fonseca, que determina em 14 de dezembro de 1890 a queima dos arquivos relacionados à escravidão no Brasil.

o reconhecimento dos conhecimentos de matriz afro-brasileira. O processo de produção de conhecimentos através da capoeira forneceu a mestre Faísca não só valores que ele identifica como norteadores de sua vida como possibilitaram uma consciência da desigualdade historicamente consolidada no Brasil para com a capoeira e o que ele identifica como cultura negra. O que o motivou a fundar a referida associação com o objetivo de institucionalizar sua longa trajetória de promoção de capoeira enquanto instrumento de cidadania.

Assim, aqueles que buscam o reconhecimento efetivo da capoeira e das produções culturais de matriz afro-brasileira se encontram identificados com um grupo social historicamente subalternizado e mobilizam-se tendo em vista superar a lógica abissal para adentrar no paradigma caracterizado por Santos (2009) pela relação regulação/emancipação social. O tombamento oficial que confere certo estatuto cultural à capoeira não garante, no entanto, por si, a inserção social da manifestação sob este signo pelas demais esferas do poder público. Tanto o reconhecimento da Roda de Capoeira como parte do patrimônio cultural imaterial brasileiro, como a determinação legal do ensino da cultura afro-brasileira nos sistemas de ensino fundamental e médio, representam importantes resultados de lutas históricas de segmentos identificados com a promoção de uma justiça cognitiva no Brasil.

Tais medidas podem representar instrumentos para a superação da lógica abissal, caso utilizadas em associação com políticas públicas transversais nas áreas da produção e validação de conhecimentos, momento em que se faz fundamental o reconhecimento dos agentes detentores desses conhecimentos como protagonistas no processo de transmissão no sistema de ensino formal.

Referências Bibliográficas

- ALMEIDA, Miguel Vale de. *Um Mar da Cor da Terra – Raça, Cultura e Política da Identidade*. Oeiras: Celta Editora. 2000
- ASSUNÇÃO, Mathias Röhring. *The history of an afro-brazilian martial art*. Nova York: Taylor e Francis Ic. 2005
- DOWNING, John D. H. et al. *Radical Media. Rebellious Communication and Social Movements*. Thousand Oaks: Sage. 2001

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

MANSDRIDGE, Jane. “*Complicating Oppositional Consciousness*” in Jane Mansdrige e Aldon Morris, *Oppositional Consciousness. The Subject Roots of Social Protest*. Chicago: The University of Chicago Press. 2001

OLIVEIRA, Josivaldo Pires de e Luiz Augusto Pinheiro Leal. *Capoeira, Identidade e Gênero – Ensaio sobre a história social da Capoeira no Brasil*. Salvador: Edufba. 2009

PASTINHA, Vicente Ferreira. *Quando as pernas fazem mizêrer*. 1960. Disponível no sítio: http://www.portalcapoeira.com/Donwloads/Manuscritos-e-Biografias/View-category_no_dia_10/01/2010. Consultado em: 07 no. 2009.

PASTINHA, Vicente Ferreira. *Capoeira Angola*. Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia. 1989

QUIJANO, Anibal. “Colonialidade do Poder e Classificação Social”, in, *Epistemologias do Sul*, Boaventura de Sousa Santos, Maria Paula Meneses (orgs.) Coimbra: Edições Almedina. SA. 2009

REIS, João José e SILVA, Eduardo. *Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras. 1989

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A Gramática do Tempo: para uma nova culutra política [Para um novo senso comum. A ciência, o direito e a política ma transição paradigmática, Volume IV]*. Porto: Edições Afrontamento. 2006

SANTOS, Boaventura de Sousa. “Para além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes” in *Epistemologias do Sul*, Boaventura de Sousa Santos, Maria Paula Meneses (orgs.). Coimbra: Edições Almedina. 2009

SANTOS, Jocélio Teles dos. *O poder da cultura e a cultura no poder: disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil*. Salvador: EDUFBA. 2005

SOARES, Carlos Eugênio Líbano Soares. “Golpes de Mestres” in *Revista Nossa História*, nº 5. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional. 2004

Recebido em: 13/05/2013. Aceito em: 27/06/2013.