

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
MESTRADO EM SERVIÇO SOCIAL
MARLA BEATRIZ DE OLIVEIRA RIBEIRO**

CAPOEIRA: LÓCUS DE CULTURA E RESISTÊNCIA

GOIÂNIA- GO

2017

MARLA BEATRIZ DE OLIVEIRA RIBEIRO

CAPOEIRA: LÓCUS DE CULTURA E RESISTÊNCIA

Dissertação apresentada como requisito para a obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Mestrado em Serviço Social da Pontifícia Universidade Católica de Goiás- GO. Orientadora: Dra. Maria Conceição Sarmiento Padial Machado

GOIÂNIA- GO

2017

O48c

Ribeiro, Marla Beatriz de Oliveira
Capoeira[manuscrito]: lócus de cultura e resistência/
Marla Beatriz de Oliveira Ribeiro.-- 2017.
137 f.; il. 30 cm

Texto em português com resumo em inglês
Dissertação (mestrado) - Pontifícia Universidade Católica
de Goiás, Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu
em Serviço Social, Goiânia, 2017
Inclui referências f.131-135

1. Capoeira. 2. Cultura. 3. Movimentos sociais. I.Machado,
Maria Conceição Sarmiento Padial. II.Pontifícia Universidade
Católica de Goiás. III. Título.

CDU: 394.3(043)

MARLA BEATRIZ DE OLIVEIRA RIBEIRO

CAPOEIRA: LÓCUS DE CULTURA E RESISTÊNCIA

FOLHA DE APROVAÇÃO

DISSERTAÇÃO do Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Serviço Social defendida
em 30 de agosto de 2017.

BANCA EXAMINADORA:

Orientadora: Profa. Dra. Maria Conceição Sarmento Padial Machado

Profa. Dra Eleusa Bilemjian Ribeiro – Convidada externa

Prof. Dr. Lúcia Maria Moraes

Profa. Dra. Denise Carmen de Andrade Neves

A todos os capoeiristas, que ainda lutam por liberdade!

AGRADECIMENTOS

Essa dissertação é a materialização de todo um processo que ocorreu no decorrer do mestrado. Finalizar esse curso, escrever essa pesquisa, foi uma das experiências mais importantes para minha formação, não só intelectual, mas sobretudo de vida. Formação de vida porque, indiretamente, ela foi escrita por muitas mãos. Foi escrita por aqueles a quem pesquisei, foi escrita por aqueles que me ensinaram, foi escrita por quem me apoiou, por quem me incentivou e por tantos “alguéns” que passam por minha vida e passaram por essa trajetória. Assim, concluir o mestrado só se torna tão importante pela experiência que tive, pelos laços que foram feitos e pela possibilidade de esse trabalho ter alguma relevância e poder contribuir, de alguma forma, para a transformação desse mundo. Senão por isso, seria somente um título, um papel. Então, nesse momento, só tenho a agradecer!

Agradeço a todos e todas capoeiristas, pela luta cotidiana, pela arte, pela resistência, pela história. Estendo ao Centro Cultural de Capoeira Águia Branca, pela disponibilidade, respeito e apoio.

Agradeço a todos os professores e funcionários do Mestrado em Serviço Social da PUC-Goiás, pelos ensinamentos, pelas discussões, por toda a disponibilidade e atenção de sempre.

Agradeço a todos e todas colegas de turma, que por um ano estivemos juntos semanalmente vivenciando essa jornada, a quem, por sorte minha, alguns se tornaram amigos que carregarei para a vida.

Agradeço à Professora Maria José Pereira Rocha, Zezé, mulher de garra e de força, minha primeira orientadora, por me fazer refletir, por me mostrar conceitos ainda desconhecidos por mim e por ser tão disponível sempre.

Agradeço minha orientadora, Professora Maria Conceição Sarmiento Padial Machado, mulher ética, de extrema competência, que acreditou no meu trabalho enquanto muitos insistiam para que eu não o fizesse. A você, que quando contei da gravidez e contei do risco que corria de ter um parto pré maturo e, por isso, talvez não conseguisse me dedicar tanto quanto necessário para o mestrado, me acolheu, me tranquilizou e disse para eu cuidar de mim e de meu bebê e que “a vida é muito mais complexa do que um curso de mestrado” (palavras suas, minha professora, as quais eu jamais esquecerei). Obrigada pelo apoio, pela paciência, pelo afeto e pelos ensinamentos que sempre carregarei comigo.

Agradeço a banca de qualificação, nas pessoas de Professora Lucia e Professora Eleusa, pelas considerações que muito contribuíram para a realização desse trabalho, pelo apoio e carinho e pela disponibilidade de sempre.

Agradeço a Fundação de Amparo a Pesquisa do Estado de Goiás – FAPEG – pela bolsa financeira para a realização do mestrado. Sem ela, em tempos de mercantilização da educação, esse processo não seria possível.

Agradeço a toda equipe da PROACE da Universidade Federal do Triângulo Mineiro, sobretudo ao Setor de Serviço Social, nas pessoas de Fernanda, Mireille e Miriam, companheiras de trabalho e de luta, importantes amigas; pela paciência, pelo apoio e incentivo, por muitas vezes se sobrecarregarem de trabalho para eu poder estudar e concretizar essa etapa. A vocês meu agradecimento e reconhecimento.

Agradeço a minha amiga e companheira, Yuri. Você me falou do edital e me incentivou a prestar o processo seletivo; você fez com que essa jornada, por vezes cansativa e com momentos de aflição, se tornasse mais leve e divertida. Jamais esquecerei de nossas viagens e das histórias que tivemos nelas.

A todos meus amigos e amigas (que não nominarei aqui para não correr o risco de esquecer alguém que certamente se faz muito importante para mim) pelo entendimento, pelo apoio, pelas vezes que não respondi ou sequer vi as mensagens no *whatsapp*, por continuarem me amando apesar das inúmeras ausências. A vocês que sempre fizeram minha vida mais alegre, que são a família que escolhi e que são tão importantes em toda a minha história.

A toda minha família e, nesse momento, a meu pai e minha mãe, Nilda e Abílio, meu alicerce, minha vida e inspiração. A vocês devo tudo em minha história. Vocês dois que são exemplos de garra, de superação, de sabedoria e amor. Sem vocês eu não daria nenhum passo. Agradeço a existência de vocês a cada minuto da minha vida. Obrigada pelo apoio, pela dedicação, a me apoiar e amar e me ajudar a cuidar do Théo, a ainda cuidarem tão bem de mim e pelos puxões nos momentos que eu queria fazer outras coisas, inclusive ficar com vocês, e ouvia: “Vai terminar seu mestrado!” Ah.. obrigada pelas broncas, como essa, que me faz andar pra frente.

Agradeço meus irmãos, Érica e Marcos, que foram companheiros e cúmplices em toda minha vida. Meus irmãos mais velhos, que sempre se preocuparam comigo. Obrigada pelo apoio e carinho contínuo.

Às minhas sobrinhas e sobrinho, por me alegrar em dias de aflição, por me mostrarem que a vida pode ser muito mais suave do que as vezes ela se mostra. Obrigada por me ensinarem tanto na inocência de vocês.

Agradeço ao meu sogro e minha sogra, Ilden e Marisa, que agora são minha família em laços emocionais, por me apoiarem, me incentivarem. Por me levarem em Goiânia, mesmo quando eu precisava ficar lá só 10 minutinhos. Por cuidar do Théo com tanto carinho nessa reta final, para que eu pudesse finalizar a dissertação. Saibam que eu fiquei tranquila sabendo que ele estava com vocês nesses períodos.

Agradeço ao Ildeu, meu esposo, meu grande amor e melhor cúmplice. Agradeço os sorrisos, os incentivos, por estar ao meu lado sempre. Por todas as idas em Goiânia somente para me levar e fazer minha viagem mais suave e prazerosa; por perder noites de sono me esperando de madrugada na rodoviária ou no posto toda semana, somente para me levar segura pra casa e para que eu pudesse descansar mais antes de minha ida para o trabalho, mesmo tendo, você, que trabalhar tão cedo. Obrigada por me acompanhar nas viagens para a pesquisa de campo e por ler e me ouvir sobre a dissertação, mesmo não sendo um tema afim de sua experiência, mas mesmo assim dialogava comigo. Sem você, tudo seria mais difícil.

Por fim, agradeço ao meu Théo. Meu filho, que já me ensina tanto, que me fez conhecer lados de mim que nem eu mesma sabia que existia. Pela pureza, por alegrar tanto minha vida. Como me sinto abençoada com sua chegada, que veio em meio ao mestrado, talvez pra me mostrar que minha melhor tarefa é cuidar e amar você. A você dedico todas as conquistas da minha vida.

A todos vocês, minha eterna e sincera gratidão!

**No sacolejo do navio que cheguei aqui
Meio vivo meio morto foi que eu senti
O meu corpo lá jogado na pedra do porto
Meio vivo meio morto mais não desisti**

**Pois quem nasceu pra ser guerreiro
Não aceita cativo, por isso que decidi**

**Pois quem nasceu pra ser guerreiro
Não aceita cativo, por isso que decidi**

**Enquanto o eco dos tambores ressoar nos ares
Correndo na mata virgem, vou fundar Palmares**

**Pois quem nasceu pra ser guerreiro
Não aceita cativo, por isso que decidi**

**Pois quem nasceu pra ser guerreiro
Não aceita cativo por isso que decidi**

**A sua chibata por mais que me bata
O meu corpo maltrata eu vou resistir**

**A sua chibata por mais que me bata
Se não me mata eu volto a fugir**

**A sua chibata por mais que me bata
O meu corpo maltrata eu vou resistir**

**A sua chibata por mais que me bata
se não me mata eu volto a fugir**

**Oh negô olê, olê zumbi
Oh negô olê, capitão do mato em vem ai**

**Oh negô olê, olê zumbi
Oh negô olê, capitão do mato em vem ai**

(Trecho da música No Sacolejo do Navio, de Mestre Liminha)

RESUMO

Este estudo tem como objeto de análise a capoeira enquanto manifestação de cultura e resistência. Os elementos culturais são certamente um tipo de substância que sobrevive ao tempo e ao processo socio-histórico transformador. Neste sentido a capoeira, assim como muitas outras expressões da objetividade e subjetividade das sociedades escravocratas que sobreviveram às revoluções burguesas espalhadas por todos os cantos do mundo, sendo adaptadas, reelaboradas, ressignificadas de acordo com os interesses privados das novas classes dominantes, ganham novos sentidos, objetivos e significados na cena do desenvolvimento da sociedade burguesa brasileira, forjada fortemente pelos traços singulares do capitalismo latino americano. Entre luta, jogo e/ou dança; esporte, arte e cultura a capoeira expressa a cultura afro-brasileira inserida no processo do desenvolvimento histórico, cultural, econômico e político nacional. Representação singular do desenvolvimento econômico, social, político e histórico latino americano no país. Assim sendo, o objetivo da pesquisa é analisar a constituição histórica da cultura e resistência no Brasil por meio da capoeira. Toma-se por base a história da capoeira no Brasil e os relatos de alguns capoeiristas do Centro Cultural de Capoeira Águia Branca, que é o universo da pesquisa. A pesquisa tem caráter essencialmente qualitativo, com fundamentação teórica no materialismo histórico dialético. Foi utilizada a pesquisa documental, bibliográfica e a pesquisa de campo, com entrevista semiestruturada. Foi possível apreender, com o resultado da pesquisa, que existe uma carga histórica da capoeira enquanto manifestação cultural de luta e resistência. No entanto, em seu surgimento, é clara a concepção da capoeira e lutas sociais, mas na atualidade, passando por cooptação do Estado e no desenvolvimento da sociedade brasileira, a capoeira converge com alguns movimentos sociais, estando presente no cenário nas lutas sociais, mas os capoeiristas não têm uma consciência coletiva, uma consciência de classe. No âmbito da cultura, ela ainda se manifesta como expressão da resistência, mostrando sua história e o cotidiano dos capoeiristas, em sua maioria, trabalhadores. No entanto, muito tem a avançar no que tange a consciência coletiva, de classe, com ideais de emancipação política e humana.

Palavras-chave: 1 – Capoeira. 2 – Cultura. 3 – Movimento Social.

ABSTRACT

This study aims to analyze capoeira as a manifestation of culture and resistance. Cultural elements are certainly a type of substance that survives time and the transformative socio-historical process. In this sense, capoeira, as well as many other expressions of the objectivity and subjectivity of the slave societies that survived the bourgeois revolutions scattered all over the world, being adapted, re-elaborated, re-signified according to the private interests of the new ruling classes, gain new meanings, Goals and meanings in the scene of the development of Brazilian bourgeois society, forged strongly by the unique features of Latin American capitalism. Between fight, play and / or dance; Sport, art and culture capoeira expresses the Afro-Brazilian culture forged in the process of national historical, cultural, economic and political development. Unique representation of Latin American economic, social and historical development in the country. Thus, the objective of the research is to analyze the historical constitution of culture and resistance in Brazil through capoeira. It is based on the history of capoeira in Brazil and the reports of some capoeiristas of the Cultural Center of Capoeira Águia Branca, that is the universe of the research. The research has essentially qualitative character, with theoretical foundation in dialectical historical materialism. Documentary, bibliographic research and field research were used, with a semi-structured interview. It was possible to perceive, with the result of the research, that there is a historical load of capoeira as a cultural manifestation of struggle and resistance. However, in its emergence, it is clear the conception of capoeira and social struggles, but nowadays, through cooptation of the State and in the development of Brazilian society, capoeira converges with some social movements, being present in the scenario in the social struggles, but The capoeiristas do not have a collective consciousness, a class consciousness. In the context of culture, it still manifests as an expression of resistance, showing its history and the daily life of capoeiristas, mostly workers. However, much has to advance in the collective class consciousness, with ideals of political and human emancipation.

Keywords: 1 – Capoeira. 2 – Culture. 3 – Social Struggles.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
CAPÍTULO I DA COLÔNIA AO “ESTADO FEITOR”: OS SENTIDOS DA CAPOEIRA NO BRASIL.....	18
1.1 Elementos da totalidade sócio-histórica.....	18
1.2 Escravos no Brasil: trabalho, sociabilidade e resistência.....	26
1.3 A capoeira e o Estado Feitor.....	32
1.4 Notas sobre o pensamento de Florestan Fernandes: contribuições ao debate...35	
1.5 Capoeira e a descolonização incompleta.....	44
1.6 Democracia e Ditadura: a capoeira na República.....	47
CAPÍTULO II CAPOEIRA E SUA RELAÇÃO COM CULTURA E LUTAS SOCIAIS	57
2.1. A capoeira face às referências teóricas sobre cultura na vertente marxista	57
2.1.1. Arte, cultura e a Teoria do Reflexo em Lukács.....	60
2.1.2. A estética na arte e cultura segundo Lifschitz.....	64
2.1.3. Cultura em Gramsci	66
2.2. Danças e cantigas africanas no Brasil	72
2.3. Capoeira: expressões de sonhos e realidades	77
2.4. Capoeira e lutas sociais	86
2.4.1 Uma mandinga contra o racismo: as lutas sociais.....	92
CAPÍTULO III OS SUJEITOS DA PESQUISA: A VOZ DO CAPOEIRA.....	101
3.1. O universo da pesquisa	101
3.2. Procedimentos metodológicos e pesquisa de campo	102
3.3. Resistência, repressão e cooptação	104
3.3.1 O caráter político da capoeira	109
3.4. O cotidiano e a consciência coletiva.....	114
3.4.1 O que pensa o capoeira.....	120
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	128
REFERÊNCIAS	131
ANEXO.....	136

INTRODUÇÃO

Na análise marxista do desenvolvimento das relações de produção e reprodução social no mundo, uma questão é posta como fundamental segundo seu método, a ruptura (processo revolucionário pelo qual se transformam as relações sociais e de poder) não ocorre de maneira imediatamente drástica e que, portanto, o nascimento do novo não representa a completa e imediata morte do velho. Em outras palavras, significa que um processo de transformação social é um processo inscrito no desenvolvimento sócio-histórico em que os elementos constitutivos da sociedade que está em processo de definhamento, sobretudo os superestruturais, tendem a resistir ao surgimento da nova sociedade, sendo nesta ressignificados e não eliminados.

Os elementos culturais são certamente um tipo de substância que sobrevive ao tempo e ao processo sócio-histórico transformador, neste sentido a capoeira, assim como muitas outras expressões da objetividade e subjetividade das sociedades escravocratas que sobreviveram às revoluções burguesas espalhadas por todos os cantos do mundo, sendo adaptadas, reelaboradas, ressignificadas de acordo com os interesses privados das novas classes dominantes, ganham novos sentidos, objetivos e significados na cena do desenvolvimento da sociedade burguesa brasileira, forjada fortemente pelos traços singulares do capitalismo latino americano. Entre luta, jogo e/ou dança; esporte, arte e cultura, a capoeira expressa a cultura afrobrasileira inserida no processo do desenvolvimento histórico, cultural, econômico e político nacional. Representação singular do desenvolvimento econômico, social e histórico latino americano no país.

Assim, o objetivo dessa dissertação é analisar a constituição histórica da cultura e resistência no Brasil por meio da capoeira, bem como conhecer como ocorre esse processo de construção e resistência, refletindo sobre as contribuições e particularidades do movimento social e cultural que é a capoeira e conhecer a capoeira como manifestação de resistência política, social e cultural.

Conhecer a história social do Brasil, perpassa pela pesquisa sobre seus principais atores e sua cultura, como a capoeira. Isso compõe um conteúdo que carrega a história dos negros escravizados no país, é preciso ir além. É fundamental considerar as determinações da totalidade neste processo singular (PONTES, 2002). Neste sentido, a presente pesquisa se debruçou não somente sobre os aspectos particulares das condições de vida e das relações

sociais estabelecidas entre os negros africanos escravizados no Brasil e o Estado nacional. A pesquisa realizada buscou alcançar o mais alto grau de concreticidade possível para se obter um conhecimento mais próximo da essência sobre a qual se relacionam o objeto e as categorias em análise. No entanto, é importante esclarecer que não se tem como pretensão esgotar o tema em todas as suas perspectivas, potencialidades e vertentes, aqui se busca um caminho coerente que relaciona a trajetória histórica da capoeira, em sua manifestação de cultura e resistência com o que se tem buscado construir na contemporaneidade.

Segundo Marx (2008, p.258), “o concreto é concreto porque é síntese de muitas determinações, isto é, unidade do diverso”. De tal maneira que se fez imperioso na presente discussão o estabelecimento do diálogo com os conhecimentos construídos e inscritos na tradição do pensamento crítico acerca dos diversos sujeitos e relações presentes no contexto histórico de formação e desenvolvimento da capoeira no Brasil. E, por isso, se destacam os aspectos sociológicos, políticos, econômicos e históricos que conformam o objeto de estudo.

A capoeira e o seu processo histórico reverberam substâncias e características singulares do desenvolvimento tardio e dependente do capitalismo na região continental. Conhecer a sua evolução neste contexto histórico, significa compreender os sentidos construídos pela resistência negra em contraste aos sentidos atribuídos pelo Estado moderno, permitindo uma análise crítica de seus significados, potencialidades e limites na contemporaneidade. Mas significa também estabelecer uma análise conjuntural acerca das determinações políticas, econômicas, sociais e culturais que agiram concretamente, dialeticamente e historicamente para a sua formação. Para tanto, parte-se da crítica ao Estado, à sociedade e à economia vigentes, pois ainda segundo Marx (2008, p. 264) é “a economia burguesa fornece a chave da economia antiga”. Ou seja, é o conhecimento crítico sobre a sociedade capitalista que permite conhecer a sociedade ultrapassada, desta forma, no caso brasileiro, o conhecimento da sociedade escravocrata – condição fundamental para um conhecimento concreto acerca do presente objeto de pesquisa – está no conhecimento crítico da sociedade moderna (e atual).

Entre os expoentes pensadores latino-americanos, cujas obras contribuíram essencialmente para esta pesquisa, certamente Florestan Fernandes se destaca, cientista social, cuja obra se fez fundamental para compreendermos a concepção crítica sobre o processo de construção e consolidação (ou não) do capitalismo na América Latina e a integração dos negros neste contexto. Fernandes (2015) desenvolveu em sua obra o conceito de “Estado

Feitor”, cujo significado se atribui aos Estados latino americanos, que se formam numa relação de cumplicidade entre as classes dominantes internacionais e as classes hegemônicas de cada país latino americano. Tal conceito se fez fundamental para compreendermos como fora possível que o modelo escravista tenha, não somente se instalado no Brasil, mas sobretudo tenha se estendido por demais, enfrentando inclusive o avanço do modelo de produção revolucionário burguês por (quase) todo século XIX.

Na atualidade, uma das principais referências do pensamento marxista latino-americano também é brasileiro, o assistente social Netto (2010) desenvolve um profundo e profícuo conhecimento acerca da ciência, da teoria e da filosofia de Marx e Engels, inserindo o Serviço Social crítico no contexto da tradição marxista da América Latina, contribuindo com o aprofundamento e atualização do pensamento marxista no Brasil, em especial no Serviço Social brasileiro. Netto realiza análises concretas sobre as determinações históricas que conformam o Estado e a sociedade brasileira moderna e contemporânea, em destaque, em sua obra Ditadura e Serviço Social (2010) o autor dialoga com Fernandes (2015) sobre a problemática da “descolonização incompleta”, caráter que constitui o Estado brasileiro, cuja apreensão apresenta-se como elemento fundamental para se compreender o contexto em que as relações entre senhores de escravos e escravos se conformaram no Brasil e constituíram relações, tradições e instituições que sobreviveram ao fim do sistema escravocrata, permanecendo como elementos constituintes das relações entre negros oprimidos pelo Estado brasileiro e as classes hegemônicas nas repúblicas que se sucederam. Netto (2010) será destacado autor que contribui também para o debate do desenvolvimento da cultura no Brasil moderno (em especial no período do militarismo) e contemporâneo.

No mais, na contemporaneidade se destaca a recente obra de Parron (2015), premiado historiador, doutorado pela Universidade de São Paulo (USP), que desenvolveu um profundo e complexo conhecimento acerca da exploração da mão-de-obra de negros africanos escravizados no Brasil em um período em que a Europa experimentava “a era da liberdade”. Ou seja, enquanto o mundo avançado já havia suplantado o modelo de trabalho escravo e se organizava em torno das relações capitalistas (“livres”) de produção, países das américas (em especial Brasil, Estados Unidos e Cuba) ainda sustentaram juntos o modelo escravagista ultrapassado. Parron (2015) analisa e tece críticas às contradições postas então entre os dois modelos de produção conflitantes e fornece conhecimentos fundamentais para que se possa compreender a complexidade das determinações de totalidade que incidiram sobre a vida

econômica, política, social e cultural no Brasil neste contexto de resistência do modelo escravista nas américas frente as investidas burguesas europeias.

Articulada a esta bibliografia está a literatura brasileira que se conforma em torno da história do negro e da escravidão no Brasil, referência fundamental para os estudos das condições de produção e reprodução da vida dos negros no país. Tais fontes se fizeram essenciais pelo fato inequívoco de que o objeto desta pesquisa aparece na história enquanto expressão e criação singular da cultura de resistência dos africanos escravizados no Brasil. Porém, para se compreender o máximo possível das determinações sociais e históricas deste processo, a pesquisa foi além da análise das relações de trabalho estabelecidas entre senhores de escravos e escravos no Brasil, inclusive por força do cuidado metodológico já explicitado acima. Neste sentido, fez-se necessário compreender a totalidade do contexto em que questões econômicas, políticas, sociais e culturais se imbricam na respectiva história e expressam como um de seus elementos a formação e o desenvolvimento da prática da capoeira no Brasil.

Assim, o desafio do presente trabalho é constituído por um complexo processo de estudos e formação contínua, sobretudo pelas especificidades postas pelas perspectivas da pesquisa. Importante assinalar que o desafio se refere a proposta de desenvolver uma análise acerca do desenvolvimento dos sentidos da capoeira no Brasil e de si mesma neste contexto, enquanto um processo inserido no conjunto das perspectivas de uma determinada categoria, que é a categoria do Serviço Social brasileiro.

Certamente, tal propósito já se fez complexo, o tema em questão (a capoeira e o seu desenvolvimento histórico no Brasil) não se constitui em um objeto central largamente e/ou profundamente estudado e/ou analisado pelas ciências. Mesmo nas ciências sociais e humanas, há um campo imenso ainda intocado, pretensamente esperava-se que áreas como História, Sociologia e Antropologia por exemplo, já pudessem apresentar um acúmulo e um volume mais profícuo de pesquisas, estudos, críticas e análises, o que não se verifica. Aliás, enquanto objeto central de pesquisa, a capoeira figura em um conjunto mais reduzido ainda de trabalhos científicos e acadêmicos. Geralmente se trata de um subtema, ou “subtópico” de pesquisas que tomam como objeto a história do negro no Brasil, e/ou sua cultura. Pode-se também, pelo seu carácter peculiar multifacetado, encontrar a capoeira como subtema de pesquisas sobre danças e/ou sobre esportes, por exemplo.

Por tanto um outro elemento da complexidade do presente estudo se constitui em sua originalidade, que se por um lado pode ser meritoso, por outro confronta-se com os limites concretos do desenvolvimento do tema dentro da comunidade científica. Neste contexto, cabe destacar que o Serviço Social reconhece-se também como sujeito do desenvolvimento científico nacional e internacional, que se desdobra sobre as relações conflitantes entre capital e trabalho, cujo trabalho coletivo (especialmente na contemporaneidade brasileira) oferta aos seus sujeitos as condições necessárias para investigar criticamente o desenvolvimento de um elemento histórico de manifestação prática objetiva (objetivação) da atuação da comunidade dos africanos escravizados no Brasil e de seus descendentes. Tal elemento se consubstancia neste trabalho, como será visto no Capítulo 1, enquanto uma crítica à economia política mercantil e pré-capitalista do Brasil, estabelecendo as mediações necessárias à inserção do objeto da pesquisa no processo deste desenvolvimento sócio-histórico.

Neste sentido, a complexidade se mostra novamente, pois para se estabelecer as necessárias mediações (PONTES, 2012) é preciso compreender a capoeira em suas especificidades originais e as suas características históricas atribuídas pela formação do Estado capitalista moderno e contemporâneo no país. Tal tarefa, exigiu, portanto, que o presente trabalho se fundamentasse nos conhecimentos essenciais elaborados pela filosofia e pela ciência de Marx e Engels, o que confere mais um elemento complexo que consubstancia a discussão e expressa a perspectiva da pesquisa.

Abordar o desenvolvimento da capoeira no Brasil se constituiu em um exercício que analisa um objeto que se caracteriza de forma multifacetada, ou seja, pesquisar algo que não se tem uma definição “enquadrável”. O que significa dizer que a capoeira pode ser compreendida de formas distintas, ou como arte (dança), ou como esporte (jogo e/ou luta), ainda como ritual ou como um movimento social. De mais concreto que se tem acumulado é o fato de que a capoeira, em seu processo de surgimento no Brasil, converge a expressão da vida presente dos negros africanos escravizados no país e a vida passada, ou seja, representações de como era a vida destes africanos em suas terras natais. Neste sentido, estudar o contexto social e histórico em que viveram os escravos brasileiros se conformou num processo de busca da compreensão de uma dimensão deste objeto complexo, a outra dimensão, ou seja, as formas de expressão do referido conjunto social se fazem, finalmente, preciso.

Tal tarefa se desdobrou, em especial no segundo capítulo da presente dissertação, de duas formas, primeiro sob estudos acerca de tradições culturais africanas, tanto aquelas que os negros aqui escravizados realizavam em suas terras originais, tanto aquelas que este público desenvolveu no Brasil, durante o período escravocrata. Neste sentido, os estudos tomaram a capoeira enquanto cultura, seguido de um breve apanhado de contribuições de três autores marxistas que se debruçaram sob a tarefa de sistematizar as perspectivas e os conceitos que conformam a compreensão marxista sobre arte, estética e cultura, sendo eles: Gyorgy Lukács, Mikhail Lifschitz e Antonio Gramsci.

Neste momento, foram retomados alguns destaques específicos e objetivos de elementos característicos não apenas da capoeira, mas de elementos culturais artísticos (dança e música) que circundam a cultura africana original. Tal movimento se faz necessário frente ao fato de que a cultura dos negros africanos escravizados no Brasil, apesar de se desenvolver sobre as condições concretas de existência no país, sofre forte influência dos hábitos, costumes e tradições da terra natal. Aliados a manifestação cultural, observamos no segundo capítulo, como a capoeira converge com movimentos e lutas sociais.

Por fim, no terceiro capítulo, utilizamos, além da pesquisa bibliográfica e documental, a pesquisa de campo com realização de entrevistas semi-estruturadas. O universo da pesquisa foi o Centro Cultural de Capoeira Águia Branca, com sede na cidade de Uberaba, estado de Minas Gerais. Neste capítulo, buscamos apresentar os sujeitos de nossa pesquisa, explorar na história dessa instituição, assim como em suas visões de homem e de mundo e em suas ações políticas, as suas percepções sobre a capoeira enquanto cultura e resistência, bem como sua percepção de consciência social na vida cotidiana.

Este trabalho se desenvolveu em torno da literatura marxista, pois o método materialista, histórico e dialético se constitui um uma base geral de leitura crítica sobre o homem, o mundo dos homens e a sociedade em todo o seu desenvolvimento histórico. A teoria marxista ao partir do processo de trabalho para compreender o desenvolvimento social e a própria história humana, finca um grave marco histórico nas ciências humanas e sociais, uma vez que inverte a lógica hegemônica de compreensão dos problemas sociais e de respostas científicas e filosóficas a estes.

CAPÍTULO I

DA COLÔNIA AO “ESTADO FEITOR”: OS SENTIDOS DA CAPOEIRA NO BRASIL

1.1 Elementos da totalidade sócio-histórica

Os setores dirigentes brasileiros se formaram inicialmente por um coletivo de privilegiados à quem as Cortes europeias atribuíram a tarefa de colonizar o país com o extrativismo, inicialmente só com a extração de minerais preciosos e madeira, posteriormente, também com produtos agrícolas, como o café, cana de açúcar. No entanto, no decorrer do processo de colonização estas castas se desenvolveram e se transformaram em segmentos de proprietários, isto é, o Estado Português ao distribuir frações do território brasileiro entre uma dezena de homens privilegiados de sua confiança, acabou por formar uma casta social, política e econômica no país. Tal configuração foi responsável pela origem de um conjunto de relações políticas e econômicas típicas entre a colônia e os colonizadores europeus. O poder político brasileiro ganha novos contornos, os interesses dos segmentos nacionais privilegiados se conformam sob um caráter ultra particularista, isto é, interesses profundamente privados, próprios e que em muitos termos se chocam com os interesses da classe dominante europeia, sobretudo em tempos de modernização produtiva, puxada pela mecânica britânica.

Neste contexto, não somente a estrutura de poder brasileiro se constitui por uma sucessão de movimentos conflitantes ou confluentes, como também as relações entre privilegiados e desprivilegiados se conforma por uma complexa diversidade de determinações, complexidade esta que irá caracterizar também o horizonte adversário com o qual lidam os africanos escravizados no Brasil. Se no primeiro momento as intervenções europeias instigaram o trabalho escravo na colônia, num segundo momento exerceram forte pressão sob o governo brasileiro para que os africanos fossem declarados livres e a mão-de-obra no país passasse do tipo escrava para o tipo assalariada, o que atenderia essencialmente as necessidades produtivas dos países desenvolvidos e conseqüentemente aos interesses dos escravos brasileiros.

Com o avanço da burguesia na Europa e no norte dos Estados Unidos a libertação dos escravos se constituía em condição fundamental para o desenvolvimento da nova ordem econômica e política, à contragosto dos senhores de escravos do Brasil, do sul estadunidense e de Cuba, que pretendiam explorar ao máximo a força de trabalho do povo cativo, e assim o fizeram em especial pela atividade cafeeira. A chegada da nova economia nas Américas foi

um processo inevitável, os segmentos escravagistas brasileiros passaram a correr contra o tempo, o que levou à uma aceleração e intensificação da exploração do trabalho escravo no país e à intensificação das contradições e dos antagonismos sociais inerentes à sociedade brasileira de então (PARRON, 2015).

O trabalho escravo no Brasil, foi marcado pela violência e conflitos que marcaram as relações entre a classe hegemônicas na Europa e a tradicional e atrasada classe dominante dos países americanos (essencialmente os senhores de escravos), em especial Brasil, Estados Unidos da América (EUA) e Cuba, que juntos forjaram uma espécie de *triumvirato escravagista*. Este triumvirato escravagista se constituiu em um espaço econômico e político em que os interesses destas distintas nações se convergiram e forjaram um espaço internacional de produção e reprodução de condições sociais, econômicas e culturais que correspondem e atendem à esta convergência de interesses dominantes diversos.

Este espaço político, fundamental para compreender o contexto macro-histórico que incide sobre o objeto desta pesquisa, fora denominado por Parron (2015) como a “*Oikoumenê*”¹. O termo grego fora eleito pelo pesquisador para representar a integração progressiva de unificação permanente de espaços escravistas nas américas, e tal fenômeno se torna relevante para a presente pesquisa uma vez que esta estrutura articulada na história conferiu à escravidão décadas à mais de existência nos países envolvidos, em tempos de liberalismo difuso nos países desenvolvidos do velho mundo.

Analisar a formação e o desenvolvimento da capoeira, é certamente analisar o desenvolvimento da economia política e da cultura política das classes brasileiras durante e “depois” do Brasil monárquico. No entanto, uma análise crítica e concreta desta realidade exige a mediação entre a universalidade que abriga os sujeitos desta trama na história e o seu desenvolvimento regional, a importância histórica do trabalho escravo para o Estado de Portugal e américas colonizadas e escravagistas, enquanto elementos totais e históricos que fomentam e fundamentam o assentamento e desenvolvimento do modo de produção escravagista brasileiro e as formas de sobrevivência e resistências desenvolvidas em seu contexto.

Importa então destacar que o Estado português, antes mesmo de cruzar o oceano e invadir as terras sulamericanas, já acumulava um histórico de 50 anos de exploração da mão de obra de africanos escravizados em seu próprio território, somando, segundo Tinhorão

¹ Termo grego para designar espaço comum de encontro de interesses comuns, empregado por Tamis Parron (2015) para designar o triângulo escravagista formado por EUA, Cuba e Brasil.

(2012), cerca de 150 mil negros escravizados antes de 1500². Desta forma, a escravidão africana se constitui em um tipo sinistro de herança da cultura política e econômica de Portugal aos brasileiros e outros povos do mundo. Herança esta que fora devidamente administrada para dar muitos outros frutos, mais fortes, saudáveis e vitaminados às classes privilegiadas das colônias portuguesas.

As nuances internacionalistas do escravagismo nas Américas não terminam por aí, nem de longe! Segundo o autor (2012), junto ao norte, em outras duas colônias se destacou também o acirramento da exploração da mão de obra africana escravizada na era da liberdade, os ingleses à engendrou em sua colônia estadunidense, assim como se deu também na ilha de Cuba. EUA, Brasil e Cuba formaram o triunvirato que sustentou a reprodução do trabalho escravo nas américas e que enfrentou os tempos da “liberdade” e de criminalização do tráfico internacional de africanos. Esta estrutura política, a *Oikoumenê* do escravagismo nas américas, constituindo um espaço dinâmico e mutuamente sustentável do tráfico transatlântico de negros africanos, era destinado a gerar riquezas privadas aos colonizadores. A *Oikoumenê*, ou o espaço comum onde as classes escravagistas nacionais dos EUA, Cuba e Brasil se articularam, se constituiu numa estrutura política capaz de enfrentar as imposições das novas elites europeias, sobretudo as britânicas, que exigiam o fim do trabalho escravo e a formação de espaços de proliferação da classe dos assalariados.

Neste espaço, Cuba e Brasil se constituíam nos dois principais parceiros econômicos dos Estados Unidos no que se refere à produção e consumo de café. Territórios privilegiados pelo pleno desenvolvimento da economia escravagista, estas duas nações contavam com possibilidades especiais de produção barateada de commodities agrícolas. A nação estadunidense soube articular um processo de alimentação da modernização econômica em desenvolvimento ao norte de seu país através, também, da dinâmica da cultura cafeeira.

Enquanto o sul dos EUA praticamente eliminou as taxas e tarifas sobre a importação de produtos como o café, causando uma explosão de consumo de sua nação e portanto puxando a expansão do café no Brasil e em Cuba, os parceiros puxaram de outro lado o desenvolvimento do processo de modernização e avanço econômico e especulativo estadunidense. Os EUA chegaram a alcançar quase 100% de compra e revenda para os mercados europeus de toda produção de café do Brasil na primeira metade do século de 1800, enquanto que 60% dos navios clandestinos do tráfico negreiro África-Brasil foram fornecidos pela indústria naval dos EUA.

² Em nota, o autor explica que tais dados históricos podem ser melhor apreendidos em outra obra sua, denominada: *Os negros em Portugal: uma presença silenciosa*, de 1988.

Isto significa que, mesmo diante da imposição de regras britânicas que proibiram o tráfico internacional de escravos africanos, a escravização destes foi inflada por uma dinâmica triangular que fora capaz de convergir os interesses particularistas das classes domésticas dominantes dos EUA, Cuba e Brasil. O império britânico pesava a mão buscando forçar a eliminação dos antigos modos produtivos em favor da expansão global das técnicas inglesas modernas, o peso do café e a especulação estadunidense contrabalancearam os sentidos políticos e econômicos do desenvolvimento histórico das Américas e do povo africano traficando de sua terra mãe para as suas terras madrastras.

A pressão britânica para a cessão do regime escravista no Brasil, ao passo em que ganhava força nas disputas políticas internas do país, tornavam mais intensas as formas de exploração do trabalho, tanto pelo excesso no tráfico quanto pela intensificação do trabalho. A Lei britânica de 1831 que proibia o tráfico internacional de escravos africanos, assinada por D. Pedro I acirrou os ânimos no mundo escravagista, sobretudo nas américas, onde mesmo na clandestinidade internacional intensificou-se o tráfico negreiro africano.

Em razão deste contexto, o século XIX marcou uma sucessão de ataques e contra-ataques entre os diferentes interesses dominantes (domésticos e internacionais) que tensionaram e intensificaram a exploração do trabalho escravo no Brasil, ao passo em que incentivaram a formação e o desenvolvimento de eventos e estratégias de resistência negra nos países escravagistas.

Junto ao aceleração da intensificação produtiva pelo trabalho escravo de africanos, agudizaram-se as condições de vida dos cativos e brutalizaram cada vez mais o peso das mãos de ferro dos feitores e dos senhores de escravos, acirrando também os conflitos de interesses e a correlação de forças entre os segmentos privilegiados e dominantes do Brasil frente aos representantes brasileiros dos interesses britânicos e da nova ordem econômica em desenvolvimento no velho continente.

Setores nacionais articulados aos interesses econômicos e políticos europeus apresentaram um projeto “conciliador” como solução para os impasses criados pelo conflito entre as leis britânicas de criminalização do tráfico internacional de escravos africanos e as ações rotineiras e públicas dos senhores *cleptoescravistas*³ brasileiros. Estrategicamente, o

³ Termo cunhado pela recente obra de Parron (2015, p. 337) para designar todos os senhores de escravos produtores de café que desrespeitavam o acordo internacional firmado em 1831 pelo governo Português que criminalizou do tráfico internacional de africanos escravizados.

objetivo era minar indiretamente os traficantes reais, condenando por tráfico os servidores de baixo calão do sistema *cleptoescravista* cafeeiro. Minar as ações dos produtores de café era fundamental, pois o regime escravocrata garantiu o sucesso da economia cafeeira junto aos EUA, o que exigia, por um bom período de tempo, o prolongamento do modo de produção existente no Império. Como bem anota Parron (2015), enquanto a lei internacional advogava um interesse (dito) comum e público, os interesses privados domésticos impunham práticas de garantia e reafirmação cotidianas da supremacia egoísticas e privadas. “A dimensão pública da *res privata* e a dimensão privada da *res pública* foram a vida e a vida do Império do Brasil.” (PARRON, 2015, p. 192).

Importa registrar que o conflito empregado pelos interesses europeus de eliminar o trabalho escravo para dar espaço ao avanço do modo assalariado de vida frente aos interesses ultraparticularistas das elites domésticas brasileiras de manter ao máximo de tempo e intensidade a exploração do trabalho escravo no país, a produção agrícola não recuou no Brasil. Ao contrário, o contexto das tensões internacionais fizeram acelerar a produção forçada nas américas, foram séculos de exploração intensa e integral do trabalho escravo africano. Os africanos construíram as bases concretas do desenvolvimento econômico dos continentes americanos à força, história amplamente descrita, analisada e criticada pelas literaturas e ciências críticas brasileiras e sulamericanas, onde se destacam obras ricas e profundas de autores como Sergio Buarque de Holanda, Celso Furtado, Florestan Fernandes, Raimundo Faoro e outros. Tais pesquisadores em suas obras demonstram os números resultantes da história da exploração do trabalho de africanos escravizados no Brasil, já Parron (2015) oferece-nos o conhecimento da conjuntura externa regional que engendrou, desenvolveu e depois cassou a prática do escravismo africano nas américas. Prática que somente seria contestada pela formação de novos modos de produção que puderam se desenvolver, contraditoriamente, no próprio seio das economias políticas senhoriais escravagistas da Europa.

Esta perspectiva de totalidade é fundamental para podermos compreender que o estado de coisas que se conforma em solo brasileiro no contexto da escravidão do Brasil Colônia ao Império são expressões de um complexo de lutas políticas e de poder que imbricam interesses privados dominantes das esferas internacionais e domésticas, cujas classes sustentam uma relação contraditória entre horas de alianças, horas de antagonismos, cuja arena se amonta sobre as costas da classe dominada, explorada e oprimida, os escravos africanos.

Neste sentido, importante destacar que as batalhas diplomáticas travadas entre as elites do velho continente em aliança com o norte dos EUA contra os interesses particularistas das elites domésticas e privilegiadas da América Latina e do sul caribenho (Cuba e sul do EUA) se arrastaram por todo século XVIII e só pôde concluir a abolição da escravatura brasileira no ano de 1888 graças à dois movimentos políticos fundamentais: a colocação dos Estados Unidos como sujeito central da direção do processo de desenvolvimento social e econômico regional nas Américas e a entrega do processo de encerramento do modo escravagista de produção e a organização da implantação do regime moderno no Brasil nas mãos das velhas elites domésticas nacionais. Esta conformação, sob a supervisão europeia, constituiu na América Latina e no Brasil um tipo de Estado em desenvolvimento atrasado e dependente (FERNANDES, 2008). Isto é, verifica-se que a nova sociedade nasce alterando os modos de produção e as relações de trabalho, porém a sua direção política permanece sob as elites historicamente privilegiadas e dominantes no país, reconstituindo as alianças formadas entre as classes dirigentes nacionais e as classes hegemônicas no cenário internacional.

Como já mencionado na introdução, a teoria marxista explica que para se compreender uma sociedade ultrapassada é preciso conhecer a sociedade atual, pois esta é a chave para se conhecer aquela. No entanto, a mesma teoria alerta para o fato de que o processo revolucionário não se conforma em um evento pontual, mas sim em um processo histórico que apresenta necessariamente um espaço de transição entre as velhas e as novas culturas econômicas e políticas. Historicamente, a servidão, enquanto modo de produção clássico, propiciou o surgimento da escravidão e, a escravidão permitiu a formação do sistema produtivo moderno, que por sua vez exige a constituição de massas de trabalhadores assalariados para melhor lhe servir, reivindicando assim o fim do trabalho forçado que lhe precede.

No entanto, também é preciso compreender que ao passo em que os modos de vida feudais continuaram vivos alimentando os hábitos e interesses ultraparticularistas das classes dominantes domésticas dos países de desenvolvimento atrasado e dependente, os caracteres senhoriais e escravistas permanecem vivos nos hábitos, costumes, tradições e interesses burgueses, tanto quanto as culturas de resistência e de contrapoder das respectivas classes oprimidas, exploradas e dominadas deixam heranças ideológicas e culturais nos trilhos do desenvolvimento histórico da classe trabalhadora. “A natureza da escravidão, o movimento abolicionista e a resistência dos escravizados partem o belo cântaro do liberalismo ao meio e

mostram as ranhuras que também existem no barro que enforma as nossas democracias” (PARRON, 2015, p. 453).

Neste contexto é fundamental observar que a modernização do Estado brasileiro se conforma pelas mãos dos velhos coronéis. A permanência das elites conservadoras brasileiras é a substância histórica que dirige o processo de modernização política e econômica nacionais, o que irá se caracterizar, portanto, num sistema social e econômico que atenderá a interesses políticos domésticos antigos. Assim, Fernandes (2008) destaca que o fim da escravidão não trouxe o processo de descolonização do Estado-Nação brasileiro, pelo contrário, tratou de reatualizar as características da cultura política colonial típicas e singulares do nosso povo e da nossa história.

Desta forma, o desenvolvimento do modernismo político e econômico do Brasil no século XX se caracteriza pela formação de um tipo de Estado que expressa claramente as heranças da cultura política da sociedade ultrapassada, não atoa fora denominado por Fernandes (2015) como o *Estado Feitor*. Isto é, sua relação com os velhos hábitos políticos se refere ao fato de a classe dominante continuar a fazer da exploração da classe trabalhadora nacional o instrumento central de construção, desenvolvimento e manutenção de seu poder privado, em articulação com as novas forças dominantes internacionais, em especial a comunidade europeia e dos EUA.

O modo de produção escravagista, assim como todo sistema produtivo, foi responsável pela formação de tipos próprios de exercícios do poder e de contrapoder na América Latina, em especial no Brasil. Se trata de um exemplo concreto de como o processo de trabalho se constitui em um processo amplo e difuso de generalização humana, permeado por particularidades expressas por uma universalidade capaz de produzir diversas formas de singularidades onde se materializa.

Por esta razão é necessário retomar a discussão de que com a chegada ao Brasil, os segmentos elevados à condição de dirigentes da colônia pelo Império Português foram incumbidas de introduzir a exploração do trabalho indígena forçado para promover o desenvolvimento produtivo nas terras recém “conquistadas”. No entanto, Ribeiro (1995) esclarece que esta tarefa mostrou-se extremamente difícil e limitada, sobretudo a partir do momento em que as barganhas (meio pelo qual os europeus negociavam com os nativos) se mostraram exiguamente desiguais aos índios, que então passaram a rejeitar os acordos de

trabalho, o que levou aos colonizadores a desenvolver métodos de trabalho mais forçados. No entanto, escravizar os povos indígenas fora tarefa extremamente difícil, os nativos detinham extremo conhecimento sobre o território invadido pelos brancos e apresentavam estratégias e condições superiores para resistir, ainda assim, é importante registrar que o moinho português foi capaz de vitimar milhares deles no decorrer da história do Brasil colônia (RIBEIRO, 1995). Com o fracasso da escravização dos nativos, Portugal iniciou, em meados da segunda metade de 1500 a estratégia de exportar para o Brasil o modo de produção pela exploração escravagista do trabalho de povos africanos. Era o início de uma longa história do tráfico humano pelo canal transatlântico, entre África e Brasil.

Esta retomada é necessária, pois é preciso ter em vista que o processo de ocupação do solo brasileiro por meio da instauração de processos produtivos constitui-se antes de mais nada uma estratégia política, inscrita na lógica expansionista de fortalecimento político dos estados-nações, inclusive do regime português mediante a correlação de forças nacionais na conjuntura política europeia. Evidentemente que a anexação das novas terras aos domínios portugueses lhe conferiu bem mais do que força política, ao decorrer do tempo revelou-se também em uma imensa “mina de ouro” à ser o quanto antes intensamente explorada e desbravada. Portugal não demorou à intensificar os trabalhos de exploração das novas terras conquistadas, e para isto tratou logo de instituir as formas de produção que já detinha conhecimento e domínio. Antes mesmo de chegarem à nossa América, a classe dominante e privilegiada portuguesa já “exploravam amplamente a força de trabalho de africanos escravizados, tanto em afazeres domésticos como produtivos mesmo, no campo, em navios e portos, como artesões, vendedores e até mesmo servidores públicos” (TINHORÃO, 2012, p. 16).

Tal compreensão permite ver que, como expressão extremamente singular do desenvolvimento deste modelo político e econômico gestado no centro da antiga civilização e que fora levado aos cantos periféricos do ocidente, conformando determinados espaços de expansão do domínio político e econômico geral das históricas classes dominantes do velho continente, a capoeira revela-se como um elemento da cultura de resistência dos povos africanos escravizados no Brasil.

1.2 Escravos no Brasil: trabalho, sociabilidade e resistência.

Forjada pela complexa relação entre cultura e resistência africana no Brasil, a capoeira demarca um lugar singular na história mundial da escravização dos povos africanos pelos europeus em terras latino-americanas. Este lugar é antes de mais nada e por duas razões fundamentais, um lugar político. A primeira razão está expressa na literatura crítica que estuda a formação econômica do Brasil e da América Latina e que compreende que o modo de produção escravagista diz respeito, muito mais à um projeto de expansão da dominação política dos senhores portugueses, do que à um tipo econômico mais rentável e favorável, ainda que realmente guarde profundamente estas características. Em segundo lugar, porque se apresenta como um ato de resistência próprio do povo africano escravizado no Brasil, que nada mais pretendia que não se livrar da dominação.

Neste contexto, uma questão sempre fora intrigante aos senhores escravagistas brasileiros: como poderiam os escravos, diante de condições tão adversas de vida, conservarem hábitos festivos, dançantes, alegres e comemorativos? Este comportamento sempre trouxe inquietações aos opressores dirigentes brasileiros, que ora temiam articulações de revoltas volumosas por parte dos africanos escravizados, ora se surpreendiam com a resistência e resiliência dos oprimidos mediante tanta barbárie.

E as inquietações dos senhores de escravos tinham razão de ser, afinal o regime de exploração do trabalho africano escravizado no Brasil alcançou níveis desumanos. Em todo território brasileiro ocupado pela Colônia se podia ver o trabalho escravo, da chegada marítima, onde desde a descida dos navios ainda em águas rasas e barrentas para transportar nos braços os que desembarcavam, até os “serviços domésticos” mais íntimos, a exploração era intensa em todos os sentidos: físico, moral, psicológico, político e claro econômico.

O modelo escravista fora empregado por todas as atividades de trabalho das cidades e nas fazendas, inclusive nas primeiras formas de arremedos industrializados, que já se apontavam. Os escravos figuravam em todas as empresas econômicas, ora enquanto propriedades, ora como objetos de relações comerciais (eram alugados, trocados e/ou vendidos). A locação de escravos foi também uma das formas de exploração econômica que os senhores do campo se valiam para lucrar, empreendedores menos poderosos utilizavam este expediente para compor a força de trabalho necessária ao seu desenvolvimento.

Das inquietações e preocupações dos escravistas revela-se um carácter do poder político instituído em toda América Latina e não diferentemente no Brasil, trata-se da política

de prevenção às revoltas dos oprimidos (FERNANDES, 2015 e NETO, 2010). Por esta razão, eram proibidas as aglomerações de negros tanto em vias públicas como em propriedades particulares, inclusive em casas de lazer. Não apenas isto, ficou também proibida a comercialização de bebidas alcoólicas e de armas aos negros escravos. Também não os permitiam o uso de transportes coletivos, como os bondinhos, afim de dificultar mesmo o seu traslado rápido pelas regiões das cidades.

Além destas vedações, a Igreja desenvolveu um importante papel de aculturação dos africanos viventes no Brasil. Portadores de uma cultura que considerada *subversiva e profana*, suas representações religiosas se apresentavam pelo sentido da magia de entidades como Exú e Ogun e das ervas de Osain, para lutar contra a opressão econômica racial.

Manifestações culturais dos africanos escravizados no Brasil foram registradas em meados dos anos de 1600, pelo pintor Frans Post, que segundo Tinhorão (2012) se constitui nos principais registros históricos destes elementos na sociedade colonial brasileira. Entre os seus registros, Post teria representado cenas onde os africanos escravizados estariam dançando em roda e tocando instrumentos, o que se constituiria não somente em uma forma de dança, mas também um possível rito religioso de terreiro. Mas de fato, os registros históricos mais efetivos sobre as manifestações culturais dos africanos no Brasil se deve ao poeta Gregório de Matos, que registrou em versos as reuniões em que os escravos realizavam nos *quilombos* (acampamentos na mata) sessões religiosas em que negros, portanto cachimbos (babalorixás), invocavam entidades espirituais responsáveis pelo destino dos homens, os *calundus*. O fato das manifestações culturais dos africanos escravizados no Brasil serem reveladas por alguns escritores, poetas e jornalistas como expressões religiosas, levou aos escravistas exigir que tais hábitos fossem proibidos pelo poder político da Colônia, pois estariam infringindo as leis cristãs que regiam o Estado.

A adoção do catolicismo pelo poder político no Brasil influenciou os hábitos religiosos originários da África, e engendrou atitudes resignadas. Este processo obteve seu auge com a Carta Constitucional de 1824, onde a religião católica foi elevada à condição de religião oficial do Estado Imperial do Brasil. Os hábitos culturais e tradicionais das religiões africanas foram ao longo sendo remodeladas pelas imposições cotidianas da Igreja, promovendo um sincretismo entre religiões. Outra forma deste sincretismo de aculturação e que também fora razão de muita preocupação da classe dominante no Brasil, se deu pela inserção de brancos e mulatos nestes *folgedos diabólicos* dos negros, fenômeno que começou a ser observado ainda nos anos de 1700, o que levava a expansão social de tais rituais e de tal cultura. Esse

processo levaria, mais tarde a mudanças nos padrões morais e de comportamentos sociais, conformando o surgimento de novas formas de lazer e diversão, com novas formas de danças, realizadas em espaços localizados nas margens das cidades e da sociedade e provindas dos batuques, danças de rodas e palmas transformadas em músicas.

Aos escravos viventes nos centros urbanos em desenvolvimento fora mais propícia a conservação de sua cultura e hábitos por duas razões. Nas cidades, povos africanos de uma mesma matriz podiam se encontrar com maior frequência e volume, pois nas fazendas a diversidade de matrizes africanas fora intencionalmente promovida para dificultar o estabelecimento de relações e laços mais consistentes entre os escravos. Em segundo lugar, ainda que as leis figurassem ainda muitos mais retóricas do que práticas, elas existiam e as regências precisavam ao menos fazer parecer que era algo sério, de forma que enquanto as fazendas se constituíam em espaços de domínio político, moral, religioso e econômico absoluto dos senhores, nas cidades os agentes da Lei estavam mais próximos, e portanto os maus tratos e as violências tanto físicas quanto simbólicas cometidas contra os negros precisam ser mais “brandas”, os excessos eram mas constantemente constrangidos nas cidades, os negros detinham neste espaço condições menos adversas para se expressar e se encontrar. Apesar de tentativas e dispositivos legais proibitivos, nunca fora possível impedir que os negros se encontrassem nas praias para cantar e dançar as suas culturas africanas tradicionais.

Para Tinhorão (2012), o sincretismo religioso desenvolveu-se em muito por um carácter aparente, para ele os africanos incorporavam elementos da cultura imposta de forma disfarçada, afinal o autor afirma que os negros detinham verdadeiro ódio à religião católica, já que esta religião realizava um papel de dar proteção e legitimidade às opressões e crueldades dos homens brancos. A Igreja aparecia sempre que a dominação do homem branco se impunha com suas armas e o seu egoísmo. Por esta razão, a escravidão não só não teria contribuído para a difusão do cristianismo católico, como na verdade fora instrumento de sua perversão.

Já os escravizados que serviram no campo estiveram totalmente entregues ao julgo e ao humor dos senhores, geralmente marcados com ferro à brasa. Segundo Costa (2010), no campo, os proprietários eram a Lei (justiça, governo e polícia) e a Igreja. Com jornadas diárias de 15 à 18 horas, os escravos eram forçados à trabalhar na produção agrícola durante todo o dia, quando em meio à jornada enunciavam os seus jongos (cantos que descreviam o

cotidiano dos escravos) e depois cumpriam mais horas de trabalho na preparação dos alimentos para o dia seguinte e recebiam em média apenas duas trocas de roupas ao ano.

Os senhores mais receosos e/ou menos *devotados* intercalavam as folgas semanais de seus escravos afim de dificultar as suas reuniões e a formação de conluios que poderiam desembocar em revoltas mais drásticas e bem articuladas. Além desta medida preventiva, como já destacado acima, os senhores fazendeiros formavam seus coletivos de escravos na maior diversidade possível de regiões e matrizes originárias, dificultando ao máximo a integração dos cativos.

Tais medidas deveriam mesmo ser extremas, pois os senhores fazendeiros eram os que mais deviam temer possíveis revoltas dos escravos em função das condições de vida, que de tão degradantes se perdiam, em 3 anos, uma média de três quartos (3/4) de sua população rural total, em função de doenças e da violência sistêmica dos castigos físicos. Outra vertente fora a do abandono, os senhores deixavam pelas estradas ou nas vias das cidades aqueles africanos escravizados que se tornavam improdutivos em função de doenças (com destaque para a lepra) ou do envelhecimento acentuado.

Os abolicionistas, tanto do parlamento, quanto de camadas intelectualizadas sob influência europeia expunham tal realidade como forma de pressionar o Estado à colocar fim ao regime escravagista no Brasil. Seus argumentos mais intensos se referiam as condições de vida nas fazendas, que somente melhoraram em meados de 1870 quando a proibição do tráfico internacional de escravos fez-se finalmente mais eficaz, elevando por demais o preço dos africanos trazidos do continente africano, fazendo com que os senhores prestassem maiores cuidados para evitar o adoecimento de seus escravos e a letalidade das condições de vida.

A violência dos castigos físicos com mutilações e mortes permearam toda a história da escravidão dos africanos no Brasil e de suas relações com os seus senhores. Tido como método central para a garantia de maior produtividade e obediência nas fazendas, se davam sem limites, ou melhor, regrados aos limites da vontade dos senhores, senhoras e feitores. As formas mais usuais de castigos físicos diários ou semanais foram as surras com os “bacalhaus” (chicotes de couro), a palmatória, o tronco, as algemas, as máscaras de latão e o aprisionamento. Não se poupavam nem os ingênuos (crianças e adolescentes escravizados).

O movimento abolicionista agitou o século XIX, e na segunda metade do período constituíram grandes agitações públicas e sociais contra os maus tratos físicos do regime escravocrata. O movimento ganhara tal repercussão que chegou à contribuir com a formação

de motins contestatórios no campo, pelos próprios escravos, já nos últimos anos de vigência da escravidão. Por todo século a ingerência europeia fora capaz de formular e promulgar leis antiescravistas, com destaque para a proibição do tráfico internacional de africanos escravizados assinado pelo governo luso-brasileiro em 1831. No entanto, tais leis só se tornaram efetivas ao passo que mudanças econômicas nas cidades se consolidavam no segundo cinquentenário dos anos de 1800, com o surgimento de camadas burguesas, tensionando o Estado e o judiciário na aplicação mais rígida das leis que tinham como objetivo constringer e reprimir de algum modo o regime da escravidão. Por esta razão, os anos que antecederam a promulgação da Lei Áurea foram um tempo em que a complexidade do cotidiano do povo brasileiro se intensificara, enquanto as pressões europeias cercavam o escravismo nas américas, a *Oikoumenê* intensificava no Brasil a exploração do trabalho escravo dos negros e o peso nas mãos dos senhores e feitores na aplicação de castigos físicos. Por outro lado, as fugas de homens e mulheres escravizadas se tornavam mais rotineiras em meio à conflitos entre fazendeiros e abolicionistas. Os escravos fugidios abrigavam-se ou em quilombos ou nas maltas, associações e confrarias existentes nas cidades.

Ainda no século XIX outro movimento negro se destacou no Brasil. Os povos africanos maometanos viventes nas cidades foram os que menos sofreram com o processo de aculturamento, resistiram mais a desagregação de sua cultura original, apesar de terem sofrido especificamente por uma outra vertente de imposição de hábitos: a alimentação. Segundo Costa (2010), sua falange carioca, formada por africanos livres e escravizados deu origem aos chamados grupos de religião, recreio e associações, como confrarias e irmandades. Um destes espaços que se difundiu, com destaque, pelo Rio de Janeiro foram as maltas, formadas pelos *capoeiras*, que chegaram à reunir em algumas ocasiões até uma centena de homens e desempenharam forte atuação durante todo o processo de difusão das ideias e da luta abolicionistas (COSTA, 2010, p. 283). Estes espaços tinham um forte sentido associativista, que unia africanos em torno de determinadas tradições e crenças. Assim, os *capoeiras* aparecem na bibliografia consultada como sujeitos participantes das referidas atividades urbanas, realizadas nas maltas, que eram um tipo de espaço de encontros de escravos e negros não-escravos.

Importante dizer que este registro é um dos poucos que indicam objetivamente um local e uma data quanto ao aparecimento da capoeira no Brasil, esta é uma questão que se coloca com alguma dificuldade no que diz respeito ao objeto estudado, uma vez que se trata de uma construção social, inscrita na história de uma realidade extremamente complexa.

Neste sentido, importa também anotar que, de outro modo, Albuquerque e Fraga Filho (2006) registram que a prática da capoeira aparece no Brasil na primeira metade do século XIX e “consistia no uso de agilidade corporal e no manejo de navalha para golpear os adversários” (ALBUQUERQUE e FRAGA FILHO, 2006, p. 224).

A confluência dos registros pode sugerir uma síntese. Nas cidades os negros sofreram menos com a repressão e tiveram mais oportunidades para manter e festejar sua cultura original, articulada à formação de espaços de reuniões, festejos e atividades religiosas. A convivência entre negros livres e escravizados e as influências do movimento abolicionista de todo século XIX, constituíram um conjunto de elementos históricos que teriam contribuído para a formação desta expressão cultural própria dos negros africanos ou descendentes de africanos livres ou escravizados no Brasil, que é a capoeira.

Os conhecimentos produzidos por Albuquerque e Fraga Filho (2006) sugerem que a manifestação se constituiria em um artigo de resistência propriamente física ao regime escravagista forjado pelos negros escravizados no Brasil através do encontro de elementos culturais africanos e de uma luta política aparentemente em defesa dos escravos, que foi o movimento abolicionista.

A capoeira, ou *os capoeiras*, se constituíam em grupos que praticavam também resistência direta às violências impostas pelo sistema escravista, quanto a isto a autora anota que: “quando um senhor vendia um escravo da cidade para a fazenda, os demais, filiados à malta, reuniam-se a designavam quem o deveria vingar” (COSTA, 2010, p. 283).

Congregando as danças africanas, o batuque, as palmas, a cantoria típica do cotidiano dos escravos brasileiros e a luta pela liberdade, pode-se então compreender a capoeira como uma manifestação de contestação, de resistência negra e de enfrentamento à opressão singularmente forjada no território brasileiro, e que teria atravessada toda a ação temporal da história e se conservado como símbolo da resistência à escravidão, a luta contra o racismo e a exploração, dominação e opressão contra os povos e a cultura dos negros viventes no país.

Com a transição, nos anos de 1888 e 1890, do regime monárquico escravocrata para o regime republicano assalariado, os capoeiras se constituíam de negros livres e escravizados que conviviam cotidianamente na dinâmica das cidades, estavam ocupados no transporte de mercadorias, ou trabalhavam nas fabricas, nas lavouras, nos navios e portos, etc. No entanto, o gradativo fim do trabalho escravo e a inserção do trabalho assalariado realizado por colonos europeus levou à difusão da prática da capoeira como exercício democratizado entre as classes subalternas. Entre os anos de 1890 e 1910 a capoeira consolidou-se, junto à economia

assalariada dos colonos e operários brasileiros, numa prática de brancos e negros, brasileiros, africanos e europeus, inclusive de soldados e oficiais do Exército e da Guarda Nacional.

1.3. A capoeira e o *Estado Feitor*

O Estado manteve com os *capoeiras* uma relação dúbia, assim como se caracterizam as estratégias de dominação particulares desenvolvidas pelo Estado brasileiro com o objetivo de suplantar as formas de resistência popular no país. Tais estratégias se apresentam por duas formas fundamentais, a primeira pelo uso da dominação física mesmo, e a segunda pelo engendramento de políticas conciliatórias que buscavam cooptar as instituições criadas pelas classes dominadas (FERNANDES, 2009 e NETTO, 2010). Desta forma, se por um lado o Estado buscou perseguir a capoeira por seu potencial perigoso à ordem, por outro os convocavam para prestar-lhes serviços pela mesma razão. Os capoeiras, nesta relação dúbia com o Estado, foram levados à servir como soldados na Guerra do Paraguai (como castigo) e até como informantes das polícias e capangas de políticos (como prêmio).

Mais ainda, no último decênio da escravidão oficial no Brasil, grupos monarquistas, aproveitando-se das condições precárias de vida impostas aos negros no Brasil, aliciaram *capoeiras* para que minassem e impedissem a realização de eventos, reuniões e atos em defesa da República, boicotassem jornais e ameaçassem militantes da oposição, que defendiam o fim do regime escravista. Segundo Albuquerque e Fraga Filho (2006), esta fora a principal razão pela qual a capoeira caiu na ilegalidade assim que a República se ergueu. Já no Código Penal de 1890 esteve prevista como crime de pena estabelecida entre 6 meses à 2 anos de prisão.

Assim, o tipo de Estado conformado no Brasil, denominado por Fernandes (2015) como o *Estado Feitor*, apresenta duas características fundamentais de manutenção de seu poder, o primeiro é a criminalização de todo e qualquer hábito que lhe pareça potencialmente subversivo e perigoso à ordem. A segunda é a da cooptação, geralmente quando a proibição não surte os efeitos esperados, talvez até pelo contrário fortaleça aquilo que se pretendia eliminar, o *Estado Feitor* que atua para remodelar os seus sentidos e perverter os seus objetivos.

É preciso ter claro, então, que O *Estado Feitor*, se constitui em uma forma típica da conformação do poder político central das nações latino-americanas modernas e caracteriza-se como um tipo de poder que mantém as velhas classes dominantes em condições de privilégio e de governo, alterando tão somente a estrutura dos modos de produção, dando continuidade

ao processo de exploração de suas próprias classes trabalhadoras nacionais em favor de um conjunto de interesses próprios e das classes internacionais dominantes (FERNANDES, 2015).

Desta forma, administrando interesses das elites domésticas e das classes dominantes europeias e estadunidenses, a República ordenou, então, a proibição da *capoeiragem* em todo país, até porque, com a formação das cidades, fruto do desenvolvimento embrionário da sociedade burguesa, somada à libertação de todo povo cativo, as cidades passaram a experimentar expressões como pobreza e miséria que continuaram a compor a realidade dos negros no Brasil, que, então, estão às expensas da sociedade moderna. Enfileirados ora em busca de emprego, ora em busca de denotativos da Igreja para a sua sobrevivência, a situação expressava-se conseqüentemente na proliferação de atos de violência, desde brigas de rua e assaltos até homicídios, que segundo as autoridades estavam relacionados majoritariamente aos praticantes da capoeira.

No entanto, como expressão da dubiedade das estratégias de dominação do Estado, em algumas regiões do país as polícias conservaram o que chamavam de “Guarda Negra”, que eram conjuntos de negros capoeiristas que trabalhavam junto a Ordem. Por esta razão, mesmo proibida “ao longo das três primeiras décadas do século XX a capoeiragem foi muito comum nas vias públicas, na zona do porto, nas feiras livres e durante festas religiosas e no Carnaval” (ALBUQUERQUE e FRAGA FILHO, 2006, p.248).

Mediante o fracasso na tentativa de proibir a prática da capoeira no Brasil, o Estado deu início a segunda estratégia típica do *Estado Feitor* com vistas à manutenção de sua dominação e enfrentamento às potencialidades subversivas, a cooptação pela interiorização da capoeira no próprio Estado.

A interiorização da capoeira veio à calhar na estratégia de cooptação do Estado Feitor em sua fase republicana, sobre os elementos subversivos da cultura afrobrasileira. Sua prática regionalizada remodelou seu conteúdo histórico adaptando-a às novas realidades e sentidos de vida social local. Sua democratização buscou reverter o seu carácter de luta e lançou-a a condição de prática desportiva (ALBUQUERQUE e FRAGA FILHO, 2006, p.248). Seu marco histórico está na década de 1930, quando através do mote da prática do esporte como exercício fundamental à saúde pública, o Estado iniciou uma campanha de incentivo às práticas esportivas, e neste contexto convocou aquele que figurava como representante maior da prática da capoeira no Brasil, mestre Bimba.

Mestre Bimba reinventou a capoeira, segundo Albuquerque e Walter Fraga Filho (2006, p. 248), incorporando à esta cultura golpes de lutas marciais associando-as às raízes africanas. Em 1933 a capoeira foi oficialmente elevada à condição de prática desportiva, como luta esportiva criada em solo brasileiro e em 1937 criou-se a primeira academia de capoeira do Brasil, o Centro de Cultura Física e Capoeira Regional, estabelecido pelo governo brasileiro como espaço para o ensino de educação física e curso de capoeira regional.

Difundida socialmente como legítima expressão da cultura negra brasileira, o reconhecimento e a descriminalização da capoeira durante o primeiro Governo Vargas não se constituiu no fim do racismo, da discriminação e do preconceito, e até mesmo da perseguição policial. Pelo contrário, o próprio governo Vargas fora responsável por fortalecer o caráter racista do Estado Feitor. Segundo os autores (2006), a expectativa da comunidade negra, quando Vargas anuncia a criação de um Estado nacionalista forte, era que o Brasil assumisse-se enquanto um país mestiço, onde o racismo não fosse mais aceito e criasse mecanismos de proteção ao povo e à cultura negra. Mas esta perspectiva logo mostrou-se falsa quando a política de segurança do governo mirou especificamente os negros, cuja doutrina compreendia os desvios de comportamentos sociais como patologias de fundo racial, sendo os negros considerados povos potencialmente criminosos.

Tal perspectiva associa-se à política da Colônia e do Império no Brasil, que constituíram um tipo de poder político seguro graças ao uso abusivo e intenso da força física como instrumento de dominação, o que lhes conferiu o caráter de conformar tipos singulares de resistência e revolta. Observa-se nos registros históricos, por exemplo, que as revoltas dos escravos ou eram rapidamente reprimidas e dizimadas ou se constituíam pela fuga individual ou em pequenos grupos, ou seja, fragmentada, de forma que não parece ser possível conferir às manifestações culturais afrobrasileiras um caráter político subversivo revolucionário, e nisto se pode incluir a própria capoeira.

Eram sim subversivos ao passo que estavam em desacordo com as normas morais e comportamentais, em especial desacordo com os costumes e tradições do catolicismo, eram pervertidos em seus festejos, em suas músicas e religiões, mas não apresentavam registros de subversão política radical. As revoltas organizadas, inclusive as mais sangrentas, se caracterizavam por atos de revolta contra as condições de vida, de trabalho e de tratamento, sobretudo no campo. Não se apresentaram como ato de revolta organizada contra uma determinada classe, não objetivam como horizonte adversário a classe dos senhores

proprietários de terras e de escravos, mas sim como genuínas revoltas contra as condições objetivas mesmo, contra os excessos das jornadas de trabalho, contra as condições desumanas de tratamento, sobretudo no que se refere aos castigos físicos, e contra as condições de moradia, alimentação, vestimentas e a ausência total de direitos humanos mínimos.

Neste sentido, é difícil atribuir a capoeira, enquanto elemento da cultura dos africanos escravizados no Brasil, um caráter de manifestação política revolucionária de contestação radical da ordem política e econômica vigente, mas certamente enquanto manifestação da resistência negra no Brasil. Este caráter irá se acentuar com o decorrer da história. Transformada em prática esportiva, a capoeira fora engendrada para dentro das estruturas do Estado republicano, que passou inclusive à regulamentar como se deveria proceder o seu ensino, promovendo a conciliação entre cultura negra e o Estado Feitor brasileiro. Assim a capoeira se desenvolve primeiro no escopo da *Oikoumenê* como elemento genuíno e singular do sincretismo cultural que permeou e expressa a vida e a resistência humanitária dos povos africanos escravizados no Brasil, consolidando-se depois, no seio do Estado Feitor como elemento da cultura do povo brasileiro e instrumento esportivo de inserção social de jovens e adolescentes negros e pobres do Brasil moderno e contemporâneo, mas sobretudo como instrumento de combate ao racismo institucional e social no país.

Por tanto, compreender o desenvolvimento da capoeira na contemporaneidade exige a compreensão sobre as características do *Estado Feitor*, as suas estratégias de conciliação e cooptação das classes subalternas e as formas típicas de resistência popular na América Latina, que são descritas à seguir num diálogo com as concepções de Fernandes (2015) acerca do Poder e Contrapoder na América Latina e das formulações de Netto (2010) sobre as condições de desenvolvimento da cultura no estado capitalista atual.

1.4 Notas sobre o pensamento de Florestan Fernandes, contribuições ao debate.

Articular os estudos acerca da capoeira no Brasil ao pensamento de Fernandes torna-se imperioso ao passo em que se imbricam por duas razões, a primeira se refere aos estudos e à ciência articulados à formação sócio-histórica do Brasil. Fernandes se destaca ao construir um conhecimento profícuo acerca da desenvolvimento econômico e social da América Latina e do Brasil, espaço histórico, concreto e dialético no qual se formam as expressões desta totalidade.

Em segundo lugar, pensar os sentidos da capoeira se constitui em um exercício que pode levar à (ou partir de) múltiplas perspectivas, por seu caráter complexo e multifacetado. Trata-se de uma prática cultural, artística, esportiva ou política? Além disto, há registros que anotam uma função econômica à capoeira, já que alguns de seus praticantes serviam-se de seus talentos para empregar-se como guarda-costas de grupos mais favorecidos (OZANAM e GUILLEM, 2014). No entanto, partindo da perspectiva sociocultural e política da prática da capoeira, pode-se convergir o pensamento de Fernandes (2015) no que este autor se refere as potências “contraviolências” populares existentes na América Latina, sobretudo no século XIX, período em que a capoeira se expande pelo Brasil.

Neste sentido, necessário anotar que o Estado apresenta formações variadas entre os diversos países, nações, regiões e continentes e entre períodos históricos em que se predominam determinados modos de produção. É preciso saber compreender como se forma o Estado em questão, para que se possa conhecer as relações estabelecidas entre os componentes das classe dominantes e classe trabalhadora, assim como os sentidos e significados dos conflitos travados em seu desenvolvimento.

Analisando as formas de organização e exercício do poder na América Latina, no período em que uma cadeia de golpes civis-militares se desdobram pelo continente, com o fim de reestabelecer a hegemonia burguesa na região, tendo o uso da força física como instrumento fundamental de dominação, concorda-se com Fernandes (2015) que conclui que todo movimento que tenha por objetivo libertar o povo latino-americano do Imperialismo, não será eficiente e não poderá lograr êxito se não se organizar como contraviolência. Para o autor (2015), o uso da força física no combate ao poder e à ordem estabelecida é condição indispensável, o que sugere a importância das intervenções do Estado brasileiro no século XIX em torno do enquadramento da prática da capoeira.

O exemplo revolucionário socialista cubano é elemento importante na formulação de Fernandes (2015) acerca do desenvolvimento do Estado Feitor na América Latina, para quem outras iniciativas revolucionárias fracassaram no continente latino-americano por não terem sido capazes de fazer com que a classe operária compreendesse o quão fundamental é a garantia do estabelecimento e a manutenção do poder popular radicalizado no emprego da força física revolucionária.

O debate proposto por Fernandes (2015, p.31) atravessa o problema estabelecido nas relações inerentemente conflitantes entre “o poder que se organiza para constituir a ordem e defendê-la por todos os meios, e o poder [...] dos que se opõem à ordem revolucionariamente, e querem transformá-la ou destruí-la”. Caracterizando assim a “oposição dialética entre poder e contrapoder”. Pelo lado da ordem o objetivo é garantir o desenvolvimento do capitalismo de forma segura e estável, às vezes acentuando a opressão, por vezes corrompendo e cooptando as forças revolucionárias. Destaca o autor (2015) que na América Latina, o desenvolvimento capitalista conforma relações políticas polarizadas, mas que se tornam convergentes em torno de objetivos comuns.

Os setores dominantes são diversificados e enfrentam clivagens internas, vinculadas a polarização de conflitos nacionais e à dominação imperialista externa. Mas dispõem de condições para estabelecer, graças a composições civis-militares, uma política conservadora-reacionária e para impô-la como uma articulação da hegemonia burguesa (abrangendo agentes internos e externos, com seus respectivos interesses e orientações de valores). Isso quer dizer, controle plutocrático do Estado e do governo, acima ou mediante processos politicamente legítimos, e a preservação do *status quo* através da violência institucionalizada e organizada. (FERNANDES, 2015, p. 38).

A articulação entre segmentos privilegiados da América Latina, com destaque para o Brasil, com os grupos internacionais dominantes caracteriza o processo de desenvolvimento da economia e da cultura política continentais. Forjou-se aqui um tipo singular de aparelho de dominação (Estado). “O desenvolvimento capitalista associado e dependente criou o seu próprio padrão de articulação política aos níveis continental e mundial” (FERNANDES, 2015, p. 46), cuja composição leva graves doses de interesses “particularistas e ultraegoísticos” domésticos, que determinaram o modo e o ritmo do desenvolvimento capitalista na região, configurando assim a América Latina como um continente marcado por uma sociedade civil burguesa dependente e atrasada. Atrasada não apenas tecnicamente, mas sobretudo no campo da ética-política, constituindo assim uma classe dominante extremamente reacionária, racista, machista, patriarcalista, com fortes traços de fascismo. É neste contexto que Ozanan e Guillen (2014, p. 315) anotam que “a dimensões violentas das práticas populares” foram alvo de políticas de repressão e/ou de enquadramento pelo Estado brasileiro.

Tais políticas se destacam, em especial, em um cenário onde as contradições e convulsões sociais causadas pelo processo de estabelecimento e desenvolvimento da ordem capitalista em todo mundo, ganham contornos singulares em um tipo de Estado onde o exercício do poder passa necessariamente pelos interesses nacionais particulares das elites

domésticas, o que conforma uma condição específica à formatação de respostas oficiais às demandas sociais e populares, atravessadas pelos valores da velha sociedade escravista, patriarcal, rural e eclesial. A formação do tipo de poder burguês na América Latina é um processo singular, desenvolvido

Sob o regime de castas e estamentos ou, em seguida, sob o regime de classes, uma minoria se apossou do complexo institucional Estado-Nação e utilizou-o para fins particularistas e ultraegoísticos, na mais completa liberdade para reprimir e oprimir a maioria. (FERNANDES, 2015, p. 64).

As singularidades do desenvolvimento capitalista na América Latina, têm rebatimentos não apenas no desenvolvimento ético e político das classe dominante, mas também rebete na construção da contraviolência ao passo em que se configura como um processo frágil, lento e fragmentado. Como não se realiza na região um processo pleno e difuso de urbanização acelerada e acentuada das cidades e dos países latino-americanos, os elementos orgânicos que se expressam na história por meio de revoltas operárias, necessariamente desenvolveram-se de maneira parca, fragmentada, isolada e lenta. A *má-formação*, ou a formação desarticulada de complexos urbanos industriais é um tipo de processo histórico onde o elemento fundamental para a resistência popular direta é escasso, o próprio trabalhador operário e proletário. Assim, tem-se que, a Revolução Burguesa inconclusa apresenta-se,

Presas em interesses internos e externos, ultraparticularistas, incapaz de produzir a integração nacional dos países latino-americanos. Perenemente submetida ao Imperialismo, produziu uma revolução nacional abortada e nações semi-integradas, não desenvolvidas, subdesenvolvidas ou desenvolvidas de forma desigual. (FERNANDES, 2015: 61-62).

Neste contexto, a convergência de valores dos grupos dominantes diversos (internos e externos) só se cristaliza como respostas concretas às demandas sociopolíticas imediatas, através do recrudescimento do aparelho opressor civil-militar do Estado. Enquanto o discurso do bloco dominante não encontra unidade sólida, a força bruta encarrega-se de manter o controle sobre as classes trabalhadoras. “A violência tornou-se uma *ultima ratio*, talvez porque, quando privilégios sociais extremos e iniquidades sociais extremas formam uma rotina, somente a violência pode reforçar os privilégios ou destruir as iniquidades”. (FERNANDES, 2015, p. 61) (Grifos originais).

Ou seja, se por um lado o uso da violência física é um elemento fundamental da manutenção do poder dos segmentos dirigentes, por outro lado estes mesmos temem, ou deviam temer, que os populares também se organizem em torno dela, como anotam Ozanam e Giullem (2014, p. 315) ao se referir ao modo como a elite brasileira percebia as práticas do maracatu e da capoeira.

Em sua forma pré-capitalista, o Estado brasileiro guardava um explícito caráter violento. As intervenções ideológicas engendradas pelo catolicismo não foram capazes de amansar, como pretendiam, a revolta dos escravos contra as condições de vida e de trabalho que lhes eram impostas, como consequência a violência física sempre foi a principal arma de dominação, cotidianamente empregada, sistematicamente acentuada, mais do que como meio de fazer os escravos trabalhar, mas sobretudo como instrumento de dominação. Ou seja, neste sentido a escravidão teve um papel mais político do que econômico, lendo em Furtado (1970, p. 37-38), compreende-se que o trabalho assalariado se constitui como produto mais barato e mais eficiente ao patronato, do que o regime escravocrata. O operário tem um “custo benefício” muito maior ao proprietário. Portanto, a imposição do fim do regime escravista, do ponto de vista econômico parece ser uma contradição, problema este que se soluciona com uma análise política da questão.

Desta forma, contraditoriamente, o fim da escravidão, como já dito acima, acelerou e acentuou a exploração do trabalho escravo no país. O regime de opressão violenta impetrado contra os escravos no Brasil foi tão intenso que fora capaz de produzir um fenômeno único. Segundo Furtado (1970, p. 118) em comparação com os Estados Unidos da América, (segundo país a mais se utilizar da mão-de-obra escrava nas Américas, depois do Brasil) observa-se que ambos iniciaram o século XIX com uma média populacional de um milhão de escravos, e que no decorrer da primeira metade do século o Brasil importou três vezes mais escravos do que os estadunidenses, no entanto já na década de 1860 a população de escravos brasileiros correspondia a uma média de 1,5 milhão, enquanto que nos EUA somavam-se 4 milhões. A explicação para este fenômeno, segundo o pesquisador brasileiro (1970) está na taxa de mortalidade dos escravos daqui, que superaram até mesmo a taxa de natalidade. Mediante tantos castigos violentos e condições de vida e de trabalho desumanas, a população de escravos no Brasil reduzia-se dia a dia. Como diz Ribeiro (1995), o Estado brasileiro formou neste contexto um verdadeiro “moinho de gastar gente”.

O Estado de opressão violenta, permanente e acentuadamente não favoreceria aos objetivos da nova ordem econômica em formação, pois o objetivo do regime burguês no mundo é de se desenvolver plenamente em ambientes seguros e estáveis. Portanto, é fundamental ter em vista que, em meio ao emprego predominante da força física, o Estado busca construir em médio prazo a conciliação entre as classes conflitantes, buscando avançar em suas estratégias de corrupção e cooptação das forças populares revolucionárias ou progressistas. Segundo Fernandes (2015: 61), “o método de conciliação possui uma longa tradição na América Latina, no entanto, essa tradição significa que os arranjos políticos sempre operam em benefício da violência “vinda de cima”, organizada e imposta através do Estado e do poder político estatal”.

Neste contexto, a cultura dos escravos será alvo de uma série de intervenções do Estado. Em um primeiro momento a Lei criminaliza alguns de seus hábitos considerados subversivos e potencialmente perigosos à ordem, depois procura convertê-los. Como exemplo, pode-se destacar que em obra organizada por Holanda (1997) é possível observar a exemplar legislação em torno da questão religiosa ainda no Brasil Império. Segundo o autor, a Constituição Imperial, de 1824, ao instituir o catolicismo como religião oficial do Estado deixou “excluída [...] a população escrava que é totalmente fetichista” (Idem, p. 321). Desta forma, verifica-se que o desenvolvimento econômico e socio-histórico do Brasil articulado aos interesses das classes hegemônicas irá constituir estratégias de repressão e eliminação ou de enquadramento de práticas populares consideradas potencialmente subversivas e perigosas à ordem.

Neste sentido, o entendimento de Fernandes (2015) de que o capitalismo latino americano se desenvolve sem destruir por completo o antigo regime, em que modos de vida da sociedade ultrapassada são tão somente ressignificados, redirecionados, ganham novos sentidos e roupagens, e destaca que se antigos costumes e tradições foram mantidos, certamente é porque servem aos interesses particularistas do patrimonialismo latino-americano moderno ou porque guardam raízes sociais profundas, demandando uma intervenção estatal ideológica, como parece ser o caso das expressões culturais afrobrasileiras, com destaque para a capoeira.

O termo *Estado Feitor*, empregado por Fernandes (2015), se refere a um tipo de Estado que estabelece uma dominação sobre sua própria nação, em nome dos interesses particulares de seus operadores domésticos e das classes internacionais dominantes, às quais

se articulam. Neste sentido, o autor brasileiro anota que minorias latino-americanas privilegiadas se articulam à elite do capital global para engendrar um tipo singular de dominação capitalista na América Latina. O “Estado Feitor” é a expressão do serviço prestado por agentes internos (nacionais) à agentes externos (internacionais), agindo conjuntamente contra os povos e as práticas populares de suas respectivas nações.

Uma burguesia dependente não é só instrumental para com os seus interesses conservadores nacionais, e também instrumental para com os interesses conservadores externos, internacionais. Na gloriosa “partilha do mundo” cabe-lhe o papel da feitoria. Comandar um Estado Feitor, voltando simultaneamente contra o povo e contra a Nação, para impedir que alguma revolução democrático-nacional autêntica desmorone o seu monopólio do poder político-estatal (FLORESTAN, 2015, p. 70).

Assim como um feitor que caça, castiga e atua para manter os seus “iguais” escravizados pelos “diferentes” (homens brancos, donos de terras), as elites nacionais desenvolvem modernas e singulares formas de dominação, empregadas contra seus próprios povos em sinal de atenção aos interesses do grande Capital, em troca recebem apoio para manter seus privilégios de classe. Da mesma forma pela qual os senhores de escravos mantinham negros privilegiados, o grande Capital alimenta grupos latino-americanos privilegiados. Em ambos os casos, os segmentos privilegiados retribuem aos grandes senhores mantendo a classe trabalhadora sob opressão, dominação e exploração.

[...] esse colonialismo de raízes profundas e de tão longa duração, deita raízes em modos de produção, formações sociais, tipos de dominação e de poder político, todos específicos do “mundo colonial” que os espanhóis e portugueses criaram, sobre os ombros e com o sangue de populações nativas, africanas e mestiças (FERNANDES, 2015, p. 67).

Uma característica própria do tipo singular de Estado formado no processo de desenvolvimento do capitalismo nos países da América Latina, o *Estado Feitor*, é sua capacidade de contornar as tensões e os conflitos inerentes ao processo de desenvolvimento econômico, “do passado colonial aos nossos dias, a arte de lidar com a divergência compôs o sumo da sabedoria política dos donos do poder. [...] em regra: uma “revolução” vista acima das relações e conflitos de classe tende a culminar na vitória das contrarrevoluções”, engendradas na cena política continental pelo “Estado Feitor”. (FERNANDES, 2015, p. 72 – 73).

Há uma teoria contrarrevolucionária plenamente constituída e continuamente revista, à luz da experiência. O regime de classes se adaptou ao avanço do capitalismo sob o perecimento da democracia. [...] democracia burguesa se interrompeu ou no limiar

da democracia restrita ou na corrupção da democracia de participação ampliada (FERNANDES, 2015, p. 74).

Neste contexto, dois processos são correlatos: a formação de tipos singulares de dominação burguesa na América Latina, no espaço das relações entre elites nacionais e elites globais, tendo como base fundamental mecanismos normais de defesa da ordem e do crescimento do capitalismo, o emprego da violência física contra toda e qualquer expressão de mínima intenção revolucionária. O que caracteriza o Estado latino-americano é a formação de um aparente aparelho democrático, mas antidemocrático em sua essência (p. 74 – 75). Entre violência e ideologia dominadoras e dominantes, Fernandes (2015) contesta a eficácia das propostas de contrapoder por meio da revolução pacífica em curto, médio e longo prazo e conclui que somente o uso da força física contra a ordem se constitui em real alternativa para a violência das minorias.

O complexo Estado-Nação foi engenhosamente empregado para perverter [...] e bloquear o desenvolvimento da Democracia. Executivo, Legislativo e Judiciário tornaram-se instrumentos do governo arbitrário de minorias poderosas, o que dissolveu as formas de produção emergentes e suas formações sociais de funções históricas que elas deveriam preencher [...]. (FERNANDES, 2015 p. 66).

Neste contexto pode-se traçar análises do processo de desenvolvimento dos sentidos e objetivos da capoeira no Brasil imperial, moderno e contemporâneo, entre sentidos os objetivos engendrados pela intervenção repressora e/ou disciplinadora do Estado e as construções originais e autorais do povo africano escravizado no Brasil e de seus descendentes. É preciso observar o que será determinante neste processo de construção social da cultural popular no Brasil, até onde a lógica e a ideologia disciplinadoras do Estado, engendradas por aparelhos difusos e popularizados, como Igreja, escola e imprensa, irão influenciar na conformação de práticas populares potencialmente contestatórias e revolucionárias. Neste sentido, é importante compreender a dialética dos movimentos de dominação, os elementos embutidos pelo Estado e os elementos conservadores construídos pelas camadas subalternizadas e confrontar o objeto aqui pesquisado com tais elementos.

Como estratégias características do Estado Feitor Latino Americano, Fernandes (2015) destaca “dois inimigos crônicos” que agem, inclusive de forma preventiva, para travar e até mesmo esvaziar as iniciativas revolucionárias na região. Vale destacar que a prevenção, como estratégia de eliminação de qualquer possibilidade revolucionária, é a política prioritária do

Estado. O primeiro inimigo crônico é um típico “conformismo”, comportamento político engendrado e “alimentado” pelos órgãos de formação de consensos do Estado, “instituições-chaves das classes possuidoras”, organismos como a Igreja e as religiões, as escolas, os meios de comunicação, entre outros aparelhos ideológicos, inclusive as próprias forças civis-militares. O segundo adversário crônico é o “reformismo oportunista”, tipo político de sujeitos coletivos ou não – “os esquerdistas”, caracterizados por um populismo alimentado e manipulado pelas mesmas classes possuidoras, por meio dos mesmos aparelhos ideológicos, forjam a defesa de teses como a da conciliação das classes ou da “luta inteligente”, que ao fim e ao cabo sempre desaguam no recrudescimento do conservadorismo reacionário e do poder hegemônico burguês, constituindo-se assim como uma espécie de câncer da classe trabalhadora, que corrói por dentro a sua conformação enquanto sujeito coletivo potencialmente revolucionário.

Os “esquerdistas” e suas vanguardas com frequências destroem ou obstruem como podem a capacidade de luta das massas. Começam temendo que elas “despertem” de uma letargia mais ou menos condicionada e mais ou menos imposta; e terminam com o pavor de perder suas “posições de liderança”, mecanismo de adaptação e de cooptação pelos quais verbiagem revolucionária ou “populista” lhes garante certos requisitos de prestígio social e certo poder de barganha. Nesse sentido, uma esquerda pró-capitalista e fundamentalmente burguesa fomenta um radicalismo (e, por vezes, mesmo um ultraradicalismo) que cumpre a função histórica de excluir as massas populares da história e, alternativamente, de reduzir a eficácia revolucionária das massas. [...], que paralisa toda e qualquer irradiação das pressões de baixo para cima. [...] A volúpia da “luta inteligente”, a confiança cega na desagregação automática das “estruturas”, um facciosismo provinciano e primário, palavras de ordem infelizes por seu carácter *apaziguador* e antirrevolucionário, a supervalorização da aliança de classe corrosivas, que enfraquecem as classes trabalhadoras e ampliam a sua impotência etc., convertem a própria “*esquerda*” numa temível barreira à mobilização política e militar dos operários, dos camponeses e da imensa legião de trabalhadores semilivres. [...] esse fascínio e comércio da conciliação como estratégia política (sic!), são obstáculos tão arrasadores quanto a repressão dos governos ditatórias. (FERNANDES, 2015: 77 – 78) (Grifos do autor).

O exemplo dado pela Revolução Cubana levou a burguesia latino-americana à reorganizar e reestruturar suas estratégias de dominação regional. Neste contexto, interessa a presente discussão dois aspectos da dominação burguesa que foram acentuados também no Brasil e que impuseram implicações à relação entre o *Estado Feitor* e a capoeira no país: a aliança com o Capital externo, ou seja, consolidação da união entre classes burguesas latino-americanas com o Imperialismo; e a atuação preventiva ao máximo possível, toda e qualquer sinalização mínima de um movimento potencialmente revolucionário deve ser eliminado exemplarmente ou devidamente disciplinado e enquadrado à ordem, seja pelo uso da força física, seja pelos meios de corrupção e/ou de cooptação. O medo de que “novas Cubas”

pudessem surgir no continente levou necessariamente ao máximo combate o Estado burguês contra todas as formas de luta e de resistência popular no Brasil após a década de 1950.

1.5 Capoeira e a “descolonização incompleta”

A “descolonização incompleta” é um termo cunhado na literatura que estuda o processo de formação sócio histórica do Estado e do povo brasileiro. O Estado brasileiro e a sua sociedade, assim como em grande parte da América Latina, não apenas sustentam vivos elementos da cultura política colonial, como às reinventam nos distintos períodos históricos, tanto do Império, quanto das repúblicas. Mais do que isso, a referida literatura compreende que a cultura econômica brasileira, apesar de passar por mudanças importantes, sobretudo pelo processo do industrialismo na primeira metade do século XX, no que se refere às suas relações com o mercado internacional, verifica-se a manutenção do papel que o Brasil exerce neste cenário, enquanto espaço submisso à ordem econômica internacional. Território continuamente explorado para atender às necessidades do Capital externo.

Esta condição só pode encontrar sobrevida no Brasil moderno em função do revigoramento e reavivamento do *Estado Feitor*, ou seja, de classes nacionais dirigentes e hegemônicas articuladas aos interesses internacionais, que buscam com o estabelecimento destas alianças atender aos seus interesses privados e ultraparticularistas (FERNANDES, 2015). Em função deste atraso ético e político do bloco hegemônico na América Latina difundiu-se por todo continente.

A capacidade adquirida pela dominação externa imperialista de deprimir a distorcer a ordem política tornou-se única, permitindo às nações capitalistas hegemônicas e à sua superpotência, graças e através de vários tipos de instituições (além da diplomacia), maximizar interesses econômicos ou objetivos políticos e militares, bem como a de controlar à distância um amplo processo de modernização acelerada (FERNANDES, 2015: 46).

O processo de desenvolvimento capitalista encontra seu fundamento nas atividades mercantis, sobretudo em países e regiões litorâneas. Enquanto a indústria é a instituição fundamental do capitalismo maduro, o comércio é o seu fundamento. No Brasil do início do século XIX o Capital encontra um importante conjunto de organismos mercantis, que constituirão uma base material e histórica para a sua imersão na década de 1930. Ao fim do século XIX, as influências das burguesias europeias, sobretudo francesas e inglesas, começam

à incidir no país, tensionando o ordenamento do Estado para uma modernização econômica já concretizada nos países do centro do mundo, neste contexto o fim do regime escravocrata é condição fundamental para a instalação e desenvolvimento de um Estado burguês.

O problema da descolonização toma lugar central neste debate, pois o processo de desenvolvimento do Estado latino-americano guarda elementos complexos, que sobrevivem à história e às profundas transformações pelas quais a sociedade moderna e contemporânea atravessara. A leitura de Fernandes (2015) sugere que o “colonialismo” se constituiu como uma das substâncias essenciais da formação de um tipo puro e singular de dominação que não se conforma por uma sucessão de rupturas estruturais, mas sim por um processo de modernização e atualização técnica, política e ideológica conservadoras do Estado Feitor. O que significa dizer, que elementos próprios do colonialismo latino-americano permanecem vivos e fortemente ativos no presente estado de coisas da América Latina.

A discussão proposta por Fernandes (2015) sobre o problema da descolonização assenta-se em uma estratégia e uma tarefa primordiais e essenciais para a manutenção da hegemonia do bloco dominante na América Latina, que como já fora abordado, constitui-se pela aliança entre as camadas privilegiadas da América Latina junto aos grupos dirigentes do centro mundial do capitalismo desenvolvido.

Segundo o autor (2015, p. 100), “a orientação predominante nas classes privilegiadas na América Latina, consiste em confundir a desagregação do antigo regime com a descolonização como um processo histórico-social.” Isto porque a desagregação, enquanto diluição política do velho mundo é condição para a transformação da estrutura e ampliação dos espaços da política para a modernização (tão somente) da economia e da ideologia dominante. Desta forma, o processo histórico foi de modernização e atualização da hegemonia já estabelecida na região, não de ruptura, e este processo trará implicações para a reprodução das culturas populares, também.

O enfrentamento ao projeto de modernização do colonialismo (neocolonialismo) encontrou eco nas camadas médias civil-militares que lutavam pela independência das nações latino-americanas e em frações subalternas (FERNANDES, 2015 p. 105). Assentados na teoria do colonialismo interno e do combate ao “feudalismo”, tais iniciativas negligenciavam, segundo Fernandes (2015), as estruturas sociais forjadas pelo neocolonialismo e pelo capitalismo dependente, colocando em segundo plano a luta de classes. Trata-se de

movimentos espontaneístas e desenvolvimentistas, que buscavam colocar em conflito as frações burguesas nacionais tradicionais aliadas do Capital ibérico contra as elites nacionais emergentes. Desta forma, seus sentidos políticos desaguam num reformismo conservador, caracterizado por uma precária adaptação das reivindicações das classes trabalhadoras à uma linguagem crítica, o que lhes confere uma importante capacidade de mobilização popular. Este destaque é fundamental na presente discussão, pois aponta para a hegemonização de uma vertente equivocada e ineficiente de combate ao caráter colonial do Estado e da sociedade brasileira, o que não somente reverbera implicações à cultura e às práticas populares no país, como ainda potencializa os elementos conservadores antipopulares que demarcam o processo de formação sócio-histórica do Brasil.

Ao analisar a formação do neocolonialismo na América Latina, Fernandes (2015) observa que as classes nacionais privilegiadas constroem um nível importante de independência em relação aos seus parceiros externos históricos, substituindo-os gradualmente, formando assim as condições econômicas e ideológicas que possibilitarão a emergência da nova sociedade.

A questão do neocolonialismo em relação ao antigo regime é de natureza puramente política, pois a composição da direção societária do velho mundo atravancava a modernização das técnicas e dos modos de trabalho necessários à ampliação das possibilidades concretas de dilatação da produção e de maior acúmulo privado de riquezas sociais à médio e longo prazos. Enquanto à antiga sociedade interessava explorar ao máximo e cada vez com maior intensidade os modos de produção existentes, as elites emergentes se articulavam para constituir as condições históricas necessárias para a atualização e modernização dos meios e modos de produção. Assim, o Estado Neocolonial não representa uma ruptura com a velha estrutura de dominação estabelecida na região, mas a sua atualização, a sua modernização, é portanto um projeto de continuidade, o que confere às substâncias da cultura política colonial a sobrevivência atemporal ao processo histórico de desenvolvimento do capitalismo na América Latina, reavivando a sua oposição às culturas populares desenvolvidos em seu âmbito de dominação. Por esta razão, a tarefa primordial do neocolonialismo constituiu-se em interromper o processo de descolonização dos estados latino-americanos, enfrentando as intenções das classes subalternas.

No contexto do desenvolvimento brasileiro, marcado pela conflituosa relação entre projetos progressistas no campo da economia - forcejados pelas forças externas do

Imperialismo - e o conservadorismo reacionário da política e da cultura das classes dominantes internas, a singularidade do Estado Feitor se amplifica à medida em que a urbanização nacional promove a formação de grandes centros industriais e conseqüentemente de grandes polos operários e demanda um processo cada vez mais estrito de desenvolvimento de técnicas profissionalizadas para converter as crescentes demandas imediatas das classes trabalhadoras em políticas e estratégias de ampliação e conservação da hegemonia burguesa.

Essa estratégia irá se aprofundar com a formação do capital monopolista, onde o Estado e a Nação serão postos à serviço do combate aos projetos societários contrários aos interesses da ordem e da necessidade do crescimento econômico contínuo. Segundo Fernandes (2015), para as nações da América Latina, marcadas pelo capitalismo neocolonial e dependente, significa que a estratégia de dominação deverá à médio prazo substituir gradualmente a segurança às brutas, por segurança consensual. O que deverá ocorrer com a crescente cooptação das classes médias e proletárias.

O redirecionamento estratégico do Estado Feitor brasileiro se inscreve na história das relações estabelecidas entre a Ordem e a cultura negra no país, neste sentido é fundamental o estudo do desenvolvimento da capoeira no Brasil moderno, traçando uma análise crítica quanto às investidas do Estado sobre a capoeira, em particular. A história da capoeira é parte constitutiva da história do negro no Brasil e se constitui como parte inerente a própria história do país. Por isto, sua compreensão exige a compreensão geral da própria forma como o Brasil se iniciou desde o período colonial chegando até períodos contemporâneos.

1.6. Democracia e Ditadura: a capoeira na República.

A exploração sistemática das terras brasileiras se inicia 30 anos depois de sua descoberta. Através da prática extrativista da madeira pau-brasil se constituiu como o centro da economia colonial da época. A mão de obra da época era formada por indígenas que residiam nas terras recém descobertas, através do escambo o colonizador conseguia aquilo que queria se valendo do trabalho da própria população nativa. O papel do negro enquanto elemento central na economia da colônia se iniciará com o segundo ciclo da economia colonial, isto é, no período em que a economia deixa de ser centrada na exploração do pau brasil e se torna canavieira.

A partir do momento em que a coroa portuguesa passou a colonizar o país de forma mais efetiva e presente, o cultivo da cana-de-açúcar se torna fundamental em toda a economia e sociedade da Colônia. O país experimenta um processo em que suas terras se inundam com o trabalho escravo de negros africanos. Juntamente com o latifúndio e a monocultura a escravidão era considerada um dos três pilares da forma de produção chamada de *plantation*. A população escrava era tão grande que chegava a representar 50 % da população nas regiões mais ao sul e 75% nas regiões do Nordeste. O surgimento da capoeira também pode ser atribuído a esse momento em que tal quantidade de negros em situação de escravidão chegam às terras colonizadas (SIMÕES, 2000).

A capoeira aparece como expressão da cultura afro-brasileira, potencialmente como uma forma de resistência por parte de negros escravizados e separados de sua pátria originária. Frente às violentas condições de vida no Brasil, proporcionadas por feitores e capitães do mato, acredita-se que a capoeira se constitui numa alternativa de resistência e de luta para os negros escravizados.

É durante o período colonial que seus elementos históricos começam a se formar, por exemplo, como característica da reprodução de ritmos e danças africanas praticadas no Brasil pelo escravos, em que se imitam os movimentos de animais e com forte influência musical e religiosa da cultura africana e mesmo no movimento dos índios nativos, ela se complexifica com o passar do tempo e toma contornos de extrema importância para seus praticantes no Brasil Império, vindo a se tornar não apenas uma forma de luta, mas também a oportunidade dos escravos de instituírem uma tradição particular denominada por *vadiação*. A *vadiação* representava um momento em que os mesmos podiam aproveitar o tempo de ócio cantando e dançando.

Já no início de seu desenvolvimento como fonte de manifestação cultural do negro, a capoeira sofreu perseguições em todos os níveis, vindo a ser considerada com uma terminologia vinculada àqueles negros que eram criminalizados pela sociedade. Exemplos de tal ocorrência são encontrados em decretos oficiais, como aqueles que chamavam de “escravos capoeiras” (1822); “Capoeiras e malfeitores” (1831), o termo capoeira era entendido como o negro que vivia na mata e assaltava transeuntes que por ali passavam. Sendo assim, é evidente o quanto a capoeira será criminalizada pelo aparato estatal brasileiro. (MOREIRA; MOREIRA, 2007).

Colocar à capoeira um regime de criminalização foi mais uma expressão das estratégias de dominação de um Estado do tipo "Feitor". Esse elemento da cultura dos negros

brasileiros, primeiramente foi alvo da força física intransigente dos interesses privados das novas classes dirigentes. Mesmo com o fim do escravagismo, a política de criminalização da cultura negra, somente foi revista a partir da década de 1930, no bojo de um conjunto histórico de estratégias de aprofundamento da hegemonia capitalista recém fundada no país. A partir de então, muda-se a estratégia, a repressão torna-se velada por meio de iniciativas de cooptação, ou seja, o governo, com intenções nacionalistas, dará ao gênero cultural negro contornos de folclore e manifestação cultural da nação como um todo. Assim, militares e intelectuais do Estado consideram a capoeira e demais expressões da cultura africana como uma forma de bom exercício que deveria ser praticada por todos. A capoeira passa a ser incorporada ao ideário mental do lúdico brasileiro, sendo então retirada, junto com o candomblé, do Código Penal Brasileiro.

Para evitar a negação de uma cultura predominante da classe trabalhadora no Brasil composta por negros, a alternativa foi aceitá-la como identificação simbólica pautada na aceitação real da capoeira enquanto movimento cultural rico e originalmente brasileiro, no entanto pode ser considerado como um movimento que garante maior controle governamental sobre tais manifestações culturais. (MOREIRA; MOREIRA 2007).

A perseguição contra a capoeira será determinante durante grande parte da história do negro no Brasil, sendo inclusive retratada de forma criminosa no Código Penal Brasileiro e no imaginário da população em geral. Tanto enquanto luta, quanto como manifestação artística que institui signos que dão voz a um elevado nível da cultura dos negros escravizados e marginalizados no país, a capoeira possui um sentido de resistência de uma cultura que se vê cercada de fortes opositores que pretendem, ou a sua destruição, ou ao menos o seu enquadramento como uma cultura romantizada e cada vez mais conservadora. As práticas de repressão ao gênero são extremamente presentes, sendo em grande parte encabeçada pelo próprio Estado. Tal situação tomará novos contornos a partir da década de 1930 e fins dos anos 1960 e decorrer dos anos 1970 e 1980. Convém ao presente texto a análise de tais meandros buscando elaborar uma análise de a capoeira ser uma força enquanto movimento de resistência frente ao governo ditatorial que domina o país desde os fins dos anos 60 até os meados dos anos 1980. Sendo assim, a questão se mostra presente, qual seja, seria a capoeira um movimento de contribuição à resistência frente ao estado de exceção conhecido como a Ditadura Civil-Militar?

Quanto a este tema, importa destacar que desde os anos 1930 a capoeira passa por processos de ressignificação, tomando contornos distintos dos anteriores ela passa por um

processo de ascensão, passando a dominar o imaginário das pessoas que passam a ver a arte como uma manifestação cultural legitimamente brasileira e como uma luta nacional extremamente poderosa.

O processo de ascensão da capoeira começou lentamente na década de 30 e no decorrer dos anos as lutas de ringue ficaram mais incrementadas, bem como o amparo midiático, com os desafios entre a capoeira e as modalidades de jiu-jítsu, luta livre e o cath-can. As vitórias espetaculares dos capoeiristas contribuíram para, gradativamente, organizar um sentimento de nacionalismo, que fora amplamente estimulado pelos jornais locais. E na Bahia as lutas no ringue já faziam parte de uma tradição e de uma diversão popular. (ABREU, 1999, apud, CUNHA, et al, 2014, p. 740.)

Como se percebe, a velha criminalização da capoeira passa a ser constantemente abandonada, dado que a partir do momento ela se torna uma luta e atividade física de grande importância, se qualificando como a modalidade de arte marcial nacional. Aqui o surgimento de duas modalidades de capoeira se tornam de substancial importância, de um lado mestre Bimba cria a chamada Luta Regional Baiana e, em resposta a esta, mestre Pastinha cria a capoeira de Angola. Ambas as escolas podem ser consideradas como um tipo de modernização de um outro tipo anterior de capoeira estigmatizada como sendo o reduto de “desordeiros e valentões”. (LEAL; OLIVEIRA, 2009.)

Todavia, tal postura frente ao que outrora era a capoeira pode ter sido um certo tipo de objetivo mercantil para com a luta e até mesmo com objetivos de angariar maior aceitação das camadas mais abastadas da sociedade ou de “esportivização” da capoeira. Um exemplo disso pode ser elencado pelo fato de mestre Bimba chamar sua capoeira de luta regional, dado que

Essa denominação teria sido utilizada por ele em substituição ao termo “capoeira”, como uma estratégia de aceitação em uma sociedade coberta de preconceitos contra a atividade ainda marginalizada. Seu objetivo era, fundamentalmente, diferenciar a sua prática das demais que aconteciam na informalidade das ruas, iniciando-se com ele um processo de “esportivização” da capoeira. (VIEIRA, 1995, 1996, apud, CUNHA, et al, p. 740 - 741)

A metodologia de mestre Bimba se torna comumente aceita por camadas abastadas da sociedade da época,

(...) o universo da capoeira abriu-se para camadas sociais não tradicionais e expandiu-se em novos horizontes geográficos no decorrer dos processos de legitimação e de resignificação da prática que se estendem praticamente do final dos anos de 1930 até os dias de hoje. É preciso lembrar que até o início desse período, era muito difícil – se não impossível – encontrar, entre os capoeiristas, pessoas brancas oriundas da classe média. (ZONZON, 2011, p. 139)

Pelo lado de Mestre Pastinha, havia a busca da identificação da capoeira como arte marcial que seria superior a todas as outras, e também vislumbrava a capoeira como um jogo que se demonstrava fortemente impregnado de uma expressão artística com raízes inerentemente africanas. Todavia, ainda assim, a capoeira de Mestre Pastinha também possuía seu caráter político de inserção da capoeira como uma prática cultural institucionalizada.

Mestre Pastinha formou uma escola que divulgava a capoeira como uma manifestação africana, buscando suas raízes nesse continente. Ele fez um grande contraponto em relação à luta regional de Mestre Bimba, buscando divulgar sua capoeira como uma modalidade "tradicional", mãe de todas as outras lutas. Em 1941, fundou também sua escola de capoeira, o "Centro Esportivo de Capoeira Angola", legalizada pelo governo baiano. Apesar de suas ações estarem vinculadas ao viés cultural, a terminologia associada à academia de Mestre Pastinha, "Centro Esportivo", foi uma ação para gerar credibilidade à sua prática. (CUNHA, 2014, p. 745).

Com tais movimentos, a capoeira se transforma no processo sócio-histórico em desenvolvimento no Brasil de então. De uma expressão artística e cultural particular dos negros escravizados, que chegou a ser colocada como atividade criminosa no próprio código penal brasileiro, a capoeira toma contornos de atividade esportiva reconhecidamente brasileira e da qual a comunidade intelectual e as instituições governamentais passam a ter um domínio considerável.

De fato, a iniciativa de Mestre Bimba surtiu efeito, merecedora de destaque, a apresentação realizada no palácio governamental em 1937 foi um marco. Ainda clandestina, a capoeira adentrava os salões do governo, a convite do então interventor federal na Bahia, Juracy Magalhães, que levou Mestre Bimba para apresentar a capoeira ao Presidente Getúlio Vargas, no Palácio Presidencial. O interventor promoveu o início de descriminalização à luta, e de forma sequencial grandes conquistas aconteceram a Mestre Bimba e a sua vertente. Ainda na mesma década, além do grande sucesso nas lutas de ringue, Mestre Bimba teve sua academia de "Luta Regional Baiana" registrada na Secretaria da Educação, Saúde e Assistência Pública. Também, seu aluno, Mestre Onça Tigre, oficial do Exército, levou Bimba e sua prática para essa instituição. (ALMEIDA, 1994, apud, CUNHA, et al, p. 740 - 741)

A partir dos anos de 1930 a capoeira então se tornará um esporte nacional amplamente reconhecido, este fato deve ser conhecido para que haja uma compreensão mais fidedigna de como se inicia a relação entre as instituições governamentais durante a Ditadura e a capoeira. Dado que a Ditadura tende a reinaugurar o ideário da era Vargas de estabelecimento de um certo tipo de identidade nacional, que resgata para si mesma um arcabouço de reafirmação identitária de seus maiores feitos históricos e propriamente culturais. A capoeira identificada na década de 30 por esse forte teor de esporte nacional poderia, então, ser ainda mais valorizada no âmbito esportivo durante a Ditadura. Então, o neocolonialismo alcança novas

formas e características no Brasil à maneira em que a luta de classes vai conformando novas demandas ao arranjo institucional e social ao Estado Feitor em sua fase mais obscura e violenta. Demandas tanto de origem doméstica (das elites nacionais hegemônicas), quanto demandas externas (as que se referem ao desenvolvimento do capitalismo internacional).

Neste contexto, Netto (2010), analisou as relações estabelecida entre cultura e o Estado brasileiro no escopo da Ditadura Militar de 1964. Num primeiro momento, segundo o referido autor, observa-se uma intensificação das características do Estado Feitor Latino-americano no Brasil

Ao cabo do ciclo ditatorial, *nenhum* dos grandes e decisivos problemas estruturais da sociedade brasileira (em larga escala posts pelo dilema que Florestan Fernandes, reiteradamente, chamou “descolonização incompleta”) estava solucionado. Ao contrário: aprofundados e tornados mais complexos, ganharam um dimensionamento mais amplo e dramático. A Ditadura burguesa, porém, não operou deles uma reprodução “simples”: realizou a sua reprodução “ampliada” [...]. (NETTO, 2010, p. 15).

Os antigos elementos políticos da colônia portuguesa permanecem não somente vivos na formação do poder político brasileiro, como na verdade se fortaleceram com o passar do tempo. O Golpe de 1964 correspondeu exatamente às antigas demandas que levaram a deformação da *Oikoumenê* escravista dos anos de 1800 e a própria formação da República brasileira: convergir o atendimento aos interesses das elites nacionais hegemônicas e da classe dominante do capitalismo global, em especial o Imperialismo estadunidense e a Troika⁴ europeia. Momento mais drástico da existência do Estado Feitor latino americano no Brasil, o regime militar aprofundou-se em duas características típicas, a exploração repressiva e violenta do povo brasileiro como instrumento de produção e reprodução de riquezas privadas e conservação do poder privado das elites reacionárias do Brasil e do mundo e a ação repressiva preventiva contra as menores possibilidades revolucionárias, necessidade exaltada em tempos de Guerra Fria e de elevação de valores progressistas em setores importantes da classe política brasileira, constituindo-se assim como um ato de *contrarrevolução preventiva* contra movimentos de libertação nacional em curso.

Nesse sentido, o movimento cívico-militar de abril foi inequivocamente *reacionário* – resgatou precisamente as piores tradições da sociedade brasileira. Mas, ao mesmo tempo em que recapturava o que parecia escapar (e, de fato, estava escapando mesmo) ao controle das classes dominantes, deflagrava uma dinâmica nova que, em médio prazo, forçaria a ultrapassagem dos seus marcos. (NETTO, 2010, p. 25).

⁴ Trio formado por Comissão Europeia, Fundo Monetário Internacional (FMI) e Banco Central Europeu (BCE)

Para apreender os rebatimentos deste contexto sob o objeto desta pesquisa, é de fundamental importância anotar que na autocracia burguesa o mundo cultural (sobre rebatimentos objetivos, já que o objetivo do regime repressor se constituía em controlar a vida social e política no país), também foi objeto de reprimenda do Estado. Neste sentido, Netto (2010) destaca que o regime intervém diretamente na produção da cultura, onde a população limita-se à uma produção indireta e o Estado passa a dirigir diretamente a produção da cultura.

O governo intervém na difusão do conteúdo cultural manipulando seus mecanismos para a repressão e a censura. O que alijou a produção e o desenvolvimento cultural, sobretudo os conteúdos de origem popular, considerados instrumentos de confronto e enfrentamento com o Estado. Assim, a autocracia burguesa buscou constituir uma cultura de massas moralista que confortava a sociedade civil e a alienava. No entanto, também é importante destacar que frações da sociedade investiram num bloco cultural condizente com a realidade histórico-social e política do país, mesmo em condições extremamente adversas.

A política cultural da ditadura apresentou então duas facetas, de um modo reprimiu o mundo da cultura e por outro lado induziu e promoveu a sua própria cultura, uma cultura que evitasse críticas à autocracia, que não refletisse contra a censura e neutra aos acontecimentos da época (NETTO, 2010). O governo formou assim uma espécie de indústria cultural, um rico mercado de produtos e bens simbólicos monopolizado e centralizado, músicas, cinema, teatro, até nas ciências sociais, engendrando no país a cultura política da moral do trabalho e da produção.

Neste contexto, os documentos e a literatura consultada demonstram que a prática da capoeira fora afetada pelo regime militar no que se refere às suas estratégias de cooptação cultural. Como já dito acima, este fato pode ser atribuído pela ascensão social e popular pela qual este elemento da cultura negra afrobrasileira já vinha experimentando desde os anos 1930.

A ditadura militar no Brasil se deu entre 1969 e 1985, constituindo-se em um período de grande censura e violência oficial praticada pelas forças do Estado, como política oficial de controle social e perseguição aos movimentos populares. Neste contexto, porém, a história registra que a prática da capoeira apresenta um ganho de mais espaço nas décadas de 1960 e

1970, em função das ações estrategicamente elaboradas pelo regime. Neste sentido, registra-se que mesmo em tempos de repressão,

Em 1968 e 1969, realizaram-se na cidade do Rio de Janeiro dois simpósios nacionais sobre capoeira, patrocinados pela comissão de desportos do Ministério da Aeronáutica, reunindo vários mestres em um evento de cunho nacional. Nesse momento, torna-se evidente o grande crescimento da capoeira, que viria três anos mais tarde com seu reconhecimento como desporto. (REIS, 1997, apud, CARDOSO, 2010, s/p.).

A colocação da capoeira como gênero esportivo de grande importância na realidade esportiva nacional será uma constante desde a década de 1930 e chega ao seu apogeu durante as décadas das sombras. Apresenta-se como estratégia de esvaziamento das potências culturais originais da capoeira e um processo de ressignificação de seus sentidos pelas vias do Estado. Durante os anos 70 ocorrem outros eventos que demonstram esse caráter constantemente mais institucionalizado da capoeira.

Na década de 70, dois fatos muito marcantes se fazem presente na construção da relação entre os praticantes de capoeira e o governo. Tal fato ocorre mais precisamente em 1972, quando a capoeira é reconhecida oficialmente como desporto pelo Ministério da Educação e Cultura, incluindo-se em um processo de institucionalização e burocratização que visa promover a homogeneização desta prática a nível nacional. (REIS, 1997, apud, CARDOSO, 2010, s/p.).

Algumas práticas de institucionalização da capoeira fizeram com que a arte se distanciasse daquilo que havia de mais tradicional em si mesma. Alguns exemplos importantes são a criação da Federação Brasileira de Capoeira na cidade de São Paulo, dado que tal instituição compreendia a capoeira numa perspectiva excessivamente "marcial", distanciando-a de um dos seus princípios mais básicos, o confronto indireto com traços raciais fundamentais, e a publicação do livro *Capoeira Sem Mestre* que, como o nome aponta, defendia uma capoeira que não necessitasse de mestres, isto é, algo totalmente contrário à tradição da mesma. (REIS, 1997, apud, CARDOSO, 2010, p.01).

O reconhecimento da capoeira como desporto também trouxe mudanças interessantes no que diz respeito à difusão de sua prática no Brasil. Em 1975, é realizado, em São Paulo, o primeiro torneio nacional. Para a realização deste, é construído um regulamento técnico estabelecendo regras para o mais novo esporte brasileiro, além de uma nomenclatura unificada para os golpes aliada a uma intervenção pedagógica nacional, que de acordo com Reis (1997), servia como uma ação do Estado para aumentar a dimensão da capoeira. Essas medidas governamentais acarretaram em uma grande difusão da capoeira pelo Brasil, aliada ao crescimento desta modalidade dentro do Brasil desde sua institucionalização até

os dias atuais, com a criação de academias para a prática da capoeira que se perpetuam como grandes centros da prática e difusão desta modalidade, acelerando o processo de homogeneização da capoeira, proposto pelo governo militar quando reconhece a capoeira como esporte no Brasil. (CARDOSO, 2010, p. 01).

É evidente que o processo desencadeado nos anos 1930 e que desemboca nas reformas e inserções nas décadas dos meandros ditatoriais, pós 1960, irão dar à capoeira um precedente institucionalmente rico. A capoeira se torna uma atividade oficial, institucionalizada e até profissionalizada. É marcante que as práticas governamentais durante o período ditatorial tenham ido de acordo com o reconhecimento da capoeira como parte constitutiva do desporto nacional e como prática esportiva rica e qualificada para ocupar lugar de destaque no quadro esportivo nacional. Todavia, tais ocorrências geram uma contradição significativa no âmbito da cultura da capoeira e na luta do negro no Brasil.

A capoeira tem seu surgimento alocado em um contexto profundamente ligado a necessidade do negro de se manifestar contra uma ordem opressora e que o explora em um nível com poucos precedentes históricos. A capoeira, sendo assim, surge como um ato profundo de resistência humana e demonstração de riqueza cultural e de força por parte da camada mais explorada e criminalizada da história do país, os africanos escravizados. O reconhecimento de sua força é visto pela seriedade e competência com que as organizações repressivas do estado a criminalizam e a proíbem durante a história do país. Durante a ditadura militar a perseguição ao negro será coerente com uma sociedade racista, todavia, contraditoriamente, uma das formas de luta e resistência do negro frente a opressão é de algum modo apropriada pelo opressor que passa a reconhecer como um tipo de esporte nacional.

Durante o período ditatorial, as práticas de racismo eram identificadas como inexistentes, isto é, por mais que o racismo existisse e estivesse presente nas entranhas do sistema de funcionamento da sociedade civil brasileira e de seu aparato estatal, a sua incidência sempre fora sistematicamente negada.

Dado que tal cultura era negada, obviamente que seria improvável que surgissem instrumentos jurídicos e institucionais para o seu combate e denuncia. A cultura de racismo no Brasil existe desde o período de inauguração do trabalho forçado na Colônia e se institucionaliza e se efetiva durante toda a história, todavia, a capoeira acaba sendo incorporada como uma parte da cultura nacional e acaba, potencialmente, deixando de representar um instrumento de luta e resistência como pôde ser no período da escravatura.

A tentativa de alocar a capoeira em ciclos pode conter um caráter excessivamente generalizante, todavia, conveniente. Assim, seria possível contar três ciclos da capoeira indo de seu surgimento até os anos ditatoriais que podem ajudar a sintetizar a proposta aqui apresentada.

Num primeiro momento a capoeira está em sua forma mais pura, movimentando âmbitos da cultura negra e representando um gênero cultural de resistência contra uma realidade escravagista ela persevera enquanto forma de luta e enquanto modo com o qual por momentos específicos o negro consegue reafirmar sua cultura em meio a uma sociedade que tentava desacreditá-la sempre. É uma de suas formas mais puras, consistentes e efetivas de reafirmação de uma cultura e resistência do escravo. A importância de tal forma de exercer sua cultura era de valor incalculável, daí sua importância.

O papel do Estado e da sociedade “não negra” frente a capoeira no momento era de criminalizar a atividade, não só em termos legais, mas também no sentido de atribuir aos seus praticantes adjetivos criminalizadores. Durante o período em que a capoeira ainda era criminalizada a realidade da atividade se modificou consideravelmente, dado que é um período longo e rico de mudanças sociais e políticas. Em um segundo momento a capoeira começa seu processo de “esportivização”, ela deixa de ser encarada como uma prática marginal e restrita aos negros e passa a ser vista como um importante símbolo esportivo do país, ela deixa de ser crime, inicia aqui o que autores chamam de ascensão da capoeira, que nada mais é que o momento em que ela inicia seu processo de se tornar um esporte nacional amplamente praticado e aceito.

O terceiro momento é aquele das décadas de 1960 e 1970, nos quais a institucionalização da capoeira acontece de forma ampla, angariando mestres e ocasionando no surgimento de muitas escolas. O estado busca regulamentar a prática, tornando-a uma atividade esportiva oficialmente valorizada e defendida, institucionalizando assim este elemento da cultura que expressa a vida e a luta dos negros africanos escravizados no Brasil.

Os ciclos sinteticamente apresentados, servem como uma configuração metodológica para que haja uma compreensão da discussão aqui levantada, qual seja: a capoeira ganha com a institucionalização da prática, o fato de a mesma conseguir abarcar todas as classes sociais do país e conseguir divulgar uma parte tão importante da cultura negra é de fundamental importância, todavia, e isso é importante, fica comprometida em grande medida o seu caráter de resistência política ao Estado Feitor, sobretudo a partir do ponto em que o Estado e a sociedade civil se apropriam da capoeira e a tornam um símbolo esportivo nacional, retirando

dela seu potencial original, enquanto uma forma de resistência de uma cultura marcada pela resistência à séculos de escravidão e exploração.

CAPÍTULO II

CAPOEIRA E SUA RELAÇÃO COM CULTURA E LUTAS SOCIAIS

2.1. A capoeira face às referências teóricas sobre cultura na vertente marxista

O desenvolvimento da capoeira no Brasil se caracteriza de forma multifacetada, ou seja, não se tem uma definição “enquadrável”. O que significa dizer que a capoeira pode ser compreendida de formas distintas, ou como arte (dança), ou como esporte (jogo e/ou luta), ainda como ritual ou como um movimento social. De mais concreto que se tem acumulado é o fato de que a capoeira, em seu processo de surgimento no Brasil, converge a expressão da vida presente dos negros africanos escravizados no país e a vida passada, ou seja, representações de como era a vida destes africanos em suas terras natais. Neste sentido, estudar o contexto social e histórico em que viveram os escravos brasileiros se conformou num processo que buscou a compreensão de uma dimensão deste objeto complexo, a outra dimensão, ou seja, as formas de expressão do referido conjunto social se fazem, finalmente, preciso.

Tal tarefa se desdobrou de duas formas, primeiro sob estudos acerca de tradições culturais africanas, tanto aquelas que os negros aqui escravizados realizavam em suas terras originais, tanto aquelas que este público desenvolveu no Brasil, durante o período escravocrata. Neste sentido, os estudos tomaram a capoeira enquanto cultura, portanto, segue um breve apanhado de contribuições de três autores marxistas que se debruçaram sobre a tarefa de sistematizar as perspectivas e os conceitos que conformam a compreensão marxista sobre arte, estética e cultura. Neste momento, serão retomados alguns destaques específicos e objetivos de elementos característicos não apenas da capoeira, mas de elementos culturais artísticos (dança e música) que circundam a cultura africana original. Tal movimento se faz necessário frente ao fato de que a cultura dos negros africanos escravizados no Brasil, apesar de se desenvolver sob as condições concretas de existência no país, sofre forte influência dos hábitos, costumes e tradições da terra natal.

A lógica dominante parte não da realidade concreta que demarca a existência dos homens na Terra, mas do pensamento (apropriação humana sobre a realidade) como elemento fundante da realidade, e por isto se caracteriza como idealista. Neste sentido, compreender as artes, a estética e a cultura de modo geral, com referência marxista, exige a demarcação de dois tipos básicos, denominados como o das artes realistas, aquelas que expressam a realidade concreta, e o das artes idealistas, aquelas que expressam as formas aparentes como a realidade se expressa aos homens e é por eles representadas. Assim, a distinção (inclusive no mundo das artes) se constitui na representação da realidade concreta, por um lado, ou na representação do modo como os homens (a sociedade) compreendem a realidade, sendo dois movimentos não apenas diferentes, mas inclusive divergentes. Neste sentido:

O todo, tal como aparece no cérebro, como totalidade pensada, é um produto do cérebro pensante, que se apropria do mundo da única maneira que lhe é possível, maneira que difere da apropriação do mundo pela arte, pela religião, pelo espírito prático. Depois, assim como antes, o sujeito real subsiste em sua independência fora do cérebro, na medida em que este tem uma atividade meramente especulativa, puramente teórica. Por isso, no emprego do método teórico, é necessário que o sujeito, a sociedade, esteja constantemente presente no cérebro como um suposto. (MARX e ENGELS, 2012,p. 85).

A teoria marxista revela o caráter ineliminável da realidade concreta e por tanto a sua independência em relação às formas de sua compreensão. Isto é, o fato de uma forma de ciência, arte e/ou literatura não partir do concreto para representar a realidade, não anula a sua existência. Pelo contrário, a sua existência aparece para os homens como parte imediata de uma totalidade complexa.

O concreto é concreto porque é síntese de múltiplas determinações e, pois, unidade do diverso. Por isso, aparece no pensamento como processo de síntese, como resultado, não como ponto de partida, embora seja o verdadeiro ponto de partida e, por conseguinte, e também, o ponto de partida da intuição e da representação (MARX e ENGELS, 2012,p. 84).

As formas de objetivação idealistas podem tão somente engendrar formas determinadas de consciência social, criam a “caverna escura” na qual condenaram grande parte da consciência social, o que não eliminou, no entanto, a concreticidade da vida cotidiana, pois esta é resultado inerente ao necessário processo de desenvolvimento das forças sociais de produção e reprodução, por assim compreender, anota Marx (2012, p. 97)

Na produção social da sua vida, os homens estabelecem relações determinadas, necessárias e independentes da sua vontade, relações de produção que correspondem a uma dada fase de desenvolvimento de suas forças produtivas matérias. A

totalidade destas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se ergue uma superestrutura jurídica e política e a que correspondem determinadas formas de consciência social. O modo de produção da vida material condiciona o processo da vida social, política e espiritual da vida em geral. Não é a consciência do homem que determina o seu ser, mas ao contrário, é o seu ser social que determina a sua consciência.

Assim, Marx (2012) destaca que as objetivações espirituais dos homens, ou seja, as artes, a literatura, as ciências, as religiões, dentre outras expressões, são criações determinadas que expressam condições igualmente determinadas de existência social, ou de produção e reprodução social. Ou seja, compreender os sentidos do desenvolvimento social e cultural dos povos requer a compreensão das condições concretas sobre as quais vivem, se relacionam e atuam os homens concretos, o que significa dizer que não apenas se deve partir das condições concretas de existência, de relações e de reprodução social, mas também de que são os homens igualmente seres concretos, sujeitos reais que existem de fato, atuam, intervêm e agem neste e sobre esta realidade. Neste sentido, para Marx e Engels (2012, p. 98):

A produção das ideias e representações, da consciência, aparece a princípio diretamente entrelaçada à atividade material e ao intercâmbio material dos homens, como a linguagem da vida real. As representações, o modo de pensar, a comunicação espiritual entre os homens se apresentam aqui, ainda, como emanção direta da sua relação material, tal como se manifesta na linguagem da política, das leis, da moral, da religião, da metafísica etc. de um povo. Os homens são produtores das suas representações, das suas ideias etc. – mas se trata de homens reais e ativos, condicionados por um determinado desenvolvimento das suas forças produtivas e pelo intercâmbio a ele correspondente, inclusive suas forças mais desenvolvidas. A consciência não pode ser nunca outra coisa que o ser consciente e o ser dos homens é o processo real de sua vida.

Esta caracterização científica e literária confere à teoria marxista o termo da radicalidade, como afirma a célebre concepção de que *ser radical é tomar as coisas pela raiz*. Desta forma, importa adicionar as contribuições do escritor modernista brasileiro, Andrade (1959) que registra, em uma de suas obras, cantigas dos escravos brasileiros. Em uma delas diz:

Sobe ladêra e desce riacho,
Pegue ua pedr'e quebre inpinção!
(Mario de Andrade, 1959: 64)⁵

⁵ A citação de Mário de Andrade contribui com não só com o conteúdo da pesquisa, mas também com a metodologia de exposição, portanto é apresentado em destaque sem seguir a NBR 10520/2002 e NBR 6023/2002. O destaque diferenciado, contribui, segundo esta autora, para valorizar a cultura popular expressa por meio da linguagem.

Tal trecho, ao revelar traços miúdos do cotidiano de trabalho dos negros africanos escravizados no Brasil em que se confrontam com as condições naturais do ambiente que conformam suas condições de produção, toma então pela raiz o fundamento de suas cantigas, que se apresentam então com um realismo puro e genuíno. Em especial, tais versos vão ao encontro das concepções basilares do pensamento marxista, no que afirma:

Se abstraímos a estrutura mais ou menos desenvolvida da produção social, a produtividade do trabalho depende das condições naturais, que podem se referir à própria natureza do homem (raça etc.) ou a natureza que o rodeia (MARX E ENGELS, 2012, p. 102).

As análises de Marx e Engels (2012), sobre as formas de determinações das condições ambientais em que os homens se objetivam, registram as possibilidades provenientes das boas condições ambientais para o trabalho:

Quanto mais reduzidas forem as necessidades naturais que devem ser imperativamente satisfeitas e quanto maior for a fertilidade natural do solo e a excelência do clima, tanto menos será o tempo de trabalho necessário para conservar e reproduzir a vida do produtor e, conseqüentemente, pode ser maior o trabalho adicional que realiza para outro em relação ao que realiza para si mesmo (MARX E ENGELS, 2012, p. 102).

No entanto, a literatura consultada acerca das condições de vida e de trabalho dos escravos no Brasil demonstram que as boas condições ambientais para a produção não se constituíam em mais tempo livre para o gozo pessoal. Quanto a este fato, Costa (2010, p. 291) registra uma frase de um senhor de escravos e que representa o fato de que mais do que as condições naturais de produção, a determinação superior sempre foi a vontade pessoal do proprietário das terras, “na minha fazenda, eu sou o Papa”, disse um fazendeiro ao se referir às recomendações da Igreja sobre a necessidade de folgas e descanso aos escravos.

2.1.1. Arte, cultura e a Teoria do Reflexo em Lukács

No contexto das complexidades, frente à multifacialidade da capoeira e com os estudos até aqui realizados, destaca-se o objeto em seu caráter cultural e artístico, esse segundo está expresso na literatura consultada na primordialidade artística desta prática. A capoeira conforma-se em um encontro dramático e ritualístico de música e dança, que expressa as lembranças da vida africana no território-mãe, tanto no que diz respeito às reverências sociais que se devia aos mestres, príncipes e princesas africanas, tanto ao que se

refere à imitação dos movimentos dos animais com os quais o povo escravizado no Brasil convivia em suas terras natais. Tais características, uma vez reconhecidas como elementos constituintes fundamentais da prática da capoeira no Brasil Império, podem contrastar com a própria realidade das condições de vida dos negros escravizados no Brasil no momento em que se objetiva.

Para Lukács (2012), é preciso destacar que na concepção marxista a cultura de uma sociedade nem sempre expressa o modo de organização, vida e produção em curso. O tempo do fazer é diverso do tempo da reflexão sobre este mesmo fazer. Neste sentido os homens de arte, ou os sujeitos artísticos podem objetivar-se no tempo presente expressando elementos de um cotidiano passado mais ou menos recente. Um presente de muitas adversidades pode buscar refúgio na expressão de um saudoso tempo passado, por meio de canções, danças, rituais e outras formas artísticas de objetivação humana. Sobre esta possibilidade observada por Lukács (2012) na literatura marxista, é preciso considerar mais uma vez que o aparecimento da capoeira no Brasil possa ter se constituído contraditoriamente em uma determinada objetivação cuja originalidade possa não ter sido proficuamente compreendida pela sociedade brasileira existente.

É verdade que os documentos e a literatura consultada não permitem afirmar definitivamente que tal contradição tenha de fato ocorrido, mas Costa (2010) registra que o conjunto das relações estabelecidas pelos senhores de escravos junto a estes tenha se caracterizado por violações extremas, tanto ao que se refere aos castigos físicos, quanto à extrema exploração do trabalho e às violências sexuais e psicológicas que conformavam o cotidiano dos escravos, sobretudo das escravas, que prestavam serviços domésticos à classe senhorial. Nesse cenário as contradições residem não apenas nas formas com que os escravos se utilizavam para suspender o seu cotidiano e experimentar momentos de aparente alegria e festejos, mas sobretudo na forma como os senhores de escravos compreendiam estes momentos. Pois tendo consciência da sua responsabilidade ao impor aos negros africanos escravizados no Brasil uma vida extremamente sofrida, a espera pela revolta contundente por parte dos oprimidos era igualmente cotidiana, o que influenciava a interpretação, por parte dos opressores, dos significados das reuniões, encontros e expressões dos escravos. Desta forma, tanto os quilombos, quanto a prática da capoeira ganharam sentidos aos olhos dos senhores de escravos, que os compreendiam não apenas como expressões de fuga da realidade e busca

pela liberdade, mas também como possíveis atos de organização de revoltas e resistência violenta.

Além do caráter das relações aviltantes impostas aos negros por parte dos senhores escravistas, outros elementos influenciam também as interpretações externas acerca das manifestações artísticas e culturais dos escravos brasileiros. Alguns destes elementos certamente são a sua estética e a sua representação, que refletem uma determinada realidade, seja em presente curso ou seja um presente passado que aí se manifesta.

O tempo da arte nem sempre corresponde ao tempo da produção e da reprodução social, isto dado pelo fato de que a reflexão se realiza no tempo posterior da objetivação, e tal variação temporal alarga-se ou comprime-se de acordo com as condições que cada sujeito (individual e/ou coletivo) detém de subjetivação do maior conjunto de riquezas socialmente produzidas. Netto (2011) destaca que tal condição está determinada às condições concretas e materiais de vida que se generalizam em cada classe social. Neste sentido, compreender os sentidos da capoeira e o seu desenvolvimento histórico é um exercício que exige a compreensão das condições históricas e materiais com as quais os seus criadores e praticantes se defrontam em suas existências.

Lukács (2012) anota que para Marx há dois tipos distintos de arte, a arte realista e a arte idealista. O tipo ou a tipificação é um caráter da arte, ressaltado por Marx e Engels (2012), que se conforma pela convergência das contradições refletidas na vida em sociedade, contradições sociais, psicológicas e morais, em uma unidade objetiva indissociável. De modo que uma vasta e rica representação da vida de um determinado povo pode conferir às artes características realistas e cheias de vida, ou não, à depender de qual significação tem o mundo representado do ponto de vista da evolução da humanidade e de que modo o sujeito criador (artista) representa um dos seus estágios, no quadro geral do desenvolvimento social (MARX e ENGELS, 2012, p. 21 - 27).

A teoria do reflexo, para LUKÁCS (2012, p. 23) “constitui-se da compreensão de que existe, independentemente da consciência imediata, das ideias e das representações e sensações dos homens, uma capacidade humana de compreensão do mundo exterior”. Neste contexto, o trunfo do realismo é fruto do compromisso do artista com a “realidade concreta revelada e só se realiza quando grandes artistas estabelecem uma relação concreta com uma corrente progressista do processo de evolução humana” (LUKÁCS, 2012, p. 34 – 35), razão a

mais para anotar o quanto as tensões de um determinado período contribuem para o surgimento e/ou desenvolvimento de determinadas formas de expressão artística e cultural de um povo ou comunidade, em um dado lugar, como o caso exemplar aqui já estudado do período da luta antiescravista no Brasil Império, sobretudo na segunda metade do século XIX.

Isto se destaca da compreensão marxista de que a preocupação com a integridade do homem constitui o princípio unificador dos grandes artistas do realismo, independentemente de suas posições políticas e pessoais imediatas. Segundo Lukács (2012) é o princípio da *humanistas*, posto por Marx e Engels (2012), no centro do debate artístico e estético que demarca esta centralidade, e por esta razão Marx e Engels (2012) são compreendidos como os representantes mais consequentes deste humanismo, por responsabilidade de sua concepção materialista do mundo, que reconhece o artista como adversário instintivo das deformações do princípio humanista, independente do grau de consciência que tenha deste processo.

A antinomia realista / idealista é um conceito desenvolvido sobre as relações que a arte estabelece com a realidade em seu processo de objetivação, ou como independência total com a realidade aparente ou enquanto representação fiel da própria realidade. Lukács (2012) nos fala que, para Marx e Engels, tal conflito se dirime frente ao fato de que “a verdadeira arte visa ao maior aprofundamento e à máxima abrangência na captação da vida em sua totalidade onicompreensível” (LUKÁCS, 2012, p. 25 - 26). Neste sentido é preciso compreender como a capoeira percebe a realidade ou qual o momento da realidade a capoeira capta, percebe e expressa em seu desenvolvimento, isto é, se compreende o momento aparente ou a sua essência.

Tal questionamento se faz necessário frente as concepções marxistas de arte e cultura, que compreendem que a arte deve tornar sensível a essência das coisas emergentes no cotidiano. Ela deve representar a aplicação dialética da teoria do reflexo ao campo da estética (LUKÁCS, 2012, p. 28-29). “a verdadeira arte, a arte realista, é para Marx uma atividade prática e dialética tal qual o trabalho”. Este tipo de arte, ao passo que torna sensível a essência da realidade, permite ao sujeito criador (sujeito artístico) a cristalização da consciência do desenvolvimento social, a totalidade histórica na concepção do mundo segundo o proletariado se manifesta assim, por meio de sua arte e de sua cultura.

Por um lado, Marx e Engels (2012) teriam realçado a objetividade radical do conhecimento e da estética, acentuando igualmente e ao mesmo tempo o papel indispensável

do sujeito criador, pois este processo é o caminho que se abre aos mais destacados gênios da criação artística (LUKÁCS, 2012), entendimento tal que já refuta de início a ideia falsa de que há neutralidade na arte.

De outra forma, o marxismo destaca que o desenvolvimento capitalista impõe ao desenvolvimento da arte e da cultura graves limitações, pois o caráter geral da produção e da reprodução social burguesa atravessa igualmente o mundo da arte e da cultura, onde se destacam características do trabalho na sociedade burguesa, como a reificação, o fetiche e a ideologia.

2.1.2. A estética na arte e cultura segundo Lifschitz

As imposições do desenvolvimento capitalista ao desenvolvimento das artes e da cultura, na concepção marxista é de natureza histórica e dialética. Por isto parte da crítica ao sujeito atômico, o indivíduo isolado – átomo – que figura como sujeito central da antiga cultura (feudal).

Lifschitz (2012) anota que as artes e a cultura na antiguidade circunscrevem-se às contradições denominadas como “paradoxos da natureza humana”, dado que os sujeitos criadores do passado se debatiam entre “paixões e sonhos”, conflitos do tipo direito e dever e uma estrutura de hierarquização de competências e qualidades individuais, como reflexos mecânicos da própria organização social estruturada. Registra-se assim uma antinomia geral conformada pelas contradições das inclinações pessoais (egoísticas) e a negação dos aspectos abstratos de suas criações, contradições conformadas por conflitos entre as coisas sensíveis e o racional, do tipo o belo ou o útil, as preferências pessoais frente aos significados gerais universalizados.

A contradição idealismo e/ou realidade social, sobretudo no âmbito da criação artística e da produção da cultura é elemento constituinte da necessidade da ordem de se legitimar e se reproduzir, tal fenômeno se cristaliza na orientação geral de transformar o mundo ideal da vida social em uma inacessível coisa em si. “A humanidade pode apenas se aproximar deste ideal, sem qualquer esperança de poder alcançá-lo” (LIFSCHITZ, 2012, p. 49).

Nos séculos XVIII e XIX assinala-se a concepção utópica da estética enquanto criação artística e gozo da beleza. Concebe-se a Terra como um local feliz, onde se situa a semente da

harmonia do mundo interior. No mesmo período, na Inglaterra, a literatura tomou a arte como um elo inteligível que unia os homens, sua objetivação se compreendida no papel de restaurar a unidade entre base popular e educação, dissociadas pelo desenvolvimento da divisão social e técnica do trabalho na sociedade capitalista (LIFSCHITZ, 2012, p. 50).

Mas, Marx e Engels (2012) afirmavam que as potencialidades das artes dependem sobremaneira da sua capacidade de tornar sensível a realidade a partir de suas expressões (imagens), que devem ser o seu princípio educativo. “Se não é uma parte do mundo real [...] pelo menos constitui um reflexo dele”. Do contrário, ou seja, sob a perspectiva idealista, Lifschitz (2010, p. 52) destaca que na ótica marxista, “se a arte, como parte do mundo ideal, está acima da vida, a ideia pura, carente de um envólucro sensível da imagem artística, deve estar acima da arte”.

Desta forma a crítica ressalta que a estética clássica, em especial a alemã, ergue sua estrutura hierarquizada situando a arte por cima da própria vida, enquanto que contraditoriamente, rebaixa-a num degrau inferior ao do pensamento abstrato. Assim, a antiguidade impôs à vida sujeição sob a imposição das abstrações das artes idealistas, neste cenário as artes tomam contornos fantásticos, postas como elementos ideológicos de uma sociabilidade determinada, cuja concentricidade deve ficar escondida. Este é o papel histórico das artes idealistas, esconder a realidade. Deste processo “surgem formas falsas de consciência, reflexos unilaterais dos fatos reais” (LIFSCHITZ, 2012, p. 53), cujo desenvolvimento irá ganhar novos contornos com a ascensão do modernismo burguês, sobretudo acerca do fato de que a política capitalista reproduzirá a lógica do falseamento da realidade concreta.

As artes e a cultura no capitalismo são tomadas pelo caráter da alienação, muito em função da sob elevação do aspecto quantitativo do novo sistema de produção em relação aos aspectos qualitativos. O acúmulo do trabalho objetivado aparece ao trabalhador como uma abstração e ao mesmo tempo como uma realidade concreta e absoluta do capital. “O morto domina o vivo”, e nestas condições a teoria marxista assinala que a produtividade capitalista se contrapõe gravemente as condições da criação artística. (LIFSCHITZ, 2012, p. 56).

A estratégia do capitalismo se conforma em contraposição ao desvelamento do existente que ele mesmo produz, neste contexto impõe às artes realistas graves distorções e limites para se objetivar e se reproduzir, e é na transição entre hegemonias societárias que as

artes sofrerão transformações, em especial aquelas que apresentam um carácter contestatório, ainda que se refiram ao mundo superado.

2.1.3. Cultura em Gramsci

Compreender a cultura política local, formada, sobretudo na América Latina, pelos profundos traços ruralistas arraigados em especial em todo interior do Brasil exige o conhecimento do processo de formação social e histórica continental, por esta razão também é que se desenvolveu no primeiro capítulo deste trabalho uma discussão na perspectiva da totalidade, para que se tenha condições de localizar o objeto conjunturalmente como uma expressão de um todo complexo que converge um modelo de organização produtiva diverso do modelo feudal, que marcou a história antiga pré-capitalista. A sociedade latino-americana, em especial a sociedade brasileira, na qual o presente objeto de pesquisa se expressa, na história se constitui como uma sociedade de economia essencialmente escravista e que traz em seu conjunto perspectivas societárias já um tanto quanto mercantilizadas. Neste sentido, o processo de desenvolvimento latino-americano guarda importantes particularidades.

O fim do regime escravagista no Brasil significa não apenas, e nem mesmo essencialmente, uma transformação política, mas sobretudo econômica. Uma transformação econômica, forjada por meios políticos e que confere ao seu desenvolvimento formas próprias de sociabilidade. Neste contexto, o novo Estado ou a República, significará a transição do escravagismo para o capitalismo, em um processo histórico que despontará no Brasil ao raiar do século XX, caracterizando-se como um processo de desenvolvimento capitalista tardio e dependente.

O capitalismo brasileiro, como um estado dependente do capitalismo avançado constituirá um determinado espaço de desenvolvimento econômico, hegemonicamente aliado à um modelo global (ou em globalização), em que ao passo que servirá mais uma vez como espaço de exploração internacional, se constituirá também em um lugar de ultra miscigenação de povos mundiais, onde se destacarão, na nova sociabilidade, povos brancos de países de capitalismo avançado, componentes da reserva industrial, que buscarão acesso ao novo mercado em formação, e trarão ao país uma nova cultura política, a cultura de uma classe determinada forjada no modelo de produção capitalista europeu, em especial.

Importa destacar que com o fim da escravatura no Brasil os povos africanos escravizados, uma vez “libertados” irão constituir esta mesma nova sociedade, imersa no contexto internacional, hospedeira de povos das mais diversas nacionalidades, línguas e culturas. O que importa destacar aqui é que a condição de maioria numérica absoluta que os negros escravizados detinham anteriormente, se dilui nos novos tempos, condição esta que irá determinar novos modos de experimentação, troca e desenvolvimento social e cultural do povo negro no Brasil. A multiplicidade étnica, antropológica e cultural irá atuar sobre a necessária unidade dos povos negros não mais escravizados ao situar-lhes (conscientes ou não) em novas relações de classes antagônicas.

A literatura consultada e já discutida no primeiro capítulo destaca que em grande parte restou ao povo negro, após o processo de ruptura com a escravidão, duas vias de sobrevivência, enfrentar extremas dificuldades nas cidades, nos centros urbanos ainda em formação, onde o desemprego já experimenta índices altos, pobreza, situação de rua, entre outras condições impostas ao recém formado subproletariado urbano, ou retornar às fazendas, agora em processo de transformação em empresas rurais, e enfrentar as dificuldades do trabalho operário assalariado, que não rompe com a lógica da ultra exploração do trabalho típica do modelo recentemente passado.

Estas condições, as novas condições de vida que os povos negros do Brasil passarão a enfrentar no país vai bastantemente ao encontro das condições vividas e já impostas aos diversos povos mundiais que chegam ao país no novo contexto. Neste processo o pensamento contra-hegemônico disponível à nova classe explorada é de origem eminentemente europeia. Ele chega ao Brasil e vai se compondo à realidade particular, e sobretudo contribuindo para a compreensão subalterna da nova sociedade. Um dos povos que mais contribuíram para o desenvolvimento do pensamento contra-hegemônico no Brasil foi o italiano, já bastantemente formados pela cultura socialista que demarca a posição das classes trabalhadoras na Europa de capitalismo avançado. Eles trazem ao país a perspectiva da luta de classes de forma introdutória, embrionária, mas destacarão as ideias de um trabalhador e militante italiano cuja vida também expressa as marcas das imposições do modelo capitalista e cuja obra irá se destacar como uma importante contribuição à formação de um pensamento revolucionário anti-capitalista. Gramsci (s/d), anotarà suas contribuições, tanto ao desenvolvimento das organizações proletárias, quanto aos seus aspectos ideológicos e culturais.

Gramsci (s/d) analisa de sobremaneira o comportamento social e político do subproletariado rural, que segundo ele, apresenta-se ainda muito vinculado à cultura e a sociabilidade da classe subalterna do antigo regime, entre suas características se destacam a relutância à cooperação e a passividade frente ao risco do desemprego, mas que poderiam irromper-se em uma revolta violenta, mas nunca em uma construção paciente e disciplinada.

Por esta razão, sua obra analisa o comportamento das organizações partidárias, pois dentro da tradição marxista, a ausência ou a ineficiência de um partido forte que construa as condições políticas e dirija o processo revolucionário, a revolução da classe trabalhadora é impossível. Com a concepção de que a formação de um partido revolucionário da classe trabalhadora e o seu pleno desenvolvimento são condições fundamentais para o êxito da revolução proletária, quais seriam então as possibilidades de resistência real das classes trabalhadoras das formações sociais anteriores à sociedade burguesa, como seria o caso dos escravos?

A resposta certamente não poderá fugir de um exercício fantasioso, pois a constituição do pensamento à partir da vivência concreta, “imbricada” às experiências reais, ao lado das massas operárias e camponesas é o que constitui de fato a formação e demarca o surgimento dos partidos subalternos na história.

O que importa é destacar que, assim como o materialismo histórico e dialético apregoa, a construção do pensamento de proletário, inclusive o de Gramsci, dar-se-á sobretudo na militância política, na luta de classe diante dos problemas reais que possibilitam a elaboração de um modo particular de pensar, expresso no movimento da história e da sociedade de uma determinada época. Neste cenário, anota-se os limites para se encontrar soluções políticas para os problemas cotidianos de um proletariado que só embrionariamente possui uma concepção de luta e de organização política classista.

Mediante tais desafios, o pensamento marxista de Gramsci (s/d) destaca a cultura como instrumento de superação da inconsciência política e de classe. Instrumento de criação e difusão de uma leitura crítica e materialista. A cultura é apresentada como expressão e meio necessário do processo de formação do pensamento e da organização revolucionária, pela defesa da instalação de uma outra ordem, que seja capaz de concretizar as promessas iluministas de liberdade e democracia. Para Gramsci, a cultura entendida criticamente pode ser o amalgama, o elo de ligação entre os que se encontram nas mesmas condições. A cultura,

é compreendida desta forma como um instrumento de emancipação política da classe operária, uma vez que, à partir dela, criam-se possibilidades de tomada de consciência em relação a problemas e situações comuns vividas pelos diferentes sujeitos sociais.

Para Gramsci (s/d: 110 – 111) os limites institucionais, ou seja, as condições de produção e de reprodução impostas pela classe hegemônica aos subalternos colocam-se como graves e determinantes obstáculos à formação da consciência crítica e classista. Este obstáculo pode ser enfrentado, segundo o autor (s/d), pela via da cultura. A obra e a própria militância política de Gramsci expressam sua contraposição à passividade imposta pelas condições materiais. Buscar elaborar um plano de atividades para além dos limites, de estudos e/ou de trabalho, buscar alternativas aos limites impostos à consciência pela institucionalidade, com estratégia e criatividade, sem se deixar moldar e/ou limitar a sua atuação social em função dos limites institucionais. Nestas condições é que a cultura, em seu princípio educativo, deve contribuir para o fortalecimento das classes subalternas frente aos seus horizontes adversários.

Assim, Gramsci (s/d) também destaca que as expressões artísticas e culturais das classes subalternas devem propagar uma reflexão crítica sobre o real, demarcando, no entanto, o quanto a realidade social contraditória e complexa também o é viva, criativa e diversificada. Por isto, seu método ativo e prático debruça-se sobre a realidade enquanto totalidade, desvendando as contradições nela contidas e evidenciando as mediações, os processos e a estrutura que a determinam e constituem.

A compreensão marxista em Gramsci se articula intimamente à sociedade real, à realidade concreta. Interroga esta realidade, desvela a sua multiplicidade de significados, onde observa o conjunto das relações constitutivas do ser social que envolve antagonismos e contradições, cujas substancias se apreende a partir da reflexão crítica que considera a historicidade social, tomando a cultura enquanto objetivação do pensamento dialético, que se funda na perspectiva da totalidade histórica.

A teoria gramsciniana não se distancia jamais das perspectivas de Marx e Engels, Gramsci contribui para o desenvolvimento da ciência marxista, em especial ao que se refere à luta travada no campo das ideias. O pensador italiano (s/d) também destaca que a função histórica das classes subalternas consiste na conquista do Estado primeiramente, assalto ao poder, e depois na destruição do Estado e a eliminação das classes sociais. Para tanto,

Gramsci compreende que a hegemonia se constitui do consenso ativo organizado e participativo.

Seu pensamento entende que tais sentidos ganham particularidades distintas a depender do lugar em que as disputas se dão. Segundo Coutinho (2014, p. 127) Gramsci concebe a ideia de que nas formações orientais, o que está em jogo é a conquista imediata do Estado, onde a luta de classes se caracteriza, em seus momentos decisivos, por ataques frontais ao poder, ou seja, uma “guerra de movimento”. Já no ocidente o embate se conformaria na conquista da hegemonia no âmbito das disputas na sociedade civil. Uma “guerra de posição”, ou seja, um processo de disputa política, pela conquista da direção ideológica e da conquista do consenso nos setores mais expressivos da população.

A constituição de classe é apreendida na teoria de Gramsci à partir da dialética entre subalternidade e hegemonia. A classe subalterna logra a condição de classe hegemônica no processo de disputa e das contradições situadas no contexto da correlação de forças, assim como nas relações conjunturais entre estrutura e superestrutura, nas relações sociais da objetividade e subjetividade, e na mediação entre singularidade e universalidade. Neste contexto a hegemonia enquanto direção intelectual e moral se efetiva no campo das ideias e da cultura, manifestando a força de um consenso formado numa base social determinada.

Disto apreende-se que a direção política se exerce fundamentalmente pela conquista do consenso social por meio de uma articulação de instituições culturais, classificados na teoria de Gramsci como “aparelhos privados de hegemonia” (GRAMSCI, s/d), os quais tem por finalidade atribuir aos consensos das classes a subordinação social, política e cultural, por meio de um complexo ideológico socialmente constituído que se efetiva passivamente. Por esta razão o pensador italiano destaca não apenas as classificações das expressões da cultura, mas em especial a sua organização, pois sua objetivação não apresenta apenas um carácter puramente existencial, a cultura exerce um papel também determinante na formação dos consensos sociais, papel este que se organiza sempre, ou a partir daqueles que à produz ou por aqueles que querem lhe atribuir sentidos e significados estranhos à sua originalidade. Aqui, Gramsci (s/d) destaca a importância da capacidade do grupo social, criador de cultura, de tomar para si o controle dos consensos produzidos por seu trabalho.

Neste contexto, se assinala no âmbito das forças políticas o nível de homogeneidade, de autoconsciência e de organicidade existentes no âmbito dos mais variados grupos sociais,

destaca três momentos do desenvolvimento ideocultural da consciência política das coletividades e das forças sociais em atuação. O primeiro momento se refere ao “econômico-cooperativo” que expressa a unidade homogeneia do grupo e a sua organização necessária. Neste momento Gramsci, segundo SADER (2012, p. 15-17) compreende não ser ainda o momento da unicidade do grupo social mais amplo, mas sim de uma parte deste. O momento em que aparece uma solidariedade consciente, mediada por interesses comuns à todos os membros do grupo social, ainda no campo dos problemas econômicos (imediatos) a fim de equiparar as condições político-jurídicas com a classe hegemônica, se refere ao segundo, onde se reivindica a participação política, no campo da gestão (administração e legislação), com o objetivo de promover as mudanças possíveis necessárias. O terceiro momento se constitui em uma experiência eminentemente política, se refere à formação da hegemonia em torno da consciência de que os interesses de classe estão à frente e acima dos interesses imediatos, neste processo os interesses coletivos se difundem pelo corpo todo do grupo social total.

A concepção de Gramsci é elementar para se pensar o processo de homogeneização de uma classe, tendo os problemas de cunho imediato (econômico) como elemento propulsor e a política como elemento condutor do processo de difusão e consolidação do grupo social enquanto uma força social e política em atuação prática e efetiva. Aqui Gramsci (s/d) demarca mais a centralidade do trabalho e da organização da produção e da reprodução das forças sociais populares como elementos determinantes e centrais no processo de objetivação humana, em especial no processo criador, de formação da cultura, da arte e da estética também.

Os interesses imediatos cumprem o papel de reunir as pessoas, desperta o trabalho da construção coletiva, enquanto um processo de homogeneização do grupo social. Neste contexto se destacam as transformações nos objetivos coletivos e classistas, que irão repercutir os novos elementos substancialmente introduzidos no grupo social pela complexidade dinâmica do processo e pela ampliação da participação.

A este processo de constituição do momento em que as classes subalternas se transformam de “classe em si” em “classe para si” e obtém a capacidade de construir um projeto societário próprio através da unidade classista, a fim de conquistar a hegemonia na sua plenitude, Gramsci denomina por *catarse* (SADER, 2012). A hegemonia aponta do processo produtivo, “da fábrica”, e exige para sua formação embrionária a formação de um pequeno (primeiro) conjunto de *intermediários* de carácter político e ideológico. Neste pensamento

Gramsci assinala o papel fundamental do intelectual na luta de classes, provendo o fundamento da sua organização classista, sua essencialidade subalterna se dá em função das tarefas que exerce no modo de produção, frente ao fato de que a compreensão do mundo que detém o proletariado permeia a ideologia apregoada pela classe social antagônica, o que lhe impõe barreiras a construção de um projeto societário próprio. Demarcando assim a importância da atuação do intelectual junto a sua classe no processo de construção de uma nova concepção de mundo, de homem e de sociedade, desvelando as relações antagônicas e as contradições concretas e profundas que perpassam a sociedade bem como as formas possíveis para a sua superação.

2.2. Danças e cantigas africanas no Brasil

O objetivo deste item é destacar elementos da cultura africana que de alguma forma, direta ou indireta, influenciaram e contribuíram para a formação e o desenvolvimento da cultura afrobrasileira. Mas, antes mesmo é preciso assinalar que o carácter realista das artes e das tradições africanas é algo presentemente expresso na literatura consultada, em especial ao que se refere às danças e às músicas. Tal carácter só se corrompe no processo de sincretização da cultura africana com o cristianismo, quando esta toma contato direto e forçado com as tradições oficiais da Colônia e do Império no Brasil. Por isto, para os africanos escravizados aqui,

O culto familiar, quando existia, desarticulava-se, as divindades e os ritos modificavam-se. Desarticulava-se o núcleo familiar sobre o qual se assentava, em geral, toda a superestrutura religiosa de procedência africana. Variavam os padrões sociais, o meio, a paisagem, as condições de trabalho: os cultos transportados da África só podiam sobreviver se reinterpretados a partir de novos quadros. As divindades e os ritos mudavam. Uma outra orientação se imprimia às representações coletivas tradicionais e a seus significados mais profundos (COSTA, 2010, p. 278).

Tal sincretização se expressa em momentos mais agudos e marcantes, formando novas tradições e elementos culturais. Neste contexto, se destacam as festas de Nossa Senhora do Rosário, tomada como um momento especial para os africanos escravizados no Brasil. Nesta manifestação cultural e religiosa observa-se um espaço de encontro entre escravos, Igreja Católica e a classe senhorial, demarcando um carácter apaziguador, onde se podia permitir aos escravos um modo de lhes satisfazer, sem por em risco as classes dominantes. Estes novos tipos de festejos são ainda muito recentes e comuns, demonstrando como a preservação da

cultura e das tradições africanas não se verifica no desenvolvimento, ainda precoce, desta história.

Registros diferentes oferecem um conhecimento original e mais aproximado daquilo que por aqui se perdeu. Giffoni (1974) organizou a obra *Danças da Ásia, África e Oceânia*, deixando um legado importante e rico quanto a estes aspectos da cultura africana, entre outras. Seus registros nos permitem colher dados que podem ser postos à disposição para análises referentes à elementos da cultura original dos povos africanos.

No que se refere às danças africanas Giffoni (1974, p. 27) “se reporta à elementos coreográficos que constituem as danças coletivas e individuais originais, que viam entre danças masculinas e danças femininas, assim como danças infantis, e danças para adultos, além de danças mistas”. Tais divisões expressam o cotidiano da vida na África, tanto no que se refere à divisão das tarefas domésticas e do trabalho, tanto ao que se refere aos aspectos da coabitação e de reações que se estabelecem com povos externos (de outras tribos), como as danças guerreiras.

Entre os tipos de danças destacam (1974, p. 149) as danças fúnebres ou fenerárias e as danças guerreiras. As primeiras são descritas por Giffoni como “manifestações coreográficas de negros jejês, de Daomé”. Segundo a autora, as danças fúnebres enquanto uma das mais comuns práticas dançantes, estão entre as mais destacadas entre os povos africanos e contribuíram em muito para o desenvolvimento dos costumes e da cultura brasileira. Mais que isso, danças fúnebres são extremamente comuns nas tradições dos mais diversos povos, como os europeus gregos e romanos, assim como os chineses, os egípcios e mesmo entre índios. Seus significados também variam bastante. Entre rituais de comunicação com os mortos e a entrega de seus entes próximos aos espíritos “amigos”, pode representar também a luta da vida contra a morte. Em tais danças se destacam as vestes, onde se introduz também máscaras, em que os participantes se dispõem em círculos, dando pulos e fazendo contorções.

Jejês e nagôs, trazidos como escravos para o Brasil, contribuíram para nossa formação racial e costumes. [...] Vestígios do ritual vodu, praticados pelos jejês, são encontrados nas capitais do Pará, Maranhão, Rio de Janeiro e nos candomblés baianos, testemunhados pela presença da serpente sagrada, conhecida no Daomé como Dangbé [...] é um dos símbolos que resistiu entre nós, evidenciando a influência cultural Jejê no Brasil, eclipsada pela Nagô (GIFFONI, 1974, p. 150-151).

Os registros e análises da autora (1974), permitem compreender os elementos, ou seja, a indumentária, os passos, os movimentos e a coreografia que expressam realmente um ritual de veneração e adoração ao ente que se foi. Expressa-se como um culto de homenagem, a última homenagem, a uma vida importante que se encerra. Mas pode também compreender,

enquanto culto à morte, um culto à própria vida, tanto pelo aspecto de que se presta homenagens que buscam contribuir para uma boa “passagem” da vida material para a vida espiritual – que segundamente as tradições e crenças espiritualistas, são tão concretas e materiais quanto a vida na terra, tanto no sentido de se valorizar o tempo e as experiências concretas vividas na Terra.

Tal perspectiva se pode verificar, também, nos registros de Costa (2010), que destaca que mesmo em meio ao processo de sincretização cultural pela imposição católica europeia aos negros africanos escravizados no Brasil, estes cantavam durante o sepultamento de seus entes:

Zoio qui tanto vio
Zi boca, qui tanto falô
Zi boca qui tanto zi comeo tanto bebeo
Zi mão qui tanto trabaiô
Zi perna qui tanto andô.

As danças guerreiras também se destacam e certamente constituem importantes influências ao desenvolvimento da cultura afrobrasileira, em especial a capoeira. A começar pela caracterização de seus precursores, que segundo Giffoni (1974, p. 159) são homens magros e de elevada estatura, cuja dança se destaca pela extrema leveza e agilidade, elevando-se com facilidade, do solo.

Registra que as danças guerreiras africanas se originam tanto como representação das lutas reais pela sobrevivência de seus povos, geralmente em luta contra animais ferozes e selvagens, quanto em razão das lutas travadas entre tribos rivais e comemorações de vitórias após guerras travadas.

No que se refere às relações travadas com os animais ferozes e selvagens, a dança tanto representa a reação frente aos ataques destes animais, imitando os golpes dos bichos, quanto aos costumes de caça à animais e aves, enquanto questões cotidianas de sobrevivência. “Passos da dança representam o abate de diversos animais, como antílopes e jacarés” (GIFFONI, 1974, p. 29).

Entre os elementos da dança se destacam indumentárias, passos e coreografias que lembram em muito o conjunto artístico e ritualístico da capoeira. Dança que aglomera grupos de 30 membros em média, sujeitos portando calças brancas, tocando tambores, descalços,

filas em forma de roda para entrar na dança em par, golpes (movimentos) longos, altos, suaves e ágeis, como descreve:

Alguns velhos entregam-se a marcar o ritmo em tambores. Outros adultos dedicam-se ao acompanhamento instrumental, com grossas flautas de madeira e atabaques. Bailarinos executam a dança, após uma entrada quase marcial. As formações apresentadas na coreografia são as mesmas de outras danças nabras de origem guerreira, isto é, em fileiras horizontais e perpendiculares [...]. Destaca-se a presença de dois solistas, grandes interpretes que executam movimentos elásticos e conduzidos do tronco, semelhantes aos dos felinos, entremeados de leves saltos, quase alados, em contrates de flexões e extensões acentuadas da cabeça. [...] Os solistas se distinguem, ainda, pelos giros, pela elevação exagerada dos joelhos, pela flexões e extensões máximas do tronco,[...]. A totalidade dos dançadores se limitam à realização de um passo único, cadenciado, sempre igual, executado no lugar ou progredindo tanto para frente quanto para trás. Vêem-se tiras brancas cruzadas, sobre o peito e contornando o queixo de expressivos rostos. [...] Exibem-se defronte do Rei que preside a cerimônia, ficando ora de frente ora de perfil para ele (GIFFONI, 1974, p. 160 – 161).

Muitas outras danças constituem o rico quadro das tradições artísticas e ritualísticas dos povos africanos, em especial daquelas comunidades que tiveram seus membros sequestrados para o trabalho escravo no Brasil, há ainda as danças em reverencia à totens, danças rústicas, danças da fertilidade e danças clássicas. Tal quadro cultural se compõe também por um persistente costume cotidiano de cantar e de transformar miudezas do dia-a-dia em versos e cantigas improvisadas.

Tal costume é observado e registrado por Costa (2010) , em especial ao que se refere ao trabalho, cujos versos eram repetidos inúmeras vezes, sempre da mesma maneira, como se reproduzissem os movimentos do trabalho:

Divididos em pequenos grupos, distribuíam-se entre linhas de café. Fizesse sol ou chuva, frio ou calor, trabalhavam até nove ou dez horas, sob as vistas do feitor. Cantigas ritmadas acompanhavam o movimento das enxadas: jongos, canções inspiradas nos acontecimentos miúdos da vida quotidiana, falando de senhores e escravos, de feitores e iaiás, cantadas em duas ou mais vozes, às vezes numa mistura de palavras portuguesas e africanas.

Meu patrão me bateu
Ele não procedeu bem
Nada de mal fiz eu
Mas ele bateu em mim (COSTA, 2010, p. 288).

Para registrar também as expressões da cultura brasileira denominada por Danças Dramáticas do Brasil, Andrade (1959) organizou alguns cantos de escravos cujos conteúdos expressam com extremo realismo a realidade social na qual estavam emersos. As letras variam entre revelações das condições diretas de trabalho e das condições cotidianas de

relacionamento com os patrões, ora chamados de “reis” ou “Rei”, ora chamados de “sinhô”, inclusive os castigos impetrados contra os cativos.

- E nosso reis é só quem manda
Pra nós tudo trabaiá!
- É ponta d' pé
Ôh gicaracanhá! (O Rei Manda, in Mario de Andrade, 1959, p. 73)

Ingenho Novo istá pra muê!
Trabaiá até morre!
Ôh trabaiá, ôh trabaiá-olé!
Trabaiá até morre!

Dona Maria istá pra muê!
Trabaiá até morre!
Ôh trabaiá, ôh trabaiá-olé!
Trabaiá até morre! (Cantiga de engenho, in Mario de Andrade, 1959, p. 63-64).

“Dona Maria veneranda
E anda aqui caracaindo,
Cum a corôa levantada,
Ôh sinhô qué me dá!
Tou todo me ralando,
Pegue a coroa de nosso Reis,
Imbolando ela pelo chão
Que arrebento todinha!
Era o que você quiria,
Agora para apanhá
Vá busca-r-a parmatória
Pra nun sê vadiú!
Tou todo me ralando” (Tou todo me ralando, in Mario de Andrade, 1959, p. 74)

Outros versos registrados por Andrade (1959) cantam também os sentimentos trocados entre os escravos. Vale destacar que o termo “mãe Maria” pode tanto expressar ligações de parentesco mesmo, ou relações de respeito entre gerações e até mesmo referência à entidades espirituais.

Mãe Maria foi ô bolo
Chorando, chorando,
Se lastimando, chorando!
Lê lê lê chorando!

- Inquanto eu vivo penando
Penando, penando,
Hei-de te vê, chorando!
- Lê lê lê, chorando! (Castigo de Escravo, in Mario de Andrade, 1959, p. 64-65).

A reverência à “Terra Mãe” também era cantada por negros africanos escravizados no Brasil, como se pode ver em mais um registro de Andrade (1959):

- Ai, pretinho de Angola,
- De Angola samos!
- De Angola para Angola!
- De Angola samos!
- Ai, que viemo de Angola!
- De Angola samos! (Pretinhos de Angola, in Mario de Andrade, 1959, p. 65)

Desta forma, vale destacar que os elementos aqui expressos podem se caracterizar como alguns dos elementos de uma cultura artística e estética da cultura afro-brasileira profundamente realista. A seguir será analisado o processo de desenvolvimento desta cultura no Brasil pode conservar tal caráter.

2.3. Capoeira: expressões de sonhos e realidades

Firmar posição sobre a origem geográfica da capoeira é algo muito difícil e arriscado, mas é possível registrar o que os dados colhidos em uma pesquisa apontam. Assim, vale assinalar mais uma vez que a literatura consultada neste trabalho aponta para os centros “urbanos” do Rio de Janeiro como lugar onde a capoeira tenha surgido e se desenvolvido embrionariamente. E certamente o Rio de Janeiro se constitui como um dos centros de concentração e aprofundamento da cultura e dos povos africanos escravizados no Brasil.

A cidade do Rio de Janeiro se constitui na “capital do samba”, elemento cultural afrobrasileiro que traz, em seu histórico de criação e desenvolvimento, múltiplas e profundas influências das artes e da cultura original da África, tanto no que se refere aos elementos musicais de percussão, como o pandeiro, tanto no que se refere ao perfil alegre e festivo de seus arranjos. Aliás, o próprio carnaval carioca, tido como uma expressão brasileira de influência europeia dos bailes de máscara dos castelos do Velho Continente, pode na verdade ser uma expressão alargada e bastante desenvolvida das danças africanas registradas por Giffoni (1974), onde anota que algumas danças africanas, inclusive as danças fúnebres, guerreiras e de outros tipos, mesclam ritmo traçado pela percussão de tambores, atabaques e instrumentos de corda, coreografias em duplas, grupos e individuais e indumentárias carregadas de fantasias, inclusive máscaras. “A máscara costuma ser utilizada em algumas

formas desta dança [fúnebre], como nas vistas [...] entre negros da África, havendo a crença de que a alma do extinto se incorpora a esta peça” (GIFFONI, 1974, p. 149).

Costa (2010) destaca as maltas, agrupamento de escravos e ex-escravos nos centros urbanos cariocas como espaços onde a prática da capoeira encontrou seus elementos e sujeitos criadores. No entanto, registra-se que a memória da capoeira brasileira em relação à capoeira carioca tem se perdido cada vez.

Reis (2000, p. 89) afirma que “o posto de lugar da pureza negra coube mesmo a Salvador”, um processo aprofundado tanto em razão da extrema diversificação de tipos diversos de capoeira na cidade baiana, quanto em função das políticas oficiais de expansão ordenada da capoeira, centrada numa relação entre o Estado brasileiro e um destacado ícone da capoeira nacional, Mestre Bimba, cidadão soteropolitano que portanto direcionou todo o processo de dilatação e difusão da capoeiragem à partir de sua terra natal, Salvador.

Ademais, como poderemos ver adiante, entre os conteúdos analisados, somente a biografia do Mestre Bimba, elaborada e publicada por Sodré (2002) sustenta a tese de que Salvador seja a terra natal da capoeira. As demais fontes, que não se constituem em biografias, mas sim em obras que versam sobre a história dos negros escravizados no Brasil, sua vida e sua cultura, compreendem que a atividade da capoeiragem tenha marco histórico fundador os encontros realizados pelas maltas de negros viventes na cidade do Rio de Janeiro, história esta que pouco tem sido registrada, pois segundo Reis (2000, p. 89), “a densa história das maltas da cidade do Rio de Janeiro do século passado praticamente desapareceu”.

Desta forma, “Salvador e o Recôncavo Baiano, e não o Rio de Janeiro, é considerada como lugar da pureza da capoeira”, ainda que os registros analisados por Reis (2000) apontem para o fato de que a prática da capoeira na Bahia tenha registro mais recente do que em relação aos cariocas.

Para Sodré (2002, p. 28), a tese de que a origem da capoeira tenha ponto certo na cidade de Salvador é algo “natural”. Ele destaca que a capital baiana se constitui em “algo poderoso”, uma espécie de “dimensão invisível, a que se pode chamar de espírito”. O próprio autor destaca que tal visão “ficcional” sobre Salvador guarda os seus exageros, mas que não se pode compreender como uma ideia mentirosa, já que segundo ele, este “é de fato o único modo possível de se falar da cidade”. Esta perspectiva certamente seria classificada pela leitura marxista como idealista, o que fica mais claro quando o autor destaca que esta

dimensão invisível de Salvador se expressa por um “espírito que sonha através de seus artistas e faz acontecerem realidades” (SODRÉ, 2002, p. 29).

Sodré (2002, p. 29), classifica este “discurso sobre a cidade da Bahia, Salvador” como um “resultado da memória coletiva, seja de seus ficcionistas e cronistas eruditos, seja dos porta-vozes e personagens da sua extraordinária cultura popular, [...] A cidade é de fato trans-histórica, africana, jorjamadiana [...]”. Em seguida, o autor introduz mais um argumento pró-salvador:

Os especialistas falam do Recôncavo como região de síntese ecológica, os capoeiristas dele falam como anfiteatro de gênese e desenvolvimento de sua arte. “Os negros, sim, eram de Angola, mas a capoeira é de Cachoeira, Santo Amaro e Ilha da Maré, camarado!”, sustentou Bimba certa vez” (SODRÉ, 2002, p. 31).

Desta forma, ainda que a obra de Sodré (2002) enquanto biografia de Mestre Bimba, um dos mais destacados ícones da capoeira nacional, cujo sujeito histórico desempenhou papel fundamental para a difusão da prática da capoeiragem em todo país e por tanto tenda à buscar uma concordância entre pesquisador e objeto, o fato é que a presente pesquisa, ainda que possua maiores e melhores indícios de que a origem da capoeira seja a cidade do Rio de Janeiro, e o seu desenvolvimento tenha como centro de difusão a cidade de Salvador, pode-se recorrer aos conceitos, aqui já muito apresentado, presentes na recente obra de Parron (2014), que pesquisando o processo de resistência da economia política escravagista em três distintos países das américas (Brasil, EUA e Cuba) em tempos de avanço capitalista e liberalismo pelo mundo, não tenha encontrado elementos concretos de comunicação entre os pólos, chegando então à conclusão de que tais fenômenos tenham ocorrido nas distintas partes de forma independentes, e não concentradas, o mesmo pode-se pensar sobre o surgimento da capoeira. Tanto Rio de Janeiro quanto Salvador podem ter concentrado condições, ainda que potencialmente distintas, mas suficientes para dar origem à prática da capoeira nestes distintos lugares, de forma independente, e também não conectados, já que não há registros de correspondência entre os escravos de distintas cidades e estados brasileiros nos conteúdos analisados neste trabalho.

No mais, o que interessa neste momento é apresentar também, assim como fora realizado em relação às danças e as cantigas africanas que potencialmente tenham influenciado o processo dos elementos da cultura afrobrasileira, uma análise dos compostos que dão corpo e forma à capoeira, buscando classificá-los também entre tipos de artes

realistas ou idealistas. Por esta razão, é que aqui se buscou apresentar alguns aspectos da vida levada pelos negros africanos e seus descendentes na cidade de Salvador e as formas de compreensão da realidade social ali vivida. Quanto a isto:

Quando as coisas do mundo real-histórico opõem, para além do discurso, o seu desmentido à narrativa, não sobrevivem o desencanto niilista, e sim a recomposição afirmativa, mitológica, do espírito da cidade. Esse espírito foi trazido e fortificado, como se sabe, pelos africanos (SODRÉ, 2002, p. 30).

Neste sentido ainda importa destacar que, na capital baiana, a prática da capoeira constituía-se como lazer, “brincadeira” que se realizava em tempos de descanso das jornadas de trabalho nas indústrias de fumo, cana-de-açúcar e mais tarde na produção petrolífera. “O papel e a função que naquela época aguardavam o descendente de escravos e seus filhos eram aqueles correspondentes ao padrão tradicional de economia e sociedade do Recôncavo, ou seja, de trabalhador servil, resistente e dócil” (SODRÉ, 2002, p. 33). E ainda que a capoeiragem tenha sido sempre prontamente reprimida pelas forças policiais, até que se constituíram as relações entre o Estado brasileiro e Mestre Bimba.

Então, entre o problema da sua origem geográfica e temporal e as condições de vida (em espacial de trabalho) neste contexto, as cantigas da capoeira também expressam veneração aos mestres, saudação à Terra Mãe, relações sociais, contemplação da natureza e as relações estabelecidas entre homens e animais.

Neste sentido, Sodré (2002) destacou os seguintes versos, sobre os capoeiras e seus mestres:

Batuqueiros do seu tempo
É bom que lembrando vá
Tiburcinho, Bexiga Braba
Também Zeca de Sinhá
Ninguém mais viu coisa igual
Daquele tempo pra cá (Anônimo, in Sodré, 2002, p. 27).

Meu mestre foi Magangá
No roda que ele esteve
Outro mestre lá não há. (Anônimo, in Sodré, 2002, p. 31)

Saia do má
Saia do má
Marinheiro
Saia do má
Saia do má
Estrangero. (Anônimo, in Sodré, 2002, p. 32)

A Iúna era mandingueira
Quando dá no bebedô
Foi sabida, foi ligeira
Mas o capoeira matô,
Camarado...
Água de bebê... (Mestre Bimba in Sodré, 2002, p. 80)

Reis (2000, p. 185) também organizou cantigas de capoeira em sua publicação, igualmente os temas são diversos e parecem expressar sempre aspectos da vida real, cotidiana, das relações sociais estabelecidas inclusive entre homem e natureza/animais, etc.

Menino, quem foi seu mestre
Meu mestre foi Salomão
Andava de pé pra cima,
Andava com a mão no chão (Anônimo, in Reis, 2000, p. 185).

Eu vinha pelo caminho
Uma cobra me mordeu
Meu veneno era mais forte
Foi a sobra que morreu.

Olha capitão do mato
Veja que o mundo virou
Foi ao mato pega ro negro
Mas o negro lhe amarrou.

Alô, chapéu grande
Beirada de ventania
Peguei na perna da velha
Pensando que era da filha
Perna da velha é cascuda
Perna macia é da filha.

Eu queria conhecer
A semente da samambaia
Se não tivesse maré
Não podia ter praia
Se não existisse mulher
Homem vestia saia.

Como visto nas letras das cantigas acima destacadas, Reis (2000) assinala um aspecto muito interessante da capoeira, tanto de sua dança/luta, quanto de suas letras, que é algo bem parecido como um jogo mesmo, um balanço, um ginga, uma finta. Dizem algo que na verdade não querem dizer, ou dizem o que querem de forma indireta, entre linhas. Neste sentido, dança e letra em muitos casos se convergem mesmo, a ginga da capoeira acompanha as ironias de determinadas letras. Ginga, finta ou mandinga, significam a capacidade do jogador/dançarino de seduzir o adversário/par e iludi-lo, a fim de vencê-lo. Assim se verifica no que segue:

O facão bateu em baixo
A bananeira caiu

Pega esse nego
Derruba no chão
Esse nego é valente
Esse nego é o cão.

A canoa virou, marinheiro
No fundo do mar tem dinheiro.
Marimbondo me mordeu
Me mordeu foi no umbigo
Se mordesse mais em baixo
O caso tava perdido (Anônimo, in Reis, 2000, p. 176)

Nessa roda não tem homem
Para vir jogar comigo
Os homens que eu desafio
Todos eles são amigos
Mas quem quiser me conhecer
Faça uma roda aí no chão
Toque um toque de berimbau
E cante uma louvação (Anônimo, in Reis, 2000, p. 169)

Ou sim, sim, sim!
Ou não, não, não!
Ou sim, sim, sim!
Ou não, não, não! (Anônimo, in Reis, 2000, p. 182)

Tal caráter também é retratado por Sodré (2002) e demonstrado no que segue:

Iê!
Stava in casa
Sem pensa, sem imaginá
Salomão mandô chama
Pra ajuda a vencê
Esta batalha liberá.
Eu que nunca viajei
Nem pretendo viajá
Dê meu nome, eu vô
Pro sorteio militá
Quem não pode não intima
Deixe quem pode intimá
Quem não pode com mandinga
Não carrega patuá. (Anônimo, in Sodré, 2002 p. 34 – 35)

Certamente, o processo de desenvolvimento sócio-histórico atravessa também o próprio desenvolvimento e os sentidos da capoeira no Brasil. Neste sentido, Reis (2000) destaca que dois dos principais mestres de capoeira sustentaram uma divergência de concepção e conceitos relacionados não apenas aos sentidos endógenos desta arte, mas também ao que se refere à totalidade da qual ela representa. Por um lado, Bimba militou pelo

reconhecimento da capoeira enquanto uma criação baiana e uma prática multifacetada, que deveria inclusive continuar com um processo de mesclagem com elementos de outras práticas, como lutas marciais, esportes e danças diversas. Já Pastinha ressaltava a capoeira como uma criação africana em terras brasileiras, denunciando a “improbidade” de sua fusão à outras práticas, o que poderia levar à uma perversão de seus sentidos essenciais. De fundo, tal antinomia expressa um conflito entre uma concepção mais crítica e politizada da capoeira, e uma concepção mais pragmática e desenvolvimentista. De forma que, estes distintos tipos de capoeira expressam em seus jogos/bailados as mesmas distintas concepções. Conseqüentemente a capoeira regional, desenvolvida por Bimba, irá se compor com uma maior riqueza de passos/golpes, pois incorpora gesticulações de lutas marciais e outras danças. Já a capoeira Angola, cujo precursor é mestre Pastinha, irá expressar passos/golpes mais originais mesmo, mais próximos da essência africana.

Reis (2000) destaca, ainda, que tal conflito expressa também um carácter “inerente” à capoeira, uma ambigüidade recorrente na confrontação dos negros frente a lutas sociais. O negro na sociedade brasileira enquanto um sujeito de reação e luta, ou o negro enquanto sujeito passivo e indiferente aos problemas nacionais, como expressam duas cantigas de capoeira, que vertem sobre o mesmo tema de cunho político e com proposições distintas:

O Brasil disse que tem
O Jopão disse que não
Uma esquerda poderosa
Pra brigar com o alemão
Amanhã eu vou no Sentô
No sorteio militar
Meu Brasil entrando em guerra
Meu dever é ir lutar (Anônimo, in Reis, 2000, p. 97)

O Brasil disse que tem
O Jopão disse que não
Uma esquerda poderosa
Pra brigar com o alemão
O Brasil tem dois mil homens
Pra pegar no pau furado
Eu não sou palha de cana
Pra morrer asfixiado (Anônimo, in Reis, 2000, p. 97 – 98).

Como já destacado, a ginga da capoeira é característica fundamental e está expressa tanto na luta/dança, quanto nas letras das suas cantigas. Isto porque a capoeira, ao fim e ao cabo, se constitui como uma luta dançante, ou mesmo numa dança de tipo guerreira, cuja essência está na busca da distração do adversário/par. Assim, a malícia se apresenta como

outro carácter importante. Por isto o jogo de mãos e pés, como um mágico que busca hipnotizar alguém. Sodré (2002, p. 15) destaca que a capoeira é “no fundo, uma arte de sedução e engano do olhar do outro, cuja tônica não se definia pela pretensão a uma verdade identitária do corpo [...] mas pela falsidade, isto é, pela tapeação do adversário”. Assim, o capoeira aparece na cena como um “ironista”, que dá a entender uma coisa, quando na verdade está querendo dizer outra.

Enquanto uma complexa prática social, a capoeira não se deixa definir mesmo. Tanto as obras de Sodré (2002) e Reis (2000) como todas as outras que compuseram este estudo e que abordam o tema, aqui analisadas, ora anunciam a capoeira como luta, ora como dança, ora como jogo, ora como arte, por tanto a máxima definição possível pode se expressar mesmo como dança guerreira, ou luta dançante.

Seus elementos remetem bastante aos das danças guerreiras africanas, como descreve Giffoni (1974), cujas indumentárias se compõem, ente outros, de tocadores de tambores descalços, cujos trajes cobrem até a parte média das pernas e mantêm um ombro descoberto, um número expressivo de componentes. Os passos dos que se mantêm em roda variam entre um passo à frente seguido de um atrás, como uma atitude de guardar posição, vigilantes e atentos, mas também ativos.

Já Sodré (2002, p. 37) descreve as rodas de capoeira em Salvador, da seguinte maneira:

Igual quase sempre era a roda de capoeira, formada com orquestras de berimbaus, pandeiros e ganzás. Em certas vilas do Recôncavo, podia haver viola no lugar de berimbau, além de pandeiro, atabaque e chocalho. Mas em Salvador não podia, e nem pode, faltar o berimbau.

No entanto, como já assinalado acima, Salvador foi palco de criação de duas capoeiras distintas, a Capoeira Regional e a Capoeira Angola, cujo distintos desenvolvimentos se expressam em diferentes passos/golpes por suas distintas concepções. Reis (2000) sistematizou tais expressões distintas que se objetivam na dança/luta de cada “escola”. A autora anota que na Capoeira Angola o jogo é predominantemente rasteiro, “pelo chão”. Desta forma se observam gingas mais baixas, jogos mais defensíveis e lentos. Nas modalidade da luta/dança os corpos não se tocam, afinal aqui prevalece a concepção artística e simbólica clássica da capoeira. A ginga é assim mais dançante, lúdica e teatral. Já a Capoeira Regional os passos/golpes se dão mais no ar, “pelo alto”, jogo mais no ataque em função de prevalecer

o aspecto competitivo de luta das artes marciais incorporadas, onde portanto, há contato entre os corpos. Golpes/passos mais rápidos, com menos teatralidade e ginga menos dançante. (Reis, 2000). Fato é que tal distinção guarda uma antinomia da ironia característica da capoeira, ironia que pode se expressar de forma objetiva ou subjetiva.

Vale assinalar então que a Capoeira Angola guarda maior preocupação com a preservação dos ritos tradicionais e originais desta arte, assim há uma ênfase na dança. No tipo Regional de Capoeira, a ênfase é o combate mesmo, centrado no ataque. Apesar das diferenças o objetivo de ambas, segundo Reis (2000, p. 193-194) “é atingir a ‘cabeça’ do oponente, ou desequilibrando-o pela malícia (mandinga)”, como no caso da Capoeira Angola, ou derrubando mesmo o oponente, como no caso da Capoeira Regional. Sodré (2002) explica que na tradição *nagô*, cabeça ou *ori* é sinônimo de divindade, uma divindade que deve ser alimentada. Enquanto que o corpo é o templo, “um coletivo de almas”.

Os símbolos essenciais das tradições africanas que deram origem à capoeira se mantêm então mais ou menos em que cada tipo distinto, o que se constituiu em algo muito importante, pois os símbolos são imagens que imprimem reconhecimento, manter os símbolos é um imperativo daqueles se participam da cultura capoeirista. Isto em razão, também do que expressa Sodré, ao dizer que “nos habituamos a ver cultura apenas ali onde o conceito e a letra exercem o seu mandato de onipotência” (REIS, 2000, p. 17).

Tal conservação simbólica, assegurada pelas distintas estratégias (escolas) em que se desenvolveu a capoeira puderam resistir, por muito tempo ao processo de institucionalização da capoeira pelo Estado brasileiro por meio de graves tentativas de esportivização da capoeiragem. Segundo Sodré, tal objetivo traria como consequência à capoeira a separação entre seus dois elementos essenciais: corpo e espírito. Para este autor, “institucionalizado, o esporte termina imbuído do mesmo espírito competitivo vigente nas relações de produção dominantes. Os atletas têm um único objetivo comum: a vitória – do espírito sobre o corpo, ou do corpo sobre o adversário” (SODRÉ, 2002, p. 22).

Por isto, vale concluir destacando que segundo Sodré (2002, p. 22) a capoeira baiana original “jamais foi esporte, e sim jogo”. Afirma que portanto, capoeira é arte e cultura. Apresenta a face da brincadeira, descompromissada, livre, lazer e gozo da vida. “tudo aquilo que restituiu ao homem a disponibilidade mental e física da criança”. Mas também mostra sua face complexa enquanto unidade de “luta, dança, canto, toque e forma de pensar o mundo”.

2.4. Capoeira e lutas sociais

Para o reconhecimento da capoeira enquanto sua atuação em lutas sociais, faz-se necessário entender duas condições materiais e objetivas. Dessa forma iremos abordar, também, sobre as condições de vida, trabalho e resistência de trabalhadores negros no Brasil.

Com o fim do regime escravista, ergue-se no Brasil o modo de produção capitalista baseado no “trabalho livre” assalariado. Tal percurso revelou-se dramático aos negros recém libertos, por questões concretas mesmo. Pode-se destacar entre as causas da perpetuação do “desastre negro brasileiro” o fato de que o Estado não preparou os escravos e os libertos para a vida na nova sociedade e não lhes garantiu condições de organizar socialmente no e para o novo regime de produção.

Fernandes (2008, p. 25) destaca que ainda que “as motivações e as orientações do comportamento social do “negro” em suas manifestações individuais ou coletivas, são calibradas e dirigidas pelo afã de “pertencer ao sistema”, a população negra não dispunha de preparos para tanto e, portanto, o que se viu no decorrer dos primeiros 30 anos após a abolição foi uma história de extremas dificuldades de sobrevivência do negro no Brasil capitalista.

O Estado brasileiro não proveu garantias e as condições para o negro na transição do regime escravocrata para o trabalho assalariado, o que levou à uma condição de perpetuação e em certos sentidos, até mesmo de agravamento das condições de vida dos povos negros no Brasil. Por esta razão, destaca que os ex-escravos foram transformados em senhores de si: “sumária e abruptamente [...] tornando-se responsável por sua pessoa e por seus dependentes, embora não dispusesse de meios materiais e morais para realizar esta proeza nos quadros de uma economia competitiva” (FERNANDES, 2008, p. 29).

O novo regime político, ainda que constituído praticamente pelos mesmos sujeitos históricos e sociais do Estado escravista superado, não se debruçou mais sobre as condições de inserção e de manutenção dos trabalhadores negros no regime produtivo vigente, como o fez em larga escala nos tempos recém passados. Agora, todos os esforços da classe política e do Estado brasileiro se voltavam para atender às necessidades estruturais do regime econômico em formação.

Com a abolição pura e simples, porém, a atenção dos senhores se volta especialmente para seus próprios interesses. Os problemas políticos que os absorviam diziam

respeito a indenizações e a auxílios para amparar a “crise da lavoura”. A posição do negro no sistema de trabalho e a sua integração a ordem social deixam de ser matéria política (FERNANDES, 2008, p. 30).

A população negra, hegemonicamente constituída por escravos recém libertos pela abolição precisou percorrer os mais distintos caminhos em busca de alternativas reais e concretas de vida digna e da liberdade esperada e prometida. Neste percurso, duas alternativas emergiam: a permanência nas grandes lavouras, em especial nas de café, onde as condições de trabalho e de vida eram praticamente as mesmas das de antes, ou enfrentar os imensos desafios em lavouras de subsistência ou nos centros urbanos. Ambas opções se diferenciavam da seguinte forma:

Onde a produção se encontrava em níveis baixos, os quadros da ordem tradicionalista se mantinham intocáveis, como os antigos libertos, os ex-escravos tinham de optar, na quase totalidade, entre a reabsorção no sistema de produção, em condições substancialmente análogas às anteriores, e a degradação de sua situação econômica, incorporando-se à massa de desempregados ou semi-ocupados da economia de subsistência do lugar ou de outra região. Onde a produção atingia níveis altos, refletindo-se no padrão de crescimento econômico e de organização do trabalho, existiam reais possibilidades de criar um mercado de trabalho: aí, os ex-escravos tinham de concorrer com os chamados “trabalhadores nacionais”, que constituíam um verdadeiro exército de reserva [...] e principalmente com a mão de obra importada da Europa, com frequência constituída por trabalhadores mais afetos ao novo regime de trabalho e às suas implicações econômicas ou sociais. (FERNANDES, 2008, p. 31).

Aqui então fica expresso o quadro social no qual se colocava os negros recém libertos pela abolição. O novo regime se constituiu de forma estranha à estes, que ainda tiveram que competir com uma classe trabalhadora nacional emergente e com os imigrantes, trabalhadores de maioria europeia que detinham já um nível de conhecimento e de experiência em relação aos modos de produção atuais.

Os efeitos dessa concorrência foram altamente prejudiciais aos antigos escravos, que não estavam preparados para enfrenta-la. Em consequência [...] as alternativas da nova situação econômica brasileira solapavam, comprometiam e arruinavam, inexoravelmente, a posição do negro nas relações de produção e como agente de trabalho (FERNANDES, 2008, p.31).

Os negros foram submetidos durante décadas às condições de vida degradante e relações de exploração em relação ao trabalho com características análogas à escravidão. Isto é, mesmo “livre” ainda são submetidos a situações degradantes, em moradias insalubres e remuneração bem inferior a de trabalhadores brancos nas mesmas condições.

O país independente foi construído com a exploração do trabalho escravo, apropriação privada da mão de obra do negro, sedimentação de uma relação

socioeconômica que só foi interrompida institucionalmente em 1888, mas cujo legado se arrasta até a atualidade e se expressa nas relações de classe, de gênero, de etnia e de geração, sobretudo com a segregação do negro, que até a atualidade tem sua força de trabalho depreciada (MACHADO, 2009, p. 136).

Desta forma, a República brasileira se constitui para os negros como um “Estado Feitor”. Neste quadro, Fernandes (2008) destaca três desdobramentos concretos sobre as condições de existência do negro. O primeiro se refere ao fato de que a convergência do processo de formação e desenvolvimento dos centros urbanos com a crescente “europeização” da base social do trabalho assalariado brasileiro, conferiu mudanças significativas na organização das cidades, de forma a alterar drasticamente as vias de colocação dos negros no regime de produção. Outro desdobramento se refere “a formação da ordem social competitiva e a consolidação do regime de classes em torno das figuras dominantes do “fazendeiro” e do “imigrante” e com a exclusão quase que total do negro ou do mulato como agentes históricos socialmente significativos” (FERNANDES, 2008, p. 36). Por fim, enquanto expressão de um Estado reformulado sob as bases de um colonialismo persistente, o desenvolvimento expansionista dos e nos centros urbanos afetou o “destino humano do negro e do mulato”⁶, tal quadro potencializou ainda mais as barreiras postas à adaptação e à acomodação dos negros recentemente libertos às novas exigências do modelo produtivo e da sociedade capitalista.

Em que pese o posicionamento de Fernandes (2008), a história do Brasil está inserida em um processo mais amplo, isto é, desenvolvimento capitalista na Europa que carecia de construção de um mercado consumidor com trabalhadores livres com poder de compra.

As configurações das relações sociais de produção ocorreram de forma conturbada ao longo da história. No século XIX, para adequar-se às relações comerciais do mercado internacional, o Brasil passou a ter necessidade de ampliar o mercado consumidor interno e modernizar o processo de produção. Para isso, carecia de trabalhadores disciplinados para o trabalho e com remuneração para consumir produtos locais e os produzidos na Europa, após a Revolução Industrial. Por outro lado, a economia local era proveniente e dependente do tráfico e comércio de escravos. Concomitantemente a essa situação havia populações, em alguns países da Europa, em estado de miséria, ávidas por conquistar melhores condições de vida. Assim, os trabalhadores escravos e, posteriormente, os alforriados passaram a ser substituídos pelos trabalhadores livres. A abolição da escravatura, o processo migratório dos trabalhadores europeus, com seus familiares, contribuiu para o redimensionamento das relações de trabalho (MACHADO, 2009, p. 66).

⁶ O termo “mulato” expressa a forma depreciativa de como eram tratadas as pessoas com descendência branca e negra. A palavra é derivada de “mula”, animal útil para o trabalho mas impróprio para procriação.

Trabalhadores e trabalhadoras negras ficaram expostos às seguintes condições: trabalho análogo ao trabalho escravo nas fazendas, busca dos quilombos onde poderiam ter agricultura de subsistência ou extração de alguns minérios a serem comercializados ou trabalharem na cidade como empregados domésticos, sem remuneração “em troca de casa e comida” (Machado 2009).

Após séculos de trabalho escravo, o povo afrodescendente, com a abolição da escravatura, distribuiu-se entre comunidades rurais e urbanas em condições de miserabilidade. Em decorrência das circunstâncias conjunturais em que esse povo estava inserido, a formação da consciência coletiva foi prejudicada ou ainda mascarada. Nesse caso, a luta de classe pode ter ficado obscurecida diante o preconceito étnico. Essa trajetória também contribuiu para dificultar o processo de formação da classe trabalhadora brasileira (MACHADO, 2009, p. 67).

Neste contexto a resistência do povo negro constitui-se como capacidade de sobreviver em condições degradantes, e ainda demonstrar um pouco de consciência em suas “escolhas”. Entre submeter-se à uma condição, que além de ser aviltante sob o aspecto das condições materiais e sociais de vida e de trabalho, mas como também, humilhante do ponto de vista moral, pelo fato de terem que voltar à servir aos antigos senhores mesmo após a abolição, a maioria dos negros teriam então ido enfrentar as péssimas condições de vida e de trabalho sem ter que se submeter novamente aos opressores diretos do antigo regime.

Segundo Fernandes (2008), até o fim da Primeira Grande Guerra este foi o cenário da “integração” do negros na sociedade de classes no Brasil no pós abolição. Constituindo-se, portanto, numa “não integração”, ou em uma integração degradante. A luta dos negros neste contexto se voltava contra a “anomia social” cotidiana, pela sobrevivência mesmo. Resistência negra, aqui neste contexto, novamente se caracteriza como capacidade de sobreviver à condições sub humanas de vida e de trabalho.

Vários desdobramentos se objetivaram na vida e nas relações que o negro estabeleceu com a sociedade. Destaca-se, dentre eles, o alcoolismo e também a “violência”, o que Fernandes classifica como formas alternativas de subsistência. Ou seja, na ausência de emprego, os negros partem para pequenos furtos e assaltos, além de protagonizar brigas de ruas e de bares pelas cidades. Tal alternativa se conforma, sobretudo, com base no conhecimento de luta que os negros detinham muito em razão da capoeira mesmo. Desta forma, a capoeira participa como instrumento de luta no processo de resistência enquanto capacidade de sobrevivência em meio às condições degradantes de vida e de trabalho. E ainda,

Como alternativa possível, diante de tal conjuntura de marginalização, as práticas religiosas de origem africana tornaram-se populares e distintas, com reprovação de alguns segmentos da sociedade brasileira e adesão de outros. Com orações e ritos religiosos, personalidades negras (ou seus descendentes) destacaram-se, como curandeiros e curandeiras, feitiçeiros e feitiçeras, propiciando o surgimento de lideranças populares, religiosas e políticas. Esses trabalhos espirituais, por meio do aprendizado, passaram a fazer parte da cultura brasileira, e atualmente são procurados por pessoas de diferentes classes sociais, grau de escolaridade e formação cultural. Sempre que um novo ano tem início, alguns meios de comunicação transmitem as previsões, de cunho social e político, realizadas por futurólogos que utilizam diversos mecanismos, como búzios e tarôs, dentre tantos outros. Essas previsões podem interferir na vida social e política desde que as pessoas as levem em consideração ao tomar suas decisões (MACHADO, 2009, p. 67).

Com o fim da Primeira Guerra Mundial, oportunidades novas apareceram e possibilitaram a colocação de negros em postos e condições melhores de trabalho. Entre os anos de 1920 à 1940 verificou-se o estabelecimento de uma considerável qualidade de vida aos negros no Brasil, que começavam pensar e interrogar sobre o seu próprio processo de desenvolvimento dentro da República capitalista brasileira. Neste cenário, verifica-se o início de um carácter diverso da resistência negra nesta sociedade.

O protesto negro das décadas de 20, 30 e 40 lançou suas raízes no após I Guerra Mundial. [...] O Negro entrava na corrente histórica e interrogava-se porque o imigrante tivera êxito e a massa negra continuava relegada a uma condição inferior e iníqua. [...] Não obstante, por aqui surgiram várias associações e entidades negras e o movimento social que desembocava na crítica da ordem legal vigente e de sua inocuidade (e falsidade) para o negro. Elaboram-se dessa maneira uma ideologia racial própria, que não chegou a difundir-se além das minorias inconformadas ativistas (que organizam e operavam os movimentos sociais espontâneos de uma reforma racial dentro da ordem), e certas disposições de enfrentar as manifestações de preconceitos e discriminações em situações concretas (FERNANDES, 1988, p. 16).

Com a Segunda República, principalmente com a instauração do regime autocrático pós Golpe de 64, tal movimento fora “solapado”. O embrionário “Movimento Negro” não teria alcançado adeptos entre os “brancos”, nem mesmo nos setores mais progressistas, e não pode crescer em meio à um processo de tensionamento classista no país.

O Estado novo pôs fim a tais modalidades de insatisfações e inquietações raciais, que incomodaram os brancos das classes dominantes [...] e não chegaram a contar com a simpatia dos outros estratos da população branca (inclusive os partidos de esquerda, que viam o “problema negro” como uma questão exclusivamente de classe e, portanto, como um “problema social”). O movimento não morre, ele hiberna, sob a pressão externa da ditadura, que de fato, recompôs a capacidade de dominação oligárquica das classes sociais dominantes e da raça branca (FERNANDES, 1988, p. 16).

Uma massa negra trabalhadora e uma elite negra empresarial submergem no pós II Guerra Mundial, a primeira na luta de classes, que atingia densidade na década de 50 e no início da década de 1960, a segunda das novas oportunidades de trabalho e ascensão social e de classificação no sistema ocupacional. O negro operário “enfronhava-se” no dia-a-dia no qual a realidade da classe salientava as percepções negativa da raça. Eles pressentiam e por vezes perseguiam explicações concretas para as razões que tornavam os negros um conjunto amplo de exército de reserva a para a superexploração econômica, ao passo que participando dos movimentos sindicais e de organizações político-partidárias, tiveram acesso à questionamentos que os aproximavam mais das questões essenciais. Neste movimento, Fernandes (1988) observa que duas tendências se formavam entre os negros,

uns utopicamente, fantasiavam a realidade e o sonho da insurgência negra independente aparecia como uma vaga possibilidade. Outros, mais enfronhados na prática e na teoria revolucionárias associavam classe e raça e apontavam a saída não na reforma social, mas na revolução contra a ordem na qual o elemento raça acha seu lugar próprio, de acelerador e aprofundador da transformação da sociedade (FERNANDES, 1988, p. 16 – 17).

As condições e o caráter da resistência negra o Brasil do “trabalho livre”, se desenvolve conforme se desenvolvem também as suas condições de vida e de trabalho. Assim, em um primeiro momento, resistência significou capacidade de enfrentar a “exclusão” imposta pelo surgimento da sociedade de classes, na qual os negros não estavam incluídos e haviam perdido a condição de classe fundamental para o regime produtivo, como saliente Fernandes (2008, p. 62), “a desintegração da sociedade estamental e de castas não os favoreceu socialmente, pois eles se convertem rapidamente em elementos residuais do sistema social”. Relegados então do cenário de disputa política e de exclusão do sistema produtivo, os negros no Brasil só puderam dar um caráter político à sua resistência com as oportunidades oriundas do pós Primeira Guerra Mundial, que reabriram espaço para a integração do negro na sociedade de classes, ofertando-lhes, por meio da colocação no sistema produtivo, melhores condições concretas e sociais de vida e de trabalho. Isso, embora os quilombos já fossem formas de resistência no período de uma sociedade pré-capitalista no Brasil.

2.4.1 Uma mandinga contra o racismo: as lutas sociais

Enquanto expressão de resistência à ordem vigente e hegemônica, as lutas dos povos negros no Brasil podem ser compreendidas como um todo complexo, inserido na complexidade de um país conformado pela hegemonia de um Estado de tipo “Feitor”.

A capoeira aparece, se desenvolve e atua neste contexto enquanto expressão concreta, objetivação, da resistência negra em duas perspectivas, a primeira como uma luta humanitária, a segunda como luta política e social mesmo. Primeiro enquanto expressão de resistência do povo e da cultura negra, em reação às condições degradantes de vida e de trabalho, em tempos que vão da escravidão prolongada no Brasil até o fim da primeira República. Com o fim da Primeira Grande Guerra e a formação da “Segunda República”, a reconfiguração social brasileira desdobra-se em condições, possibilidade e oportunidades de vida e trabalho melhoradas para o povo negro. Tal percurso se expressará na formação de novos sentidos para a resistência negra no Brasil, que reunirá condições para passar à se organizar e elaborar projetos próprios, ou compartilhados numa perspectiva classista.

Neste contexto, as lutas do povo negro, inclusive por meio da capoeira, contribuíram também com diferentes movimentos sociais brasileiros. O primeiro movimento social que guarda como centralidade o povo negro e aonde se registra a participação deste por meio da capoeira é o movimento abolicionista. Depois, a capoeira aparece como elemento constituinte da resistência negra contra o racismo institucional do “Estado Feitor” brasileiro.

Acerca da primeira experiência, se trata de uma participação que se pode considerar muito importante pelo fato de que a luta pela instauração do regime de trabalho “livre” e assalariado no Brasil, passa essencialmente pelo combate ao regime de trabalho e de produção centrado na escravidão. A centralidade do negro na luta dos liberais contra o regime escravocrata pode-se caracterizar como um fenômeno inerente ao contexto da referida disputa, o que colocou o negro escravo ou liberto como sujeitos históricos centrais, independente mesmo de uma organização classista. Sobre esta condição, salienta Fernandes (2008, p. 63):

O fato do escravo e do liberto terem intervindo como o principal fermento explosivo na desintegração do sistema de castas não é, em si mesmo, um índice de participação revolucionária consciente e organizada em bases revolucionárias autônomas. Não existiam condições para que isso ocorresse [...] nas condições imperantes na sociedade brasileira, ele só podia emergir como “dissolvente” na cena histórica: [...] desagregação interna da ordem social escravista e de extrema desmoralização de seus fundamentos

axiológicos institucionalizados, [...] sob a liderança organizada e ostensiva da parcela inconformista do “grupo racial” dominante.

A participação dos negros no movimento abolicionista, inclusive com registros que destacam a atuação dos “capoeiras”, se constituiu em uma atuação dirigida, por um lado, e reativa por outro. Ao passo que o abolicionismo se constituiu em um movimento global de expansão do novo regime de produção, encontrando nos negros escravizados ou libertos do Brasil a base social ideal para a consolidação da luta pela libertação. Neste contexto, os negros se inserem nessa luta por uma necessidade imediata de superar o regime escravista que lhes afligia de forma aviltante, e que, portanto, apresentava-se como uma situação a ser enfrentada e superada imediatamente. Portanto, neste contexto sabiam, os negros, o que não queriam: a escravidão, ainda que lhes faltassem formular um querer comum, um projeto societário classista, como se verifica nos movimentos sociais

A literatura consultada demonstra que as organizações dos povos negros no período histórico da escravidão exprimem este caráter mais humanitário mesmo, do que político. Se constituíam como centros de assistência, organizações religiosas e culturais, ou seja, como espaços de resistência que buscavam produzir e reproduzir condições e capacidades do negro de sobreviver às degradantes condições de vida e de trabalho impostos por um Estado escravista e uma sociedade super exploradora.

Em função deste caráter pontual da participação dos negros escravos e libertos nas lutas sociais abolicionistas, nas primeiras décadas após a abolição, os negros *livres* “não tinham consciência clara sobre o que deveriam querer coletivamente nem de como agir socialmente para estabelecer semelhante querer coletivo. Formaram o polo heteronômico e alienado de uma situação de castas”. (FERNANDES, 2008, p. 64). Ou seja, formaram a base social sob a qual se travou as disputas políticas e econômicas, atuando de forma dirigida pelos liberais, por reação contra as condições de vida e de trabalho que lhes eram impostas. Neste contexto a luta dos povos negros se caracteriza como o enfrentamento circunscrito na resistência às próprias condições concretas e imediatas de existência cotidiana. Tal caracterização da luta negra neste período não reúne os elementos para se conformar enquanto um movimento social segundo as concepções marxistas, mas seus sujeitos históricos contribuem para o movimento abolicionista.

Os conceitos marxistas sobre a categoria dos movimentos sociais conflitam-se com o carácter das lutas dos negros no referido contexto e também no período das primeiras décadas após a abolição no Brasil, especialmente em razão de sua não inserção imediata no modo de produção emergente após a abolição, ou pela sua inserção ultra precarizada no novo mercado. Para compreender melhor esta perspectiva, citamos uma das mais profícuas pesquisadoras dos movimentos sociais no Brasil, que é Maria da Glória Gohn.

Gohn (1997) destaca que há na literatura marxista duas perspectivas para se compreender os movimentos sociais. A primeira, atribuída à fase inicial da produção intelectual de Marx, considera três elementos centrais: consciência, ideologia e alienação. A outra perspectiva, atribuída ao “Marx maduro” teria privilegiado os fatores econômicos, considerando centralmente o processo de formação social, as forças e as relações de produção, mais-valia e superestrutura. E porque tais perspectivas tendem a limitar a caracterização das lutas dos negros brasileiros no imediato pós-abolição? Pois tais perspectivas partem da concepção de que o agente central dos movimentos sociais é o operariado.

O conflito entre Capital e Trabalho gera a luta de classes, principal motor da história. A classe operária industrial tem a primazia no processo de luta social, e o movimento operário desempenha o papel de vanguarda nas transformações sociais. Ele, junto com o partido político e com os intelectuais orgânicos a classe operária, teriam uma missão na história: transformar a sociedade das desigualdades sociais em outra, sem opressão ou oprimidos (GONH, 1997, p. 172).

Desta forma, na teoria marxista, segundo Gohn (1997), a posição de classe ocupada no sistema produtivo é elemento de “primazia” para se conceber a participação de um determinado grupo social na luta de classes estabelecidas nas sociedades industriais. Portanto, cabe compreender que a perda de condição de classe fundamental do processo produtivo vigente retirou das lutas dos negros brasileiros recém libertos pela abolição as características fundamentais de um movimento social, condição esta agravada pela ausência de um projeto societário próprio claramente posto em disputa.

Tal condição só teria encontrado reversão, com o processo de reabsorção do trabalho negro, após o fim da Primeira Grande Guerra. Aí então os negros voltam a ocupar lugar no campo de batalhas da luta de classes na sociedade industrial. Ou seja, o negro escravizado no Brasil que se conformou na classe fundamental do modo de produção vigente na Colônia e no Império, sem reunir em seu processo histórico, neste tempo, as condições para elaborar um projeto societário autônomo, ou ao menos uma carta reivindicatória própria, passando a compor um movimento social dirigido e articulado pelos grupos revoltosos da elite branca

anti-escravista, ao ganhar a “liberdade” e passar a ser jogado para “fora” do sistema produtivo emergente, ao ser relegado como elemento residual da nova sociedade, os negros perdem a condição de classe fundamental, e suas lutas permanecem caracterizadas como resistência imediata pela sobrevivência material, contra condições degradantes de vida e trabalho e de “anomia social”. Para traçar uma analogia conceitual, pode-se citar diretamente Marx, onde afirma que:

Na antiga Roma a luta de classes desenvolveu-se apenas no seio de uma minoria privilegiada, entre os ricos cidadãos livres e os pobres cidadãos livres, enquanto a grande massa produtora, os escravos, formava o pedestal puramente passivo para esses combates. [...] Com uma diferença tão cabal entre as condições materiais e econômicas das lutas de classes antigas e modernas, as formas políticas produzidas por elas não de ter tanta semelhança entre si [...]. (MARX, 1978, p. 326).

A citada frase de Marx, demonstra que, independentemente do tipo de sistema econômico vigente, a história se desenvolveu em torno das lutas entre duas classes fundamentais, o que não exclui a existência de outro ou outros grupos sociais. Parafraseando Marx, pode-se afirmar, que relegados ao cenário principal da luta de classes na primeira fase da República brasileira, os negros recém libertos pela abolição, formavam a base social sob a qual se sustentou o palco dos conflitos entre operários e burgueses. Assim, podemos concluir tal perspectiva com a seguinte citação de Gohn, que afirma que quanto aos Movimentos Sociais, “não se trata do estudo das revoluções em si, [...] mas do processo de luta histórica das classes e camadas sociais em situação de subordinação” (GOHN, 1997, p.171).

A autora (1997) destaca dois elementos fundamentais da teoria marxista sobre os movimentos sociais e que são importantes introduzir neste trabalho. O primeiro se refere à práxis, ou seja, à capacidade humana da ação transformadora que age sobre e na sociedade e na natureza, desta forma, Gohn (1997) destaca dois aspectos da práxis. O seu aspecto teórico se refere à capacidade crítica, da interpretação e da elaboração de projeto societários transformadores. Já o segundo aspecto se refere à “práxis política”, ou seja, articulada à teoria e ao trabalho, manifesta interesses comuns e opera na sociedade em compartilhamento das mesmas condições de vida e posição no mundo do trabalho. Aqui opera-se a conformação de consciência de classe, partindo da classe em si, ou seja, de sua existência ontológica e independente da consciência, para a classe para si, enquanto classe que se reconhece como tal e se organiza em torno de seus objetivos comuns.

O segundo elemento, se refere à solidariedade de classe, que segundo Gohn (1997, p.178), “refere-se a uma relação social, com os mesmos interesses, e deveria estar voltada

para um dado objetivo: a emancipação dos trabalhadores”. Tal elemento, deveria ser construído no campo das relações produtivas, a partir do compartilhamento de experiências comuns. Trata-se da construção de um sentimento social (não-natural), que deve se formar em meio aos conflitos entre os interesses particulares (individuais e/ou familiares) e os interesses coletivos e comuns reais.

Tais elementos destacam novamente a centralidade da posição de classe, situada no sistema de produção, enquanto carácter fundamental para a formação e constituição dos movimentos sociais. No entanto, Gohn (1997) destaca que a leitura contemporânea das obras e das concepções de Marx têm ampliado as perspectivas. Para esta pesquisadora, não se pode desconhecer as lutas de carácter reivindicatório que lutam pela conquista de “bens e melhorias coletivas”. Para ela, as leituras mais atuais da teoria marxista têm apontado neste mesmo sentido. Tal compreensão se conforma então pelo deslocamento do eixo conceptivo sobre as determinações econômicas exclusivamente, para outros campos da via social, como o da cultura, por exemplo.

Sob este aspecto, a história dos negros no Brasil se destaca também como a história do desenvolvimento da cultura negra no Brasil, para além da luta pela melhoria das condições materiais de vida e de trabalho. Na verdade, a luta pela cultura se constitui como substância fundamental da resistência que os povos negros travam em solos brasileiros, tanto contra o regime escravocrata, quanto contra o racismo institucional do *Estado Feitor*.

Quanto aos elementos da cultura negra desenvolvidos no Brasil e que contribuíram de forma ampla para a luta do negro contra o racismo e a exclusão social, Albuquerque e Filho (2006) destacam além da capoeira, o samba, o carnaval e o candomblé. Estes pesquisadores destacam que tais elementos da cultura afrobrasileira enfrentaram, em especial ao longo dos anos de 1930 e 1940 a falsa ideia da democracia racial no Brasil. Tal ideia se colocou como grave barreira ao avanço da luta contra o racismo. O país celebrava uma “falsa democracia racial”, a partir da qual se advogava uma convivência harmoniosa entre as distintas matrizes étnicas que formam o povo brasileiro, na construção de uma “identidade nacional”.

Essa noção de identidade nacional pressupunha que tínhamos uma cultura homogênea e singular, resultados da miscigenação racial. O país seria a comunhão de costumes, religião, raça, língua e de memórias sobre o passado que passaram a definir aquilo que fazia de todos nós brasileiros. (ALBUQUERQUE e FILHO, 2006, p. 225).

Os referidos autores (2006), destacam um caráter inerente ao povo negro, sobretudo dos africanos mesmo, e que demarca com grave particularidade este grupo social no Brasil. A astúcia, ou a “malandragem”, designada na capoeira como mandinga ou ginga, aparece em toda literatura consultada muito mais do que um movimento dançante ou um caráter pessoal de um ou outro personagem, mas sim como um modo de vida, um jeito de ser, de estar e de lidar no mundo e com a sociedade opressora. De um lado o caráter provocativo, destacado por Sodré (2002), onde diz que “o capoeira era, entretanto, aquele negro que, ouvindo algo como “cala a boca, muleque!”, responderia no ato: “Muleque é tu!” Era um provocador permanente”. (SODRÉ, 2002, p.34).

Outro registro deste caráter a atuação social dos negros no Brasil é de autoria de Albuquerque e Filho (2006). Citando uma personagem histórica e marcante do samba carioca, testemunham algumas de suas façanhas através desta capacidade “mandingueira” típica do povo negro brasileiro, mais enraizado em suas origens:

Um dos maiores méritos de Tia Ciata foi saber cultivar boas relações com gente de prestígio e dinheiro. Graças a este talento diplomático e sua habilidade no manejo de ervas medicinais, o marido dela conseguiu empregar-se o gabinete do chefe de polícia. Para tanto ela teve como intermediário o Presidente Venceslau Brás, que assim a recompensou pela cura de uma ferida na perna que os médicos diziam não ter mais meios para tratar. (ALBUQUERQUE e FILHO, 2006, p. 229).

Dando como exemplo as façanhas de Tia Ciata, os autores destacam que os negros cariocas trocavam com agentes públicos proteção contra a polícia, garantiam financiamento para as instituições e rituais religiosos e chegavam até mesmo à cargos públicos, em troca de curas e outras possibilidades por meio do candomblé.

A ginga, ou mandiga, está em quase toda cultura negra brasileira, em especial aquelas expressões de origem africana mesmo. No congado, no maracatu, e no entrudo. Entrudo era a expressão original do que hoje se conhece por Carnaval. Eram festividades africanas realizadas no Brasil, tais práticas se registram desde os anos de 1880. Segundo Albuquerque e Filho (2006), os trustes se formaram em várias cidades e regiões do Brasil, onde se podiam ver os chamados ranchões, os cordões e os blocos, onde se encenavam danças do candomblé, e se utilizam máscaras e fantasias ao som de tambores e outros instrumentos típicos da cultura africana e do samba. No Rio Grande do Sul e Rio de Janeiro, se destacaram grupos que introduziram às suas manifestações culturais atos políticos e bandeiras comuns à causa dos negros no Brasil.

“A existência do Rancho das Flores no Rio de Janeiro e do Recreio dos Operários em Pelotas demonstrava que o Carnaval proporcionava a comunhão ente interesses de classe e identidade racial, ou seja, aquelas pessoas se reconheciam a partir das dificuldades que enfrentavam como operários negros” (ALBUQUERQUE e FILHO, 2006, p. 234).

Desta forma, os autores (2006) demonstram que a condição de operário, com a especificidade de “negro” se coloca mesmo como ponto de partida para a formação de um sentimento de solidariedade, a partir do qual se organiza uma práxis coletiva e se elabora uma concepção societária comum.

Albuquerque e Filho (2006) destacam que a mandinga permitiu aos negros driblar a repressão do Estado às suas manifestações culturais. “Valia tomar de empréstimo licenças concedidas a outros grupos, tentar passar despercebido pelos rigores da lei se intitulando sociedades dançantes familiares”, e sentenciam que “a interdição policial nunca foi eficaz a ponto de aniquilar certos aspectos da cultura negra” (Albuquerque e Filho, 2006: 236).

Ao que se refere especificamente à Capoeira, importa destacar que se trata de um elemento da cultura afrobrasileira onde se reverencia e se louva a ginga e a mandinga. O próprio jogo dos corpos se refere à este carácter, tanto Sodré (2002), quanto Reis (2000) e Albuquerque e Filho (2006) destacam que a dança dos capoeiras tem como objetivo hipnotizar, iludir e/ou driblar o adversário para se alcançar o objetivo, que na capoeira é o de acertar a cabeça (*ori*, divindade) do outro.

A mais forte expressão da “ginga política” dos movimentos e da cultura negra brasileira, ao que se refere à capoeira pode ser encontrada na atuação do Mestre Bimba. Quando, por volta de 1930, o Estado brasileiro ainda repreendia a prática da capoeira e perseguia os seus praticantes, Mestre Bimba interviu na história e possibilitou não apenas a descriminalização da capoeira, como também pode difundir sua prática por todo país.

Tal intervenção histórica é alvo de críticas e elogios, mas o fato é que hoje a capoeira se constitui como uma prática de exercício nacional e internacional, e contribuiu para o avanço da luta dos negros contra o racismo e a exclusão social. Albuquerque e Filho (2006, p. 250) destacam que,

É preciso salientar que o reconhecimento social e a descriminalização da capoeira e do candomblé não significaram o fim dos preconceitos e nem mesmo da perseguição policial. O preconceito continuou presente nas páginas dos jornais, nas políticas governamentais e nas ações da polícia. Entretanto, representa uma conquista

importante na história de lutas dos negros e revela as dinâmicas políticas e culturais próprias à dinâmica das relações raciais no Brasil.

A “ginga política” de Mestre Bimba na história foi ter percebido a ascensão do esporte no país e ter traçado uma estratégia de aproveitar tal momento para, remodelando a capoeira sem dissociá-la de suas raízes africanas, reivindicar a descriminalização da prática e a sua difusão no país. Desta forma, os autores registram que em 1993 deu-se “o reconhecimento oficial da capoeira como prática desportiva e a sua inclusão entre as práticas do pugilismo” (ALBUQUERQUE e FILHO, 2006, p. 248), entre outras lutas. A capoeira fora então levada à condição de luta genuinamente brasileira.

Já a pesquisadora Reis (2000) destaca que Mestre Bimba pode ter optado por dar mais destaque às lutas ocidentais, e menos às marciais, em razão de que se referem às classes hegemônicas e subalternas, respectivamente, naquele momento na sociedade brasileira. E assinala o seguinte:

As estratégias de que se serve o mestre (Bimba) para a conquista da legitimidade da capoeira [...] foram marcadas pela ambiguidade pois era necessário encontrar uma prática que impossibilitasse a repressão e a aplicação da lei (Chauí, 1989). A proposta da capoeira Regional oscilou então entre o que poderíamos chamar de embranquecimento simbólico da capoeira, cujo escopo enceta uma certa rebeldia passiva, dissimulada, e a afirmação da etnicidade expressa através de sinais diacríticos que, ao procurarem manter as diferenças entre negros e brancos, exprimem uma determinada atitude ativa, aberta de rebeldia (REIS, 2000, p. 101). (Grifo meu).

Outro pesquisador que contribui para a compreensão deste processo de desenvolvimento da capoeira e de seus sentidos no Brasil, como já destacado aqui, é Muniz Sodré, biógrafo de Mestre Bimba. Sodré (2002), destaca em sua obra, por meio da citação de um poema de Bule-Bule onde o mesmo descreve a condição de negro operário que mestre Bimba ocupou na sociedade brasileira. Os versos dizem assim:

Ganhou a vida, contudo
Fez carvão, cortou madeira
Foi trapicheiro e carpina
Estivador de primeira
Mas o que fez com mais classe
Só foi jogar capoeira. (Bule-Bule, s/d, in Sodré, 2002, p. 33)

Sodré (2002) destaca que Bimba, ou Manoel dos Reis Machado, nasceu e cresceu em meio à uma época de brutal perseguição à capoeira e à influência do pai, “ex-escravo,

descendia de bantos” e que “granjeara reputação de mestre do batuque”. Sobre o nível de perseguição policial aos capoeiras, Sodré (2002) cita Bimba afirmando que

Um dos castigos que davam aos capoeiristas que fossem presos brigando era amarrar um dos punhos num rabo de cavalo e outro em cavalo paralelo. Os dois cavalos eram soltos e postos a correr em disparada até o quartel. [...] o indivíduo não aguentava ser arrastado e velocidade pelo chão e morria antes de chegar ao seu destino, o quartel de polícia. (Mestre Bimba *apud* Sodré, 2002, p. 34).

Assim, Bimba sempre nutriu o desejo pela descriminalização da capoeira, Sodré (2002) registra que o mestre já se utilizou da compra de licenças policiais para a prática pública da capoeira por uma hora, e de denúncias à imprensa acerca da violência policial contra os capoeiristas. Mas à sua estratégia de reconfiguração da capoeira, e criação da chamada capoeira Regional, Sodré atribui a duas questões que surgem para Bimba, a para a capoeira nacional e baiana simultaneamente. Por um lado, Bimba estava preocupado pelo fato de que, no Rio de Janeiro a capoeira estar se transformando em uma prática meramente artística, muito em função da repressão oficial. Para ele, a capoeira Angola estava perdendo força. Então o mestre estava criando uma modalidade onde se convergia uma técnica mais violenta, em um jogo mais civilizado. Ou seja, se trata de uma maximização na intensidade dos golpes, e a ampliação das regras e dos tipos de golpes utilizados. Por outro lado, Bimba estava atento aos movimentos do Estado no sentido de capilarizar a capoeira e cooptá-la. Neste sentido, o mestre se atentou às tentativas de transformar a capoeira em uma modalidade de ginástica, em 1907, e das investidas do Estado em favor do desejo de jovens brancos de classe média de praticar a capoeira como uma luta pugilística, tal movimento crescera no Rio de Janeiro e tendia à levar a capoeira para a esportivização mesmo. Assim, Bimba teria então fundado em 1932, no Engenho Velho de Brotas, a sua primeira academia especializada em capoeira, onde pode iniciar a formação de capoeiristas conforme sua concepção, pronta desde 1928.

Desta forma é possível compreender que a atuação dos negros no Brasil e o desenvolvimento dos sentidos de seus elementos culturais, em especial a capoeira, é um fenômeno atravessado por graves intervenções do Estado e que sua sobrevivência se constitui num primeiro momento como uma resistência contra as condições degradantes de vida e de trabalho, impostas aos povos negros durante e depois do regime escravocrata. Neste contexto não se pode ignorar que tais condições não permitiram aos negros a construção dos elementos históricos necessários à formação de uma resistência política.

Tais condições surgiram no Estado Novo, ou segunda fase da República, onde em função da conjuntura internacional, novas possibilidades de trabalho e de melhor inserção social formaram a base material para a formação de movimentos políticos e sociais negros, neste contexto o movimento negro, e nele a capoeira, se organizou e se expandiu pelo país. Tal trajetória está profundamente demarcada por seus elementos culturais e assim a capoeira, como também o samba, as religiões de matrizes africanas e as festividades, foram elementos fundamentais para a luta pela valorização do negro no Brasil. É neste contexto que se insere a capoeira no movimento negro, como elemento de fortalecimento da luta contra o racismo e exclusão social da gente negra deste país.

Portanto, definir a capoeira é algo impossível. Ela é uma prática multifacetada, cuja característica se expandiu mediante as modalidades diversas de sua prática em todo país. No entanto, Sodré (2002), apresenta uma perspectiva interessante, com a qual se pode apreender fundamentalmente a história, o desenvolvimento e os sentidos da capoeira no Brasil. Diz o autor (2002, p. 22): “Arte-jogo, malícia é palavra-chave. É a malícia que indica com precisão a capacidade do capoeirista de superar a história do seu ego (a consciência dos hábitos adquiridos e consolidados) e adotar, em questão de segundos, uma atitude nova”.

CAPÍTULO III

OS SUJEITOS DA PESQUISA: A VOZ DO CAPOEIRA

3.1. O universo da pesquisa

O universo da pesquisa foi o Centro Cultural de Capoeira Águia Branca, com sede na cidade de Uberaba, estado de Minas Gerais. No ano de 1982, Mestre Café (fundador da instituição) começou a praticar a capoeira na academia Sétimo Guerreiro de Águia Branca. Com o passar do tempo e a aquisição de mais conhecimento sobre a capoeira, ele começou a ensinar a prática em algumas escolas.

No ano de 1997, foi fundado o Grupo de Capoeira Águia Branca. Como uma academia de ensino da capoeira, suas atividades eram voltadas para a comunidade da região.

Como forma de manutenção do local, cobrava-se de quem podia pagar e, quem não podia, frequentava de forma gratuita. No entanto, com o passar do tempo, crescia progressivamente o número de pessoas que não podia pagar. Ao entrar em contato com órgãos públicos, foi orientado a se formalizar enquanto pessoa jurídica. Assim, em 2003 iniciou o processo de transição de um local informal de ensino da capoeira, para uma instituição formalizada com mesmo objetivo, mas com atendimentos diversos para a comunidade. Em 2006, após o cumprimento de exigências burocráticas, surgiu o Centro Cultural de Capoeira Águia Branca: uma organização não governamental, “sem fins econômicos, tendo por finalidade proporcionar a difusão de atividades sociais, cívicas, culturais e desportivas – principalmente a capoeira” (conforme disposto no Estatuto da instituição).

Atualmente, a instituição é inscrita no Conselho Municipal de Assistência Social do município de Uberaba, Minas Gerais e, ao analisar seu Plano de Ação, observa-se, ainda, tais objetivos:

- Utilizar a capoeira como atrativo para o estudo;
- Promover a valorização da cultura e o resgate da cidadania;
- Trabalhar o desenvolvimento global do indivíduo;
- Propiciar, através da metodologia de ensino da capoeira, a aquisição de princípios morais e valores humanos.

Também, há a realização de alguns projetos, em geral com percentual de verba governamental para sua execução (respondendo a editais), tais como: Projeto Conexão Cidadã, Projeto “Espaço de Convivência da Família”, Projeto “Brincadeira é Coisa Séria” e Projeto Capoeira para Todos: “Gingando contra Exclusão”.

No mesmo Plano de Ação, constam algumas outras atividades (além das aulas de capoeira) realizadas pelo Centro Cultural, como: aulas de informática básica, distribuição de cestas básicas, reuniões com famílias da comunidade, oficina de confecção de instrumentos relacionados a capoeira e oficina de percussão.

3.2. Procedimentos metodológicos e pesquisa de campo

Para a realização da presente pesquisa, foi necessário ampliar a revisão de literatura, para conhecer e atualizar sobre os estudos já feitos sobre a capoeira, seus aspectos históricos e sua relação com o desenvolvimento da sociedade brasileira. Segundo Boaventura (2004, p.

63) “no encadeamento lógico da investigação, procura-se saber o que já foi escrito sobre o tema, buscando-se na literatura específica a contribuição de outros que já detiveram com o mesmo objetivo da dissertação”. Dessa forma a revisão de literatura foi essencial para a fundamentação teórica necessária para discutir a capoeira como manifestação cultural de resistência da classe trabalhadora.

Na sociedade classista brasileira as desigualdades estão presentes e a imposição ideológica é eminente. Contudo para entendermos esse drama da classe trabalhadora e como sua visão de homem e de mundo é representada em suas manifestações culturais, a pesquisa será pautada pensando a capoeira como manifestação genuína da classe trabalhadora brasileira, perpassando sobre seus momentos históricos de desenvolvimento na sociedade brasileira.

De acordo com o tema proposto, três categorias foram definidas: capoeira, cultura e lutas sociais.

Além da revisão de literatura, foi realizada a pesquisa exploratória, com o intuito de maior aproximação com o tema, haja vista a pouca produção científica acerca do assunto. A pesquisa documental também foi utilizada pois possibilitou melhor apreensão do universo dos capoeiristas e conhecer melhor os “porquês” de suas tradições e o processo de desenvolvimento histórico. Para isso, analisamos o Estatuto do Centro Cultural de Capoeira Águia Branca, seu Plano de Ação inscrito no Conselho Municipal de Assistência Social e portfólio da instituição.

Assim, por configurar-se como uma investigação eminentemente qualitativa, optamos pela pesquisa de campo como importante instrumento na produção de conhecimento e utilizamos a entrevista semiestruturada como instrumento de coleta de dados.

As entrevistas foram aplicadas com 10 capoeiristas, integrantes do Centro Cultural de Capoeira Águia Branca, escolhidos por terem mais tempo de prática e envolvimento com a capoeira. Todas as entrevistas foram gravadas com o consentimento dos entrevistados e entrevistadas, sem a divulgação de seus respectivos nomes a fim de preservação da identidade. Nosso objetivo com a pesquisa de campo foi ouvir a experiência desses capoeiristas, enquanto integrantes ativos do grupo de capoeira pesquisado, para conhecer mais de perto suas percepções sobre a capoeira em meio a nossa sociedade, sobretudo enquanto manifestação de luta e resistência.

Então, após a coleta dos dados, fizemos análises das falas por meio de conceitos adquiridos na pesquisa bibliográfica. Assim, quando utilizamos os depoimentos dos

entrevistados e entrevistadas, os tomamos individualmente, e não como representação de todo o movimento, ainda que as falas, de uma maneira geral, possuam uma sintonia com o que encontramos na pesquisa documental e bibliográfica.

Em relação ao perfil dos entrevistados e entrevistada, destacamos que contribuíram com a pesquisa 4 mulheres e 6 homens. Em relação a identificação étnico-racial, 3 identificaram-se como negro, 5 como pardo e 2 como branco.

Dos participantes, 6 residem na cidade de Uberaba, estado de Minas Gerais, 2 residem na cidade de Ribeirão preto, estado de São Paulo, 1 reside na cidade de Bertiooga, São Paulo e 1 reside na cidade de West Long Branch, estado de New Jersey, nos Estados Unidos. Todos são brasileiros. O tempo de envolvimento com a capoeira teve como mínimo 19 anos e máximo de 35 anos. Alguns estão muito envolvidos diretamente com a capoeira, inclusive alguns foram fundadores da instituição pesquisada; enquanto outros se afastaram um pouco ou não se dedicam como gostariam, sobretudo por compromissos profissionais, mas atuam em eventos e apresentações.

Em relação à idade, possuem entre 28 e 38 anos de idade; o que comprova que, pelo tempo de envolvimento com a capoeira informado, os participantes iniciaram suas atividades na capoeira, em geral, ainda na infância.

A escolaridade dos participantes apresenta os seguintes índices: 4 com ensino médio completo (com profissões de Educador Infantil, Tatuador, Almojarife e Policial Militar), 2 com curso superior incompleto (Educação Física e Turismo), 4 com curso superior completo (Educação Física e Publicidade e Propaganda), sendo que dos que tem curso superior completo, 1 possui mestrado. Dos 10 entrevistados, 5 detém trabalho diretamente com a capoeira, sendo essa atividade a principal fonte de renda para 2 participantes e complemento de renda para 3 deles.

3.3. Resistência, repressão e cooptação

Algumas perguntas realizadas na entrevista semiestruturada, objetivaram reconhecer se os entrevistados e entrevistadas conheciam sobre a história da capoeira, tais como: O que você sabe sobre a capoeira? Como e quando iniciou a capoeira no Brasil e como ela está hoje? Nas respostas, todos os participantes mostraram conhecer sobre a história da capoeira, sobretudo em seu surgimento.

Eles verbalizaram que a capoeira veio em ânsia de liberdade do povo negro escravizado. Houveram apontamentos sobre as formas de resistência na época da escravidão, sobretudo com a criação e fortalecimento de quilombos. e a participação do escravo também em lutas em prol da libertação.

Foi uma luta que começou na época onde os negros eram mantidos presos e escravizados, eles começaram a aprender a capoeira para se defenderem dos feitores e conseguirem sua liberdade. Quando estes feitores se aproximavam e eles estavam praticando a capoeira eles encenavam uma dança, para que os mesmos não pensassem que era uma luta. E assim, foi surgindo a história da capoeira. (CCCAB5).

A capoeira foi criada por um grito de liberdade, cujo os escravos cansados de sofrimentos e mais tratos se uniram e começaram a fugir. Onde temos os primeiros vestígios que está situado na Serra da barriga, denominado o primeiro quilombo do Brasil. (CCCAB6).

[...]E a capoeira, ela nasceu ainda, na época da escravidão, né? O primeiro registro que, pelo menos eu tenho conhecimento, os primeiros registros foi por volta de 1680, ali no Quilombo dos Palmares, em Alagoas, né? Aonde tinham maior resistência negra, né? E foi aonde, eu tenho conhecimento, de ter tido os primeiros movimentos que se enquadram na capoeira angola, que na época era chamado de golpes, pontapés, né? Que em registros falavam que os negros entravam em embate corporal com os feitores, com os agressores, com pontapés, cabeçadas, entendeu? Então, é, ela, o surgimento dela que eu tenho acesso a registro é mais ou menos por ai, né? E o que acontece? Como ela vem ali, esses registros são ali dos Palmares, né, muitos capoeiristas tem o Zumbi dos Palmares como um grande líder negro, até muitos reconhecem ele como primeiro mestre de capoeira, né? Por ser ele que treinava, ne, é, os negros pra combater mesmo essa repressão da época. Existem outros registros, também, da época, mais ou menos próximo dessa época, das regiões onde tinham portos de chegadas de navios negreiros, de transportes, de caravelas, como Rio de Janeiro, Salvador mesmo na Bahia, Porto Seguro é, tem alguns registros também nessa mesma data.[...] (CCCAB10).

Olha, eu entendo, eu entendo que a capoeira nasce, nasce no Brasil, em forma de resistência e, eu classifico ela como a primeira esquerda do Brasil. Porque o negro é tirado do seu país, trago pra cá pra ser escravo, e através da, dessa revolta nasce a arte capoeira, a luta capoeira. Então, eu acho que o Brasil caminha junto com a, com a idade da capoeira. (CCCAB4).

Nesse sentido, é importante a reflexão da resistência que existiu pelos negros escravos contra o regime escravocrata. A luta pela vida, pela liberdade, pela garantia de direitos mínimos, o protagonismo das camadas populares no início da história do país foi

esquecido em nossos livros de história. Sobre isso, Gohn (2001) afirma que, muitas vezes, na educação formal, as lutas das camadas populares foram vistas como rebeliões contra a ordem estabelecida, deixando o papel de “heróis” para militares, tiranos ou qualquer pessoa ou instituição com poder ideológico dominante. Sobre isso, um dos entrevistados verbalizou que “a história não é contada como realmente aconteceu, esquecem de falar da luta do negro” (CCCAB10).

As lutas sociais na época do Brasil Colônia, em geral, não questionam o modo de produção vigente, elas foram muito importantes para os trabalhadores escravos da época. Em função da ânsia de libertação, não havia uma organização coletiva, uma consciência coletiva, mas ia ocorrendo, sobretudo, pela urgência de mudanças nas condições materiais e objetivas. Assim, muitas vezes incorriam em “motins caóticos, faltava-lhes projetos bem delineados ou estavam fora do lugar (GOHN, 2001, p. 23).

Embora as lutas sociais ainda não conseguissem se enquadrar enquanto movimento social organizado, Gohn (2011) elenca de forma cronológica a história dos movimentos sociais no Brasil e aborda várias lutas com protagonismo ou participação do negro escravo: 1797 – Revoltas Populares de Mulatos e Negros, na Bahia; 1807 – Revolta dos Escravos; 1815 – Ajuntamento dos Pretos; 1830 – A Balaiada; 1835 – Movimento Cabanagem; 1835 – A Revolta dos Malês; 1838 – Revoltas Escravas.

Nesse primeiro recorte histórico, as lutas em torno da questão dos escravos, envolviam questões sobre identidade, luta pela cidadania e liberdade humana. Em um segundo recorte histórico, Gohn (2011) elenca, ainda, movimentos a partir da segunda metade do século XIX: 1857 – Primeira Greve de Escravos-Operários do Brasil; 1878 a 1888 – Constância das lutas escravas no Movimento Abolicionista; 1880 – Movimento Antiescravista Caifazes (o qual contou com apoio de advogados, comerciantes e alguns militares, organizando, inclusive, um quilombo suburbano na cidade de Santos); 1889 - Reinvidicações Populares por Melhorias Urbanas. Com a urbanização, somente a elite ocupava espaços privilegiados, a massa da população – composta por escravos livres ou brancos pobres – sobreviviam em cortiços e mocambos.

É importante salientar que tiveram outros movimentos a favor e contra a libertação dos escravos, nos mais diversos setores da sociedade da época. Mas optamos, aqui, a descrever os que contaram com protagonismo ou participação efetiva dos negros escravos.

É válido observar que cada luta corresponde a uma luta da época, sobretudo lutas voltadas para a liberdade. Já no final do século XIX, período próximo da abolição da

escravatura e fim do período colonial, podemos observar que as lutas já mostravam reivindicações de melhores condições de trabalho, de vida e de moradia.

Os participantes não citaram as lutas supramencionadas, mas fizeram reflexões sobre o papel do negro escravo nas conquistas da época e relembrou os quilombos como local de resistência. A capoeira não foi citada diretamente na pesquisa exposta por Gohn (2011), no entanto, entendendo que as lutas tiveram participação direta dos negros escravos e esses foram os criadores da capoeira, justamente pelas condições de trabalho e vida da época, pode-se reconhecer que ela foi importante instrumento de resistência e luta na época.

Assim relembra uma participante:

[...]Então, nesse período da escravidão ela surgiu assim como essa luta de resistência e foi se expandindo, de acordo com o contato com os negros que iam fugindo de uma fazenda pra outra e tal, né? Na época das invasões holandesas, as fazendas estavam bem fragilizadas né, tava, é mais preocupado com os invasores e tal do que com os próprios escravos. Então houve uma grande proliferação de quilombos e a capoeira foi criando mais forças, né? Porque um foi passando pra outro e tal e tal e tal, né? E ai, é, houve essa expansão maior. E foi nesse período que os atos policiais começaram a constar bastante isso, né, é, como pernadas e cabeças os negros se defendiam, se defendendo, se, se é... batendo mesmo, os feitores, capitães do mato e tal, né? E foi mais ou menos quase em 1888, quando teve, até por motivos políticos e tal, outros motivos, a abolição da escravatura né, mais pra frente, e então a capoeira surgiu assim, e a partir dessa época ela se tornou uma, uma, como que é a palavra gente? É, uma coisa muito perigosa né, esqueci a palavra certa agora, to com mania de esquecer, depois... é mas uma coisa muito perigosa que causava medo, tanto no poder público, quanto pra burguesia e tal e tal. Até que o governo da época proibiu a prática da capoeira mesmo, ela entrou no código penal e quem fosse pego praticando capoeira era preso. Se fosse constatado que era chefe de gangue ou malta, porque ai ela já, depois da escravidão ela passou a urbanizar mais ainda né, fazer parte das cidades e o negro liberto ele não tinha é, meios de sobrevivência, né. Então ele passou a utilizar a capoeira mesmo como esse meio de sobrevivência. Alguns faziam apresentações, passavam o chapéu e tal, e outros utilizavam de forma assim, mais, marginal mesmo... roubando, saqueando e tal, se organizando em maltas. E os políticos da época passaram a utilizar isso também como, contratando os capoeiristas como guarda costas e tal, pra burlar urnas e tudo. E isso foi esse período que acabou ocasionando a proibição da capoeira, ne.[...] (CCCAB1).

A fala da entrevistada é consoante com aspectos históricos já abordados nos capítulos anteriores: o fortalecimento de quilombos e a difusão da capoeira entre os negros escravos, proibição da capoeira e a utilização da prática em prol de interesses dominantes.

Inclusive, 5 dos participantes lembraram a participação de negros escravo/capoeiristas na Guerra do Paraguai (1864), que objetivava coloca-los em linha de frente, sem preocupar-se com sua morte. Ao contrário, caso morressem seria uma “solução”, já que o negro escravo, em tempos de início do capitalismo no Brasil, continuavam sem condições dignas de vida e trabalho.

[...]E além disso a capoeira ela faz parte da construção do nosso país, né? Não tem como falar da construção do Brasil sem falar do negro, do africano, da cultura afro-brasileira, da cultura africana e, e as suas batalhas, né. Tanto a batalha da guerra do Paraguai, onde o negro foi lá e entrou em embate corporal direto e foi como comissão de frente mesmo, ali no físico. E trouxe a vitória pro nosso país. E isso não é descrito, não é falado, não é, não tem na escola né. O que a gente fica mais revoltado. E, também né, se for falar na real mesmo, diretamente, falar ai, do grande Rui Barbosa, né, que foi lá e proibiu a prática da capoeiragem, né. Numa época onde o negro vinha de batalhas de, de guerra mesmo contra a repressão. De uma época onde o negro vinha se libertando, através dessa luta que foi criada em ânsia de liberdade, né. Que é a nossa capoeira hoje. E naquela época, hoje muita gente houve falar da Princesa Isabel que libertou os escravos, mas os escravos já estavam libertos, os escravos já fugia, os escravos já tavam indo pro quilombo, os escravos já conseguia seu espaço devagar, né. Mas, com isso, os líderes da época entrou num consenso e falou olha vamo alforriar todo mundo e vamo fazer eles trabalhar pra gente em troca de alimentação, de comida, mas sem recurso nenhum. Sem terra, sem lugar onde morar, onde viver, tirando aqueles que estavam refugiados nos quilombos. O negro não tinha outro acesso a coisas existentes na época que o branco tinha, né? Então, o que acontece? O negro se revoltou. Ai ele começou a andar em maltas, a andar em quadrilhas, formando assim uma imagem de marginalidade, né? Foi aonde foi criada até uma lei que o negro que fosse visto praticando a capoeira em praças públicas, ou em ruas, ou em qualquer lugar público, ele era repreendido, ele era preso, preso de verdade. Era preso de 6 meses a 2 anos. E os chefes e cabeças, ou seja, eu hoje como professor de capoeira se eu fosse pego praticando arte ne, que era a luta que eles praticavam na época, eles eram preso com peso em dobro, entendeu. Então, é complicado. A capoeira foi conquistando seu espaço devagar. Foi contribuindo pro país, foi contribuindo pro pobre que não tinha acesso[...]. (CCCAB10).

Isto posto, resumimos os três principais indicativos de nossa discussão: a resistência, a repressão e a cooptação. Os fatores que permeiam o surgimento de uma resistência, de uma repressão e os processos de cooptação não são prontos e acabados. Ao contrário, são construídos através da história. Dialeticamente eles se aproximam ou se repelem no decorrer da história. As falas expostas nos mostram algumas formas de repressão e cooptação enfrentando a resistência do negro escravo e capoeirista.

A chibata, os diversos castigos ao escravo e a proibição da capoeira levando a sua criminalização são exemplos de repressão do Brasil Colonial. A indicação de negros para a guerra, a contratação de capoeiristas para defender interesses dominantes da época também são exemplos de cooptação da época. E a resistência? A resistência também foi e é construída. É construída na tomada de consciência, é construída na organização coletiva, é construída a partir da necessidade em meio a condições de vida e sobrevivência. E foi expressa pela criação da capoeira, pelas lutas dos negros nos mais diversos espaços.

3.3.1 O caráter político da capoeira

Após a abolição da escravatura, no período da Primeira República no Brasil, as lutas sociais urbanas se intensificaram. A questão do negro escravo já não era mais central, já que deu espaço a outras demandas dos diversos trabalhadores. Isso não significou que o negro tivesse melhorado suas condições de vida e trabalho. Ao contrário, como já visto nos outros capítulos, o negro ainda vivia em condições degradantes, muitos costumes eram reprimidos, a capoeira era proibida, trabalhavam muitas vezes por moradia e alimentação, ou mesmo saqueava ou se criminalizava. No entanto, como o trabalho se tornou “livre” a demanda do negro começou a convergir com a demanda dos diversos trabalhadores, e suas lutas também.

Uma de nossas entrevistadas lembrou a extrema pobreza da época e a não identificação com as imposições sociais:

É, a gente que é capoeirista e que é, não defende a bandeira, mas assim compreende isso melhor, não vai crucificar o capoeirista da época, o capoeira né da época, por essa atitude, porque sabe que era um meio de sobrevivência mesmo. Ele tava ali, é, porque, o que é marginal? O que está a margem. Eles estavam ali a margem da sociedade, então, pra ele, ele não reconhecia aquela forma social, aquelas leis e tudo como as leis dele, a lei dele era a lei da sobrevivência. Então ele utilizava o que ele tinha pra sobreviver, né. (CCCAB1).

Gohn (2001) nos fala que a questão social, naquele momento, passou a ser questão de polícia. Então, a partir das diversas formas de expressão da questão social que o início do capitalismo no Brasil trazia, houveram diversas lutas, diversas formas de resistência dos trabalhadores, incluindo aí greves. No entanto, além da repressão policial, o Estado criava leis ainda mais restritivas e dificultavam programas sociais integrativos.

No entanto, por volta de 1937, o governo de Getúlio Vargas, além de cooptar movimentos e manifestações populares para inflar seu “populismo”, também abriu uma possibilidade de descriminalização da capoeira. Nessa época, Mestre Bimba criou um método de ensino capoeira. A prática, a partir de então, começou a ser ensinada em academias, com delimitação e definição de golpes. Esse momento foi criticado por alguns capoeiristas, já que discutiam que a capoeira tradicional estava ameaçada, que o princípio básico do surgimento da capoeira – a liberdade – estava ameaçado pela metodologia criada. Muitos capoeiristas apoiaram a decisão do respeitado mestre de capoeira, já que “a verdade é que Bimba, mesmo propondo a restauração do espírito guerreiro noutras circunstâncias histórico-sociais, era avesso a tudo que significasse repressão oficial” (SODRÉ, 2002, p.54).

Nesse sentido, ao verbalizarem sobre o que sabiam sobre a história da capoeira, todos os participantes mencionaram Mestre Bimba como um capoeirista que, de forma inteligente, deu método a capoeira e conseguiu que ela se descriminalizasse.

[...]Então, ai, a gente é, passou por esse período e mais ou menos na era de Vargas é, houve uma busca por uma massificação, né, das atividades culturais e tal, uma busca por uma valorização por essa cultura popular, tal, pra é, pra que o governo mesmo, o presidente Vargas fosse é, um governo mais popular e tudo, que a população tivesse maior aceitação e tal. Ai ele, ele resolveu liberar várias práticas, inclusive o candomblé também era proibido e tal e com isso né, teve um grande mestre de capoeira, que é o Manoel dos Reis Machado, o Mestre Bimba, que também se aproveitou da situação política ali pra ele buscar ascensão da capoeira mesmo, né. Mas antes disso, nesse entremeio, teve um período que a capoeira, lembra que eu falei que teve aqueles que faziam apresentações e passava o chapéu? Ela passou a ser, porque ela é encantadora, tudo mundo gosta e tal. Então, tudo mundo ia assistir essas apresentações, começava a praticar também sem saber mais ou menos o que era e tal e ai ela, como apresentação ela não podia ter muito contato e nem nada, passou a ser uma retórica corporal mesmo. Muita gente praticava, não sabia o que que era, muita gente imitava, só fazia os movimentos por fazer mesmo e tal. E o Mestre Bimba também tava muito preocupado com isso, porque ele sabia da objetividade da capoeira, do perigo de cada golpe de capoeira, e ele não queria perder isso, ele queria mostrar essa força de resistência da capoeira também, né. Muita gente crucifica o Mestre Bimba por ter entre aspas modificado a capoeira. Mas ele, o pensamento dele era nesse sentido, não no sentido de tirar uma tradição que já existia, ou qualquer coisa assim, né. Então Mestre Bimba trouxe alguns outros movimentos do batuque que o pai dele praticava e outros movimentos das artes também, pra capoeira, criou um movimento de sequências e tal e um método de ensino... ele é, esportivizou um pouco a capoeira, né. Colocou ela como uma modalidade, modificou sim, mas como uma forma de infiltrar. A

capoeira tem muito disso, ela é bem ambígua, pra que quando necessário assim, ela dê amplitude de ação de interpretação né, então se pra mim ela é uma coisa, pra você ela pode ser outra, mas ela continua sendo.. o importante é ela ser sempre, né. Então é, nessa época anterior, quando era bem essas apresentações e tudo e tal ela criou um sentido de manifestação popular. Então ela surgiu como uma luta de resistência, se tornou uma manifestação popular, apresentativa né, ai depois um esporte nas mãos de Bimba, uma luta mesmo, uma arte marcial[...]. (CCCAB1).

[...]E o Mestre Bimba, criador da Capoeira Regional. Ele foi considerado o primeiro educador físico do Brasil, reconhecido pela Federação, pela Faculdade de Salvador da Bahia como primeiro professor de educação física. E a capoeira na época ela tinha sido proibida, né? Por causa da violência, e o Mestre Bimba, através de uma apresentação que ele fez e o presidente Getúlio Vargas na época estava presente e viu aquela apresentação e aonde o Getúlio Vargas denominou que a capoeira era uma arte genuinamente brasileira, uma arte marcial genuinamente brasileira. Ai Getúlio Vargas decretou que a capoeira é uma arte marcial brasileira e através desse marco, a capoeira vem evoluindo.[...] (CCCAB6).

Para os capoeiristas entrevistados, a “magia” da capoeira e ao mesmo tempo, a sua forma essencial que a faz existir através do tempo e da história, é a mandinga, a malícia, a forma como despretensiosamente consegue permear pelos espaços, pelas imposições sociais. Como nas palavras de Sodré (2002, p. 48):

Mas a essência da luta sempre esteve no desnorreamento do adversário por meio da malícia e da negação. A estratégia do bom capoeira era tentar iludir o oponente com trejeitos de mãos e pés, envolvendo-o como a uma aranha na teia, até poder aplicar o golpe. No fundo, uma arte de sedução e engano do olhar do outro, cuja tônica não se definia pela pretensão a uma verdade identitária do corpo, mas pela falsidade, isto é, pela tapeação do adversário. ‘Capoeira é bicho farso’, resumiam os antigos.

Mestre Bimba, na análise dos capoeiristas entrevistados, conseguiu fazer com que a capoeira resistisse, mesmo com imposições policiais e legais, de forma com que isso fosse aceito pelo poder público. Assim, a capoeira foi ganhando espaços legítimos no âmbito do Estado, como reconhecimento por órgãos formais dos governos no decorrer da história do país, transformou-se em instrumento de políticas públicas.

Cabe ressaltar, aqui, que tentamos obter dados de como a capoeira atuou no período de Ditadura Militar no Brasil. No entanto, com as pesquisas documentais realizadas, inclusive nos Documentos Abertos sobre a Ditadura, somente foi encontrado um artigo que mostrava a

repressão a um estudante capoeirista, considerado como ameaça. Também, somente em uma entrevista foi abordado a capoeira na Ditadura Militar do Brasil, e, ainda assim, o participante informou desconhecer o protagonismo ou a participação do movimento nesse período.

No fim da Ditadura Militar e início da redemocratização do Brasil, Gohn (2001) nos mostra que alguns movimentos e lutas sociais com o protagonismo do negro, por exemplo a criação do Movimento Negro Unificado (1986) e a conquista da criação da Primeira Delegacia especializada em Crimes Raciais em São Paulo (1993).

Ai percebe-se que a pauta das camadas populares (trabalhadores, negros e as diversas “minorias”), em meio ao tensionamento das lutas sociais, ganhou espaço nas políticas públicas e nas mais diversas instâncias do Estado (sobretudo a partir da promulgação da Constituição Federal de 1988).

O apanhado histórico realizado até aqui, constatamos que as lutas sociais realizadas pelo povo negro escravo e, mais adiante, pelos seus descendentes, pelos capoeiristas e pelos mais diversos segmentos, não houve uma organização racional e coletiva para uma transformação societária no âmbito produtivo e econômico. Mas sim, houveram lutas em busca de melhoria de vida, de garantia de direitos e que ganhou espaço e voz nos espaços formais do Estado. Houveram lutas com rico caráter político.

Nesse sentido Gohn (2007) retoma dois pensadores marxistas cujas teorias muito contribuem para o entendimento dos movimentos sociais: Rosa Luxemburgo e Antônio Gramsci.

Sobre a primeira pensadora, correlacionando com o tema ora discutido, o entendimento é que a participação das massas por meio de lutas e movimentos sociais muito contribuem no processo de construção de uma nova realidade social, ainda que isso seja de forma espontânea, ou seja, sem uma racionalidade ou uma organização prévia, mas a partir de anseios e vivências do cotidiano.

Gohn (2007) reitera alguns pontos destacados no pensamento de Rosa Luxemburgo:

1. A espontaneidade das massas e suas iniciativas criadoras;
2. A possibilidade de vencer etapas do desenvolvimento do capitalismo pelo desenvolvimento gradual de suas contradições;
3. A revolução é vista como um processo relativo à consciência dos homens; é produto de suas experiências, surge em função delas e

atua como força integradora; age em defesa e transmutação dessas mesmas experiências;

4. Fiel ao marxismo humanista e libertário, Rosa acredita no idealismo das massas. (GOHN, 2007, p. 181-182).

Nessa síntese do pensamento de Rosa Luxemburgo, ela traz uma análise da importância da ação das massas contestatórias, ainda que não tenham a luta de classes como centralidade. A pensadora acredita que por meio de das lutas, de movimentos auto-organizados, há a possibilidade de surgimento de nova forma de relação social dos homens; e não que isso só seja possível com um novo modo de produção. (GOHN, 2007).

Já Antonio Gramsci (apud Gohn, 2007), por reconhecer o Estado como espaço ampliado com campo de atuação para além de um local exclusivo de serviço para concretude de interesses dominantes; mas sim como espaço democrático, permeado pela sociedade civil e sociedade política não o resumindo a órgãos da esfera governamental. Então o pensador entende que o Estado é espaço de conflitos e tensões, esses expressos no cotidiano.

Gramsci entende que a cultura popular, o folclore e as diversas reivindicações das massas urbanas tem papel fundamental nas transformações societárias, na contra-hegemonia às classes dominantes. No entanto, as lutas das massas, ao representarem uma contra-hegemonia, também passa por um processo de coerção do Estado e conquistas se dão de forma gradual, no consenso. Em função disso, o esclarecimento:

Portanto, em determinadas conjunturas políticas, o Estado teria de alterar suas políticas, incorporar ou abrir espaços novos às forças sociais que o pressionam (de forma contestatória ou não). Este aspecto tem sido erroneamente interpretado por alguns analistas que atribuem ao Estado o poder de indutor de mudanças sociais, mas esta não é a posição de Gramsci. Ele assinala que se trata de um processo dialético, conflituoso e contraditório. Ninguém induz ninguém sozinho, há um sistema de correlação de forças no qual a cada pressão há uma resposta ou uma atuação antecipada às pressões. É uma luta. Se algum grau de democratização é obtido no processo, é graças às lutas e não à clarividência ou à predisposição de algum ator ou setor governamental. (GOHN, 2007, p. 188).

À luz desses autores, é possível o entendimento de que as lutas sociais, as formas de manifestações culturais, que são frutos do cotidiano, tem fundamental importância para as transformações societárias. São importantes para conquistas graduais, lentas, mas reais, em um processo de coerção e consenso, assim como vimos na história do desenvolvimento da capoeira no Brasil, que converge com a história do negro, do trabalhador, do povo brasileiro.

Entendendo que as manifestações e as lutas surgem a partir do cotidiano, é importante reconhecer o que os sujeitos da pesquisa pensam sobre as lutas sociais e manifestações culturais e o envolvimento da capoeira, bem como suas percepções de consciência coletiva em seu cotidiano, o que será apresentado.

3.4. O cotidiano e a consciência coletiva

Com as falas dos capoeiristas entrevistados, buscou-se explorar suas visões de homem e de mundo e em suas ações políticas, as suas percepções sobre a capoeira enquanto cultura e resistência, bem como sua percepção de consciência social na vida cotidiana. Já que vimos no tópico anterior que as lutas sociais em que se aproxima a capoeira, são fruto do cotidiano, das experiências e inquietudes que se expressam nele.

O cotidiano aqui é entendido não com uma percepção fatalista de ser espaço único de dominação, ou mesmo como espaço único de emancipação. Mas sim, em uma percepção dialética, entendemos o cotidiano, conforme nos fala Antunes *apud* Montano e Duriguetto (2011), como arena permanente de disputa, de lugar constante de alienação e desalienação. Assim:

No entanto, tão equivocado é identificar sumariamente o cotidiano como mero espaço de dominação, de alienação, como também é conceituá-lo diretamente como âmbito imaculado da emancipação, da desalienação. A esfera da cotidianidade é, substancialmente, e por sua natureza, uma permanente arena de disputa, “um espaço de disputa entre alienação e desalienação”. (ANTUNES *apud* MONTANO & DURIGUETTO, 2011, p. 99).

O cotidiano é, portanto, uma construção, um produto histórico. E é nessa esfera permeada de disputas e contradições que analisaremos como a consciência se constrói no cotidiano dos capoeiristas: ora desenvolvendo-se como uma consciência individual e imediata, ora como uma consciência coletiva.

As formas de consciência são determinadas pela realidade social e tal realidade se expressa no cotidiano. Marx e Engels (1993) falam que a produção das ideias, da consciência, está diretamente ligada com a atividade material dos homens. A consciência é o ser dos homens e o ser dos homens se concretiza através do seu processo de vida real.

Compreender aspectos da vida real desses capoeiristas, identificar suas condições materiais e objetivas, sua visão de homem e de mundo, seu reconhecimento da capoeira

enquanto movimento político, faz com se articulem possibilidades de entendimento da formação de um sujeito coletivo. Tal análise é uma referência indicadora da relação entre capoeira, expressão da cultura e lutas sociais.

Para isso, tomaremos como parâmetro as respostas apresentadas a partir das seguintes indagações: Como ocorreu sua aproximação com a capoeira? Qual a contribuição que a capoeira trouxe para os trabalhadores e trabalhadoras brasileiras? Para você, qual o papel da música na capoeira? Você considera a capoeira como manifestação cultural e como movimento social de luta e resistência?

As duas primeiras perguntas objetivaram compreender aspectos da vida cotidiana do capoeirista entrevistado e suas reflexões sobre a realidade social. Já a quarta para entender, de fato, como a música, enquanto expressão cultural, se faz importante na prática da capoeira. A última contribuiu para o entendimento sobre a consciência coletiva dos sujeitos da pesquisa.

Em relação a aproximação com a capoeira, todos os entrevistados relataram que iniciaram na capoeira na infância. 5 informaram que mantiveram o primeiro contato através da família. Inclusive, é algo muito falado nas respostas das entrevistas. Por vezes eles consideram a capoeira como algo familiar. Referem-se aos ensinamentos dos mestres, à ancestralidade, como algo familiar, a “família capoeira”. Como exposto em algumas falas:

A... vem de família, né. Minha mãe, já era, é baiana, é da retaguarda da religião de matriz africana e eu, desde cedo, com a musicalização, aí eu fui ver meu irmão uma vez brincando no quintal de casa, aí eu gostei da brincadeira. Foi até que eu, quando minha tia madrinha Maria, convidou a sua família que é o Mestre Asa Branca, Antonio Carlos Borges, e o Carlos Roberto Borges que é o Mestre Camarão, é convidou ele a fazer uma apresentação aqui no dia 20 de novembro. E calhou nesse 20 de novembro eu me apaixonar pela capoeira e começar a capoeira naquele dia mesmo. (CCCAB4).

Venho de família de praticantes da capoeira, assim, cresci assistindo até o dia em que finalmente iniciei. Aos 7 anos de idade.(CCCAB5).

Eu tenho um tio que sempre foi capoeirista né. Eu já nasci sabendo disso. Eu tinha quatro anos de idade, minha irmã seis e ele já passava uns treininho pra gente. A gente não tinha muito entendimento certinho, mas ele já passava ginga, estrelinha, que hoje é o aú, né? Alguns movimentos. Então, desde muito novo. (CCCAB9).

Os outros 5, no entanto, relataram que buscaram a prática por diversão, vontade de praticar um esporte, por ter “se encantado” pela capoeira e também como forma de disciplinar a criança. Como mostra algumas falas:

Quando eu era criança, pra, antigamente, pegava a capoeira pra disciplinar as crianças. Então, como a gente era muito levado, ai papai e mamãe levou, né, pra capoeira pra disciplinar. E ai aconteceu de eu estar gostando e continuei praticando. (CCCAB2).

Me aproximei da capoeira em 93, em julho de 93, é, eu me aproximei da capoeira mais assim como um meio de diversão. Porque, assim, na minha época, as crianças jogavam bola, soltava pipa e eu fazia isso tudo, mas eu queria algo diferente. E eu consegui, esse algo diferente que eu digo é em termo de arte marcial, eu sempre fui muito apaixonado por arte marcial, via na televisão, só que devido a questões financeiras, a única que eu tive oportunidade de me aproximar foi da capoeira. Porque as outras eram todas muito caras e eu não tinha condições e a capoeira era praticamente, ai, ela acontecia na periferia, era gratuito e, então foi a única que consegui me aproximar e me identifiquei. Tanto que depois dela eu tentei passar pra outras artes e não consegui mais. Fiquei com a capoeira. (CCCAB3).

O um envolvimento com a capoeira veio desde os meus 6 anos de idade. Eu fazia judô e tinha uns coleguinhas na época que fazia capoeira e um dia eu escutei aquele som diferente e fiquei curioso e acabei trocando o judô pela capoeira. A capoeira tem uma magia que contagia quem vê e acaba trazendo a vontade de praticar. Pois a capoeira é uma arte livre, pois deixa o seu praticante a vontade em suas expressões corporais. (CCCAB6).

O fácil acesso à capoeira nas comunidades de origem dos praticantes entrevistados foi, de fato, um fator relevante para a inserção deles, ainda na infância. Ou seja, senão por questões culturais e familiares, as crianças se envolveram com a capoeira porque era algo acessível, concreto na realidade em que viviam, ainda que seus objetivos fossem praticar um esporte, ou contribuir na “disciplina”. Em relação ao acesso, uma fala chama atenção quando retoma o impacto da capoeira na comunidade local (da sede do Centro Cultural de Capoeira Águia Branca):

Ah sim, aqui é, na redondeza que é a região fabriciana que a gente chama... são mais ou menos é, 5 ou 6 bairros próximos. É, quase todo mundo passa aqui pelo menos e cada pessoa que passa sai com um depoimento, sai com uma fala, sai com uma mudança de vida, mesmo que ele não continue praticando a capoeira, aquilo ali modifica um pouco na vida dele, porque muitos jovens não têm perspectiva nenhuma pra vida, tem pouco acesso à cultura, pouco acesso a, até ao esporte e tal e eles veem aqui como uma, como essa possibilidade. E quando eles chegam em busca só desse esporte, eles percebem e aprendem essa forma de vida né, de atitude e tal, e saem modificados. Então, é, tem um impacto sim, é, em muitos que passam por aqui.

Mesmos que eles não fiquem. E alguns deles se formaram aqui, inclusive são professores da instituição e esse impacto não, num se limita aqui a redondeza, porque a gente tem vários núcleos espalhados por Uberaba né, e ai, é, isso acontece nesses núcleos também e muitas pessoas de locais distantes vem até a instituição pra fazer capoeira também e sempre saem com esse mesmo depoimento de mudança de vida de anseio por algo melhor né, de mais força pra poder é, batalhar. A gente sempre valoriza muito o estudo, sempre busca que eles estudem né. É isso. (CCCAB1).

Um aspecto interessante das falas é que, direta ou indiretamente, os entrevistados iniciaram e se desenvolveram na capoeira por questões do seu cotidiano, que correspondiam e correspondem à sua cultura e realidade social. Nesse sentido, e por tudo que vimos até aqui sobre a característica dos movimentos que surgem sobretudo pela experiência cotidiana de um grupo, observa-se que no relato sobre como uma entrevistada reconhece o impacto local na vida dos praticantes de capoeira, existe um elemento sociocultural.

Gohn (2001) mostra que os movimentos populares revelam uma dinâmica interna que, gradualmente, busca uma ruptura com a alienação, com elementos que fundam solidariedades, com potencial transformador em determinada realidade social.

Nesse período surgiram também diversos estudos destacando o elemento sociocultural como o grande potencial transformador desses movimentos, ao mesmo tempo que assinalavam: a prática cotidiana desses movimentos leva a formação de uma contracultura, ou seja, uma cultura que há uma ruptura com a alienação, com a cultura dominante, em que os indivíduos desenvolvem passos no sentido de tornar-se sujeitos da própria história. (GOHN, 2001, p. 163).

A autora também nos fala da importância dos bairros na vida social dos indivíduos como espaço de identificação por meio de vizinhança, de espetáculos, festas e, no caso de nosso estudo e, ratificado por uma de nossas entrevistadas, também pela capoeira. Assim, essa facilidade do acesso à capoeira vincula-se a realidade social cotidiana, as quais trazem demandas populares.

Então, esse processo de reconhecimento e aprendizagem cultural gerado na cotidianidade dos indivíduos que compõem o movimento e a articulação natural com as demandas populares (sobretudo nas áreas de educação e lazer), propiciam a efetividade de processos pedagógicos de politização.

Cultura e educação convergem na cotidianidade dos integrantes do Centro Cultural de Capoeira Águia Branca. Não somente a educação formal (que também é estimulada pelos líderes do grupo a fim de garantir a permanência na política de educação das crianças e adolescentes que praticam capoeira), mas optamos por trabalhar, até mesmo pela realidade apresentada, com o conceito ampliado de educação. Ou seja, a educação é abordada enquanto “forma de ensino/aprendizagem adquirida ao longo da vida dos cidadãos; pela leitura, interpretação e assimilação dos fatos, eventos e acontecimentos, que os indivíduos fazem, de forma isolada ou em contato com grupos e organizações” (GOHN, 2001, p. 173).

Sobre isso, identificamos algumas falas em que a cultura e educação convergem, momento em que os capoeiristas a reconhecem como espaço de formação.

A capoeira é instrumento de formação, a capoeira, ela trabalha os vários conceitos do ser, né. Desde a responsabilidade, do carinho, do amor, dos valores que, que enaltece e cresce qualquer um ser humano. A capoeira é muito mais além que o pensamento. Eu costume dizer que a capoeira ela é uma escola sem fim. (CCCAB4).

Então, eu fiz parte da criação do Centro Cultural né? É, e na época a gente criou o Centro Cultural como instituição pra que ele pudesse é, receber recurso público mesmo, né, que era uma academia, mas na comunidade local, não conseguiria sobreviver como academia privada, cobrando mensalidade e tudo e tal. Então a gente buscou regulamentar enquanto instituição até porque o nosso papel, já sempre foi, veio do nosso mestre um papel de formação mesmo, social, né formação cidadã, formação pra vida, ne. Então nosso trabalho é nesse sentido de acordar a pessoa para o papel dela, para a existência dela, né, nesse mundo. Então não tinha porque continuar sendo uma academia que cobrava mensalidade e tudo e tal, uma academia simplesmente mercado. (CCCAB1).

A capoeira ela necessita da união para forma um grupo e este mesmo desenvolver o que chamamos de "show" que é o que as pessoas vêem quando se deparam com uma apresentação de um grupo de capoeira. Alunos, instrutores, professores, contra-mestres e mestres se juntam no balanço e axé dos instrumentos mostrando a beleza da luta através dos movimentos de capoeira. Isso é a capoeira, a interação de pessoas, envolvidos no ensinamento e aprendizado a cada dia da criança ao idoso. E tudo que é passado para nós é colocado em prática e se transforma em "show" para que o público possa apreciar e vivenciar um pouco do que é a vida de um capoeira. Todos aprendem e todos ensinam. E qualquer um pode praticar. Seguindo os ensinamentos de um mestre. (CCCAB5)

Nas duas primeiras falas, os entrevistados compreendem a capoeira enquanto espaço de formação cotidiano. Ou seja, são experiências, com os valores, na forma de ser e agir no mundo. Na segunda, especificamente, mostra como o Centro Cultural de Capoeira Águia Branca tornou-se uma organização não governamental, local, a partir daí, formalizado que propicia ricas experiências de educação não-formal. Revelam as suas dimensões socioculturais, citam a temática da cidadania. A terceira fala remete ao entendimento de que, ainda que a capoeira seja um espaço de aprendizado cotidiano, ela não perdeu a sua forma de expressão cultural. Ou seja, ela existe na cotidianidade como movimento, mas se expressa, se manifesta também enquanto espetáculo, apresentação, nas palavras da entrevistada, o “show”.

É interessante pensarmos no histórico da capoeira apresentado até aqui. Que, de fato, é mais do que a história de uma luta, mas sim de um povo, de uma realidade, que se transformou e transforma no decorrer do tempo. Na época colonial, os escravos eram submetidos a extremas condições de dominação. Não tinham uma educação libertadora. Precisaram criar formas de resistência até mesmo para que conseguissem sobreviver (momento em que também foi criada a capoeira). Depois, as lutas já tinham objetivos distintos e se aproximavam com demandas de outros trabalhadores, ou outros segmentos (como a questão do negro/racismo, por exemplo).

A partir da década de 1990, os diversos movimentos sociais passam por uma transformação, muitos são institucionalizados, assim como ocorreu com a instituição pesquisada. Gohn (2001) em sua obra, mostra claramente essa metamorfose dos movimentos sociais. Metamorfose que ocorre em meio a uma linha tênue de demandas sociais de um segmento, criação de formas de resistência e cooptação e repressão do Estado.

Temas como educação, formação e cidadania são comuns no movimento, em busca de uma reflexão crítica, de uma reflexão libertadora. Curioso compreender a transformação histórica da capoeira. Primeiro enquanto movimento de resistência dos escravos até pela sobrevivência (os “não-cidadãos”). Depois, enquanto movimento coletivo e político com uma de suas buscas da cidadania.

Não vamos tecer, aqui, grandes reflexões sobre o conceito de cidadania e sua relação com a capoeira (a qual requer dedicação, inclusive, para uma outra pesquisa). Mas não poderíamos deixar de mencioná-la, além por ter sido citada pelos próprios capoeiristas, já que ela se faz relevante para pensarmos a relação dos capoeiristas com a consciência coletiva.

Gohn (2001) fala que existe uma forma de cidadania moderna, em que os sujeitos presentes, em determinados movimentos, assumem postura de sujeitos de suas histórias, com uma atuação coletiva (ainda que não organizada e autônoma) que se funda na noção do direito à diferença. Não apenas mais ao direito à vida (como ocorria nos tempos da escravidão), mas no direito de autodeterminação em questões como raça/etnia, gênero, orientação sexual, entre outros.

A concepção de cidadania que resulta desse cenário busca corrigir diferenças instituídas, destacando o valor da igualdade. A solidariedade volta a ser amálgama mobilizadora dos grupos sociais. A participação política dos cidadãos se dá na esfera dos iguais. Ainda que haja diferenças de classes entre os participantes de um movimento ou ação coletiva, e interesses diferentes quanto a fins a serem atingidos, “é na condição de um carente de um direito social, ou de um tratamento discriminatório que se estabelece a relação de reciprocidade interna nos movimentos”. (GOHN, 2001, p.209).

Diante disso vamos buscar entender se os capoeiristas pesquisados reconhecem o movimento como sendo de classe ou se compreendem a participação, mas palavras de Gohn (2001) “na esfera dos iguais”.

3.4.1 O que pensa o capoeira

Para iniciarmos a reflexão de como os capoeiristas pesquisados reconhecem o movimento da capoeira, vamos utilizar as respostas dadas no que tange às suas percepções de como a capoeira contribui para os trabalhadores e trabalhadoras brasileiras. Para compreendermos o entendimento que eles tem sobre o movimento em geral, vamos partir das respostas que mostram se eles consideram a capoeira como movimento cultural e movimento social de luta e resistência.

Quando indagados sobre a contribuição que a capoeira trouxe para os trabalhadores brasileiros, destacamos algumas respostas:

Não sei, se for pelo esporte, a capoeira... eu não vejo muita contribuição assim, que nem eu falei, antigamente ela dava um leque né. Se você fosse bom de capoeira, você se tornaria um bom professor e teria alunos. Mas você teria que ser bom de capoeira. Hoje você

pode ser um capoeirista médio, se você tem um diploma, você vai ter alunos. Se você for um capoeirista bom, você é bom, mas você não é formado em nada, seu leque de alunos vai ser pequeno. Porque você só vai poder dar aula na sua residência, ou numa pracinha da vida como eu já vi capoeirista fazendo. (CCCAB2).

Sim, somos todos trabalhadores. Afinal, lutamos por um mesmo ou parecidos ideais, na constante busca pela aceitação, respeito, melhorias (tanto pessoal quanto profissional) afinal, a capoeira também é um meio de trabalho, pois permite que pessoas deem aulas em escolas, academias e acaba se tornando uma renda. E tudo que envolve pessoas, envolve também necessidades sociais, culturais, psicológicas, monetárias, fisiológicas entre outras. E isso gera essa "luta", essa busca constante por crescimento e melhorias. (CCCAB5).

Na resposta, a entrevistada correlacionou a contribuição da capoeira enquanto possibilidade de profissão, de fonte de renda. Remeteu ao início da capoeira, em que não era exigida nenhuma formação profissional para além do conhecimento da capoeira. Assim, se o indivíduo fosse bom capoeirista, se envolvesse com a prática, era reconhecido. Atualmente, para ocupar espaços formais de trabalho, é exigido formação superior, sobre na área de Educação Física. Realidade que permeia a fala da entrevistada. Sua crítica, então, se deu na formalidade exigida atualmente: as vezes uma pessoa pode não se envolver tanto com a capoeira, mas consegue um espaço de trabalho; enquanto outra pessoa tem envolvimento de vida mas não tem formação, logo, perde espaço de trabalho. A possibilidade de trabalho com a capoeira também foi abordada na segunda resposta.

Bom é, diria que a contribuição que ela trouxe, desde a época da escravidão eu imagino que ele como, na situação de pessoas presas, né, eles tinham pouco o que se fazer, muito pouco o que se fazer. Então, imagino eu que nessa época era uma forma de se expressar, de divertir, de fazer algo diferente, né, o seu trabalho árduo que eles tinham. Acho que era uma forma diferente que eles tinham de se interagir, né. (CCCAB3).

A capoeira, ela pode ser dividida em duas fases, né. A fase do profissionalismo, daquela pessoa que vive do, da capoeira, o profissional da capoeira, que a vida dele é a arte da capoeira, trabalha com a capoeira; e o simpatizante da capoeira, que é o trabalhador, né. Aí nesse ponto eu posso observar o seguinte, que o trabalhador tem as obrigações a ser cumpridas, né? Trabalha. Aí quando sai do seu serviço pra, extravasar um pouco daquela energia ou até mesmo pra buscar boas energias, ele vai pra prática da capoeira. Então a capoeira pra mim hoje, é uma forma de, além de você cuidar do seu físico, cuida da mente, do seu espírito, né? Mente sã, espírito são. E a

capoeira hoje, pra mim, eu sou trabalhador e vejo pelo lado do trabalhador que a capoeira é um lado de buscar essa energia, de buscar essas amizades que a gente constrói dentro da, dentro dum grupo de capoeira e sempre tá renovando aquela energia mesmo. E a forma que você tem de diversão, de divertir. Aonde os escravos usavam a capoeira antigamente como uma forma de diversão também. Na roda de alegria, na roda de conversa, numa roda de jogo e a capoeira é isso: um momento que você tem pra extravasar, que você tem aquela liberdade de expressão corporal que eu falei. Aonde você vai transpirar, você vai superar suas dificuldades, seus limites corporais, enfim, é isso pra mim. A capoeira é muito rica nesse aspecto. Que eu posso estar cansado o que for, sair do meu trabalho, e ir pra capoeira, eu renovo minhas energias dentro da capoeira. (CCCAB6).

Já nessas duas respostas, observamos que a contribuição entendida é baseada na possibilidade de lazer que a capoeira traz, desde o período de sua criação. Lazer que possibilita a expressão do corpo, que traz liberdade em meio a uma rotina que aprisiona. É um lazer que possibilita identificação com alguns pares.

É, como eu falei, a contribuição da capoeira, ela não, ai... Eu posso dizer assim no sentido de lembrar o trabalho como uma coisa necessária, né. Uma, para a sobrevivência e a capoeira com certeza pra todo trabalhador que praticou a capoeira, ela fortaleceu, é, no sentido de, no sentido de ser uma prática prazerosa, no sentido de ser uma prática que trouxe maiores, não é bem a expectativa, maiores... vislumbrar formas de vida melhor, entendeu? Então, provavelmente pode fortalecer, né. Eu posso dizer é, a todos que eu conheço né, que são trabalhadores e trabalhadoras, assim, eu hoje em dia trabalho com a capoeira, apesar de estar em outras áreas também, né. Então para mim ela modificou totalmente até a minha vida profissional, mas pra quem não tem a capoeira como profissão em si, ela contribui nesse sentido de fortalecer a pessoa enquanto pessoa né. De ter é, uma consciência maior sobre seus próprios direitos e deveres, né. (CCCAB1).

Então, a contribuição que a capoeira traz para todos, né? Na verdade, né? Porque, por mais que ela tenha sido é, gerada, criada, que ela tenha surgido na escravidão, hoje ela traz benefícios pra todos. O benefício que ela trouxe já começando pela libertação do negro né? Que foi através da capoeira que o negro se libertou. Foi através de muito sangue, muita luta, muita batalha. Então desde lá o início ela já vem contribuindo pro trabalhador, pro negro escravo, o negro que sofre, o negro que não tinha ali expectativa nenhuma de vida fora da escravidão. Então ela já contribuiu desde o princípio, no meu modo de ver. Mais futuramente o negro passou por uma fase, que até hoje tem muita discriminação racial, infelizmente, né? E social também, não só racial mas como social. E a capoeira ela é uma forma de fuga. Porque na capoeira até hoje o negro consegue se libertar, não só o negro, mas como o pobre o, o, a pessoa que tá se sentindo lesada com alguma

coisa. Ela chega na capoeira e vai ser acolhida, entendeu? A capoeira acolhe, ela não tem preconceito. Então ela luta contra o preconceito. Essa é a grande ideia da capoeira, desde da sua origem foi lutar contra a repressão, entendeu? Lutar contra discriminação, lutar contra os senhores, né? Os soberbos. Então, o que acontece? Ela sempre contribui desde o início, quando o negro não tinha a oportunidade de estar na escola, ele aprendia muita coisa através da musicalidade da capoeira, através da informação que a capoeira levava, da, do mundo exterior, do mundo fora daquela vida que eles tinham pra eles, entendeu? E como opção de lazer, o pobre, o preto, o branco, independente da cor, que não tinham uma opção de lazer pra buscar, participando ele ia pra capoeira. E a capoeira ela ajuda na formação, ela mostra pra essas pessoas que estão ali já acomodadas, desacreditadas, que ela tem o seu valor, que ela pode conquistar mais. A capoeira, eu costumo dizer , que ela é uma fábrica de ideais, né? Que ela mostra várias oportunidades pra quem as vezes não sentia que tinha condição alguma de sair de algum lugar, entendeu? O pobre, o preto, o homossexual, a japonesa, índia, qualquer um que quiser participar da capoeira pode participar, entendeu? E a capoeira mostra que essa resistência, essa persistência de se manter firme, de se manter viva que ela teve mesmo quando ela foi proibida, mesmo quando ela foi discriminada, marginalizada, ela persistiu e tá no mundo. Ela tá em todos os lugares. [...] a contribuição é mostrar oportunidade, mostrar que pode ser melhor. Eu sou prova viva disso. Eu, a vida inteira eu fiz capoeira, eu cresci num lugar difícil e hoje eu tô aqui [...]. Ela só tem a agregar valores, ela tem valores, ela mostra que o indivíduo pode cobrar o seu espaço. Ela desde o início é uma resistência e até hoje ela é resistência. Ela resiste contra discriminação, contra o preconceito, entendeu? Contra o sistema que quer lesar cada vez mais o indivíduo, que quer deixar o indivíduo alienado. Ela mostra que não é bem aquilo, entendeu? (CCCAB10)

Nas duas últimas respostas apresentadas, observamos que foi abordado a questão da possibilidade da capoeira enquanto prática transformadora, enquanto “fábrica de ideais”, nas palavras de um entrevistado. Reconheceram a importância de buscar por direitos, por repensar a sociedade, o sistema. Mostrou a importância que a capoeira traz, ao se reconhecerem em seus pares.

Observamos que os capoeiristas entrevistados não citaram questões que envolviam uma ideia de reconhecimento de luta de classes. No então, alguns conseguiram trazer uma reflexão crítica sobre a realidade do trabalhador no cotidiano, ressaltando também a importância que ela teve desde a época da escravidão. Notamos que existe um direcionamento para concepções políticas a partir da realidade experienciada pelos participantes entrevistados. Seja pelo seu reconhecimento enquanto trabalhadores, seja por conduzirem suas reflexões acerca da sociedade.

Assim como Marx e Engels (2007) expõem que não existe uma “autoconsciência”, entendemos, também, que o processo de tomada de consciência se dá pela realidade objetiva dos indivíduos, pela sua realidade histórica e social. “os indivíduos partiram sempre de si mesmos, mas, naturalmente, de si mesmos no interior de condições e relações históricas dadas, e não no sentido “puro” (MARX e ENGELS, 2007, p.64).

As formas ideais que os capoeiristas expõem, como a forma de expressão, de tentativa de manifestação da liberdade, de reflexão sobre a vida cotidiana, são formas de expressão de sua consciência. São suas, individuais, mas elas só existem pela realidade social vivida. Dessa forma:

A produção de ideias, de representações, da consciência, está, em princípio, imediatamente entrelaçada com a atividade material e com o intercâmbio material dos homens, com a linguagem da vida real. O representar, o pensar, o intercâmbio espiritual dos homens ainda aparecem, aqui, como emanação direta de seu comportamento material. [...] A consciência não pode jamais ser outra coisa do que o ser consciente, e o ser dos homens é o seu processo de vida real. (MARX e ENGELS, 2007, p.93-94).

Sendo a consciência determinada pela realidade social, é ela a condição para sua transformação, e ela pode se desenvolver de diversas formas. Na análise dos dados apreendidos nas entrevistas, notamos que os capoeiristas entrevistados mostram expressar sua consciência, mas que ela se manifesta de diversas formas. Alguns assumem uma consciência individual e imediata, a qual as pessoas desenvolvem representações do seu entorno imediato, em que o indivíduo compreende o mundo a partir de seu imediato, generalizando-o. Há confusão do dado imediato com a própria realidade. É o espaço do senso comum (MONTANO e DURIGUETTO, 2011).

Outros já demonstram adquirir uma identidade, um reconhecimento de situações vividas com outros trabalhadores. Percebemos em algumas falas que trazem reflexões sobre condições de trabalho, discriminação, preconceito, entre outras. Então, situações saem do campo individual e são percebidas de forma coletiva. Nesse sentido, notamos que alguns capoeiristas demonstram ter uma *consciência reivindicatória*.

Mas, para além desse exemplo, outros grupos de reivindicação e movimentos constituem-se, em torno de questões de gênero, ecológicas, por demandas comunitárias etc. sem desconhecer a importância dessas formas de consciência e de lutas (reivindicatórias), é preciso apreender os fundamentos (causas últimas e sistêmicas) dos seus problemas, para que não desenvolvam uma ação desarticulada do todo, que atacando as consequências, não consegue transformar a realidade, a não ser no nível das manifestações. São formas de consciência e de lutas que, ao não

atingirem a totalidade da realidade social, isolando os aspectos da reivindicação dos demais e dos fundamentos e leis do sistema social, tornam-se exclusivamente reformistas: mudanças isoladas que não alteram os fundamentos da ordem vigente. (MONTANO E DURIGUETTO, 2007, p. 103-104).

Os capoeiristas entrevistados demonstram refletir sobre a realidade de trabalho, mas suas lutas e reivindicações não se pautam na luta de classes, na tentativa e busca de superação do sistema vigente. Suas lutas e inquietudes se pautam em diversas expressões da questão social, como a questão racial, questões relacionadas à questão da orientação sexual e gênero, ou mesmo na busca de melhorias de condições de trabalho, de igualdade de condições e oportunidades, mas sem travarem aí, uma luta de classes. Por isso defendemos que, nesse momento, os capoeiristas não possuem uma consciência de classe, e sim, uma consciência reivindicatória.

Reconhecendo o papel sociocultural da capoeira, notamos que os participantes da pesquisa utilizam a música na capoeira para expressar sua voz, sua cotidianidade, sua consciência reivindicatória. A música, então, assume lugar de um instrumento importante de expressão da consciência.

Todos os capoeirista entrevistados afirmaram que a música traz a possibilidade de manifestação de suas reflexões, de sua realidade, de suas alegrias e de seus lamentos. Alguns, inclusive, lembraram e cantaram trechos de música presentes na capoeira que transmitem algumas reflexões.

Então, essa é a parte principal da capoeira, né. Eu acho que, quem conhece é, Caetano Veloso, Maria Betania, sabe que eles foram os caras que revolucionou a velha guarda, né. E hoje está tudo aí, cacarucalha, tudo velhinhos, não tão nem comendo mais a verdadeira essência do Brasil, que é fazer oposição ao próprio governo que massacra, que discrimina, que mata, que não dá direito, que dificulta, entendeu? A capoeira não, o tempo todo através de círculo, reafirmando isso. Falando que a gente tem que ter nossos direitos, nós tem que ter nossos direitos como cidadãos (SIC), e assim vai crescendo. (Cantando) “Sou negro forte da periferia, meu tataravô foi escravo, nós somos escravos hoje em dia. Sou trabalhador e também capoeirista mas ainda existe o feitor que comanda a revista.” É, complicado (CCCAB4).

A música, se a gente pega a música antiga ou até as músicas de hoje em dia mesmo da capoeira, ela retrata muito né, ela faz muita comparação com o sofrimento de antigamente, com o sofrimento de hoje em dia e também traz a felicidade. A felicidade que tinha os

negros de antes de dormir, fazer o sarau, de fazer, era o único momento deles de alegria né, e, é o único momento que eles tinha de descontração, e até hoje isso traz pra gente alegria. Quando um berimbau é bem tocado, com uma música bem cantada, a capoeira entra dentro da gente acho que a gente joga capoeira no automático, samba no automático, treina automático, é tudo é perfeito, a música entra dentro do coração mesmo da gente. E, eu gosto muito duma música do mestre lá de Brasília ne, ela fala assim: (Cantando) “Às vezes me chamam de negro, pensando que vão me humilhar, mas o que eles não sabem é que isso me faz lembrar que eu venho daquela raça, que lutou pra se liberta, que criou o maculelê, que acredita no candomblé, e eu trago o sorriso no rosto, a ginga no corpo e o samba no pé, capoeira é poderosa luta de libertação, e hoje aqui nessa roda vim jogar com meu irmãos” (CCCAB8).

A música na capoeira, ela tenta mostrar o contexto histórico, ela fala da história das grandes figuras que existiu na capoeira [...]. os compositores das músicas de capoeira ele utiliza pra mandar uma mensagem pra pessoa que tá na roda, pra mandar uma mensagem pra alguém que tá fora da roda. A música é a essência da capoeira. Como cidadão, ela serve como forma de protesto a música na capoeira. Ela protesta a todo momento. (Cantando) “Eu tô cansado de conversa, e tô cansado de ilusão, a abolição se fez com sangue que inundou esse país, que o povo transformou em luta cansado de ser infeliz”. Até (cantando) “Sou negro forte da periferia, meu tataravô foi escravo, eu sou escravo hoje em dia”. Então mostra, retrata, mostra a verdade atrás que o sistema ofusca, né. A música na capoeira, assim como foi na Ditadura Militar, é grandes compositores, Vinícius de Moraes, Geraldo Vandré, conseguiram utilizar a música como protesto, conseguindo passar uma mensagem positiva pro capoeirista como na ditadura foi passada pro cidadão. [...] Ela também te dá força. Tem uma música que eu gosto muito: (cantando) “é a magia do meu berimbau, dendê, é a magia do meu berimbau que não me deixa esmorecer”. Então ela te dá um ânimo. Tem uma estrofe que fala pro guerreiro levantar a cabeça, que a maré de azar vai passar. A música, ela te ergue. Ela serve pra isso tudo [...] (CCCAB10).

Observamos que a música na capoeira, enquanto elemento de manifestação cultural, se faz importante não só como instrumento de expressão da realidade, mas também como meio de analisar e interpretar essa realidade, de ressignificar práticas sociais; já que abrange temas como gênero, raça, etnia, religião, regionalidades. Abrange temas de sua cotidianidade, regem como momento de liberdade de expressão, expressam, de fato, a sua consciência reivindicatória.

Nesse sentido e retomando a questão da cultura, uma das últimas indagações realizadas aos capoeiristas entrevistados é se eles consideram a capoeira como manifestação

cultural de luta e resistência. Todos os participantes da pesquisa afirmaram que a capoeira é, sim, movimento cultural de luta e resistência. Afirmaram que, desde o princípio ela já se manifestava como movimento cultural de luta e resistência.

Como última pergunta realizada, questionamos se eles consideram a capoeira como movimento social de luta e resistência. Nessa indagação, não houve consenso nas respostas: um capoeirista não considera a capoeira como movimento social; um capoeirista relatou que acredita que as lutas são inerentes ao capoeirista, nas palavras do participante “todo capoeirista já sai nato nessa questão de reivindicar” (CCCAB4). Três capoeiristas acreditam que a capoeira converge com outros movimentos sociais, por não possuir uma pauta única de reivindicação, mas que, devido a sua realidade, permeia outros movimentos sociais (como o movimento racial, feminista, entre outros). Por fim, quatro capoeiristas acreditam que a capoeira seja um movimento social de luta e resistência, por toda sua trajetória histórica, que mesmo quando reivindicam coisas com finalidades distintas há uma união de pessoas para esse propósito (CCCAB5), ou mesmo por “trabalhar as massas das periferia, ser um agente transformador” (CCCAB9).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa apreendeu dados que embasam a discussão de como a capoeira se desenvolveu no Brasil e como ela se manifesta como movimento cultural e movimento social de luta e resistência. Buscamos em referências bibliográficas e documentais a história da capoeira, que é também, a história do povo que pratica essa arte. Utilizaremos o termo arte, porque como visto no decorrer da pesquisa, a capoeira não é algo “enquadrável”, não é algo passível de delimitação.

A capoeira é produto histórico, social. Manifesta-se no cotidiano de seus praticantes, que são prioritariamente trabalhadores. Manifesta-se como luta, como dança, como música, como movimento, como arte. É algo que, a se apresentar, traz a concretude de uma realidade social vivenciada por seus praticantes, de como eles veem a vida, os homens e o mundo.

Como vimos no início desse trabalho, a capoeira surgiu como forma de busca de libertação dos negros escravos. Ela surgiu de uma realidade cruel a que eram submetidos, foi a forma que encontraram de se organizar e enfrentar opressões, que além de ideológicas, eram físicas. Sua luta inicial era a luta pela vida.

Com o fim da escravidão, o negro, o povo brasileiro “saiu das mãos” do feitor para enfrentar um Estado que agia da mesma forma: um “Estado Feitor”. Um Estado que, a partir do início do capitalismo no Brasil, tinha e tem grandes dificuldades de superar sua herança colonial e, a fim de impor os interesses dominantes, ainda “castiga” a população. O Estado Feitor, então, age ora oprimindo, ora cooptando. A liberdade humana cerceada na escravidão no período colonial, abre espaço para a liberdade cerceada em tempos de “trabalho livre”.

O capitalismo tenta se apropriar de todas as dimensões da vida dos homens. Tenta apropriar-se de seu trabalho, de suas vontades, de suas lutas e de sua cultura. A capoeira carrega a história de seu povo, sua realidade, suas condições de vida. Também carrega as cooptações dominantes, carrega marcas de sua opressão. Mas, sobretudo, representa um lugar de liberdade de manifestação, de busca por condições de igualdade. Representa lugar de concretização da expressão de sua realidade social. E como nos disse Luckács (2012), nem sempre tais representações precisam ser as que estão em curso no senso comum, mas com reflexões críticas acerca do mundo exterior.

O desenvolvimento sócio-histórico do Brasil é perpassado pelo desenvolvimento sócio-histórico da capoeira. O jogo da capoeira representa o jogo da vida, ora com conquistas, ora com opressões e cooptação. O jogo da capoeira representa sua cultura, suas manifestações da vida e, por isso, a luta por ela também. O entendimento do papel de luta da capoeira é tão real que, por diversas vezes, o Estado tentou desmobilizá-la. Marco importante disso foi com a insticionalização da capoeira, em que o governo de Getúlio Vargas visualizou seu potencial contestador e a descriminalizou. Houve a tentativa de caracterizá-la somente como esporte. Houve, nesse momento, a resistência da capoeira para ela mesma, para que ela continuasse existindo.

Ao existir e resistir, a capoeira entra no cenário de lutas sociais não como o movimento da capoeira, mas como uma prática que é inerente a ela a contestação. Como uma manifestação cultural da realidade, como um movimento social que converge com várias pautas de lutas no decorrer do tempo e da história, como as lutas raciais e étnicas, as lutas de gênero, de orientação sexual, as lutas por moradia, entre outras.

Assim como Gohn (2001) nos apontou no decorrer do trabalho, a capoeira faz parte dos movimentos que surgem e se desenvolvem de forma pouco organizada e autônoma, sem uma racionalidade de luta. A capoeira não é um movimento que nasce para ser um movimento. Ela se desenvolve como tal a partir de seus participantes, de suas demandas, de seus bairros e suas comunidades. Desenvolve-se a partir de suas práticas de lazer, de suas práticas culturais, de suas brincadeiras, de suas músicas.

A capoeira é movimento ao propiciar um reconhecimento identitário entre seus participantes, ao fazer com que eles se reconheçam enquanto pares. Ao propiciar a reflexão e o processo de transformação de uma consciência imediata para uma consciência coletiva e reivindicatória.

Nesse sentido, entendemos que a capoeira, os capoeiristas ainda não atingiram a consciência de classe. Suas inquietudes e questionamentos ainda não refletem sobre o modo de produção, sobre o capitalismo, sobre a categoria trabalho. Suas pautas não são definidas a partir de discussões sobre o mundo do trabalho. Não há, objetivamente, um quadro de lutas em prol de uma nova ordem societária, da superação do capitalismo (nem na época da escravidão, que a luta principal era pela vida, pela liberdade e não por uma superação do sistema escravocrata).

A capoeira, com ideais de inclusão, de diversidade, congrega pessoas de todas as classes sociais. Acredita que todas as pessoas tem “problemas e dificuldades” a serem superadas e, por isso, não travam lutas de classes. Não estamos dizendo que isso é algo ruim ou errado. Dizemos apenas que essa realidade os afasta da tomada de consciência de classe, já que não questionam as formas estruturais de produção.

Paradoxalmente, suas manifestações expressam uma realidade da classe trabalhadora. Suas músicas trazem reflexões sobre a política, sobre opressões, sobre expressões da questão social. Questionam o papel do Estado, as políticas sociais públicas. O movimento representa uma contra-hegemonia, um contrapoder. Traz, então a tomada de consciência reivindicatória. Consegue atingir resultados no campo das reformas do Estado, não da revolução.

Mostramos a importância real da capoeira enquanto movimento social e cultural que se desenvolve como agente transformador de determinadas realidades. É válido ressaltar que Gohn (2005), ao discursar sobre o protagonismo da sociedade civil, enfatiza a relevância dos movimentos sociais de cunho cultural na realidade brasileira. E somos consoantes com esse pensamento.

Dessa forma, consideramos que, atualmente, o principal desafio da capoeira e, também, sua maior possibilidade é que seus praticantes possam estabelecer condições para refletir sobre suas manifestações, tentando trazer sentido e direção às suas lutas. Entenderem que suas manifestações culturais são agentes propulsores de uma nova cultura política.

Concebemos que a participação é mister para o protagonismo de sua história. É uma participação orientada para a transformação societária, ainda que inicialmente para a conquista de reformas, para a conquista de direitos. Então, a capoeira pode buscar sentido e direção, orientação organizada nesse aspecto. Pode atuar como sujeito de suas conquistas, que ocupem espaços políticos formais, mesmo ainda que seja em busca da emancipação política, mas que, conforme o pensamento gramsciano, passo importante para a tomada de consciência de classe, para a busca da emancipação humana.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, W. R. de; FILHO, W. F; **Uma história do negro no Brasil**. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006.

ANDRADE, M. **Danças dramáticas do Brasil** - 2º tomo. São Paulo: Martins, 1959.

ANTUNES, C. **A educação em Meszáros: trabalho, alienação e emancipação**. Campinas, SP: Autores Associados, 2012.

CANEZIN, M.T. **Introdução à teoria e ao método em ciências sociais**. Goiania: Editora da UCG, 2001.

CARDOSO, M.A. **A prática da capoeira durante a ditadura militar brasileira: uma breve revisão histórica**. EFDEP. Revista Digital. Buenos Aires, ano 15, n. 145, junho, 2010. Disponível em: <www.wfdeportes.com/cf0145/a-capoeira-no-per-da-dit.mil.htm>.

CCCAB. **Estatuto**. Material impresso na instituição.

_____ ; **Plano de Ação** – CMAS. Material impresso na instituição.

CHAUÍ, M. **Cultura e democracia: o discurso competente e outras falas**. 12 ed. São Paulo: Cortez, 2007.

COSTA, E. V. da; **Da senzala à colônia**. São Paulo: UNESP, 2010.

COUTINHO, C.N. **Cultura e sociedade no Brasil: ensaios sobre ideias e formas**. 4 ed. São Paulo: Expressão Popular, 2011.

_____ ; **O leitor de Gramsci: escritos escolhidos 1916-1935**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

_____ ; **Gramsci: um estudo sobre seu pensamento político**. 5 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

CUNHA, I.M.C.F et al. **Capoeira: a memória social construída por meio do corpo**. Revista Movimento, Porto Alegre, v.20, n.2, p. 735 – 755. Abril/junho, 2014.

EAGLETON, T. **A ideia de cultura**. 2 ed. São Paulo: editora Unesp, 2011.

FERNANDES, F; **A integração do negro na sociedade de classes** - Vol. 1: ensaio de interpretação sociológica. 5 ed. São Paulo: Globo, 2008.

_____ ; **O protesto negro**. São Paulo: Revista São Paulo em Perspectiva, abr/jun 1988. (P. 15 -17).

_____ ; **Poder e contrapoder na América Latina**. São Paulo: Expressão Popular, 2015.

_____ ; **Capitalismo dependente e classes sociais na América Latina**. São Paulo: Global Editora, 2009.

FICO, C. **História do Brasil Contemporâneo**: da morte de Vargas até os dias atuais. São Paulo: Editora Contexto, 2015.

FLORENTINO, M. **Em costas negras**: uma história do tráfico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX). São Paulo: editora Unesp, 2014.

FURTADO, C; **Formação econômica do Brasil**. São Paulo: Nacional, 1970.

GIFONNI, A. M. C; **Danças da Ásia, África e Oceania**. São Paulo: Nobel, 1974.

GOHN, M. G; **Teoria dos Movimentos Sociais**: paradigmas clássicos e contemporâneos. São Paulo: Loyola, 1997.

_____ ; **Novas Teorias dos Movimentos Sociais**. São Paulo: Loyola, 2008.

_____ ; **Movimentos Sociais e redes de mobilizações civis no Brasil contemporâneo**. Petropolis, RJ: Vozes, 2010.

_____ ; **O protagonismo da sociedade civil**. São Paulo: Cortez, 2008.

_____ ; **História dos movimentos e lutas sociais**: a construção da cidadania dos brasileiros. São Paulo: edições Loyola, 2001.

_____ ; **Movimentos Sociais e Educação**. 8 ed. São Paulo: Cortez, 2012.

GOMES, F.; DOMINGUES, P. **Políticas da Raça**: experiências e legados da abolição e da pós-emancipação no Brasil. São Paulo: Selo negro edições, 2014.

GRAMSCI, A. **Os intelectuais e a organização da cultura**. São Paulo: Circulo do Livro, s/d.

_____ ; **Maquiavel**: a Política e o Estado Moderno. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

HOBBSBAWM, E.J. **A era das revoluções: 1789-1848**. 34 ed. Rio de Janeiro: Paz e terra, 2014.

HOLLANDA, S. B. de (org.); **O Brasil monárquico, tomo II: declínio e queda do Império**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

LEAL, L.A.P.; OLIVEIRA, J.P. **Capoeira, identidade e gênero: ensaios sobre a história social da capoeira no Brasil**. Salvador: EDUFBA, 2009.

LIFSCHITZ, M.A. Prólogo. In: **Cultura, arte e literatura (textos escolhidos)**. São Paulo: expressão Popular, 2012.

LIRA FILHO, J. **Introdução à sociologia do esporte**. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 1973.

LUXEMBURGO, R. **Reforma ou Revolução**. 3 ed. São Paulo: Expressão Popular, 2015.

LUKÁCS, G. Introdução aos escritos estéticos de Marx e Engels. In: **Cultura, arte e literatura (textos escolhidos)**. São Paulo: expressão Popular, 2012.

MACHADO, M.C.S.P. **O processo educativo dos trabalhadores que vivem entre dois mundos de uma mesma cidade**. Tese de Doutorado. Universidade Federal de Goiás, 2009.

MARX, K; **Os 18 Brumários de Luís Bonaparte (1852)**. In: Karl Marx: Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos. 2. Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____ ; **Contribuição à crítica da Economia Política**. 2 ed. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

_____ ; **Sobre a questão judaica**. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, K., ENGELS, F. **Cultura, arte e literatura (textos escolhidos)**. São Paulo: expressão Popular, 2012.

_____ ; **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007.

MESGRAVIS, L. **História do Brasil Colônia**. São Paulo: Contexto, 2015.

MONASTA, A. **Antonio Gramsci**. Recife: Editora Massangana, 2010.

MONTANO,C.; DURIGUETTO, M.L. **Estado, classe e movimento social**.2 ed. São Paulo: Cortez, 2011.

MOREIRA, R; MOREIRA, N. Capoeira: sua origem e sua inserção no contexto escolar. EFDEP, Revista Digital, Buenos Aires, ano 12, n 114. Novembro/2017. Disponível em: <www.efdeportes.com/efol114/capoeira-sua-origem-e-insercao-no-contexto-escolar.htm>

NETTO, J.P. **Ditadura e Serviço Social**: uma análise do Serviço Social no pós 64. 17 ed. São Paulo: Cortez, 2015.

_____ ; **Crise do capital e suas consequências societárias**. 5º Seminário Anual de Serviço Social. São Paulo: Cortez, 2011.

_____ ; **Introdução ao estudo do método em Marx**. São Paulo: expressão Popular, 2011.

OZANAM, I.; GUILLEN, I.C.M. **Com a licença da polícia**: maracatu e capoeira no Recife no 1º carnaval do século XX. In: Políticas da Raça: experiências e legados da abolição e da pós emancipação no Brasil. São Paulo: Selo Negro, 2014.

PARRON, T. P; **A política da escravidão na época da liberdade**: Estados Unidos, Brasil e Cuba, 1787 - 1846. Tese de Doutorado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas - Departamento de História. USP. São Paulo, 2015.

PONTES, R. N. **Mediação e Serviço Social**. 8 ed. São Paulo: Cortez, 2002.

RASSI, S.T.(org.); **Negros na sociedade e cultura brasileiras IV**. Goiania: Ed. da UCG, 2009.

_____ ; **Negros na sociedade e cultura brasileiras III**. Goiania: Ed. da UCG, 2008.

REIS, L.V.S. **O mundo de pernas pro ar**: a capoeira no Brasil. São Paulo: Publisher Brasil, 2000.

RIBEIRO, D. **O povo brasileiro**: a formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____ ; **O processo civilizatório**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

RIDENTI, M. **Em busca do povo brasileiro**: artistas da revolução do cpc à era da tv. 2 ed. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

SADER, E.(org.); **Gramsci: poder, política e partido**. 2 ed. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

SANTOS, J.S. **“Questão Social”**: particularidades no Brasil. São Paulo: Cortez, 2012.

SIMÕES, R.M.A. **Capoeira e escravidão**: movimento de resistência versus submissão. Revista Movimento – Ano VII, n. 13, 2000. p. 26 – 31.

SIOMIONATTO, I. **Gramsci**: sua teoria, incidência no Brasil, influência no Serviço Social. 4ed. São Paulo: Cortez, 2011.

SODRÉ, M. **Mestre Bimba**: corpo e mandinga. Rio de Janeiro: Manati, 2002.

TINHORÃO, J. R.; **Os sons dos negros no Brasil. Cantos, danças, folguedos**: origens. São Paulo: Editora 34, São Paulo, 2012.

WILLIAMS,, R. **Cultura e Materialismo**. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

ZONZON, C.N. **Capoeira Angola**: africana, baiana, internacional. In: MOUR, M. (org) A larga barra da baía: essa província no contexto do mundo [online]. Salvador: EDUFBA, 2011. p. 130 – 165.

ANEXO



PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRITO SENSU*
MESTRADO EM SERVIÇO SOCIAL

ROTEIRO DE ENTREVISTA SEMI-ESTRUTURADA

PROJETO: CAPOEIRA: *LOCUS* DE CULTURA E RESISTÊNCIA

PESQUISADORA: MARLA BEATRIZ DE OLIVEIRA RIBEIRO

O projeto de pesquisa parte da seguinte indagação: Como ocorre o processo de construção da resistência no Brasil, por meio da cultura, em uma sociedade capitalista, racista e patriarcal. A partir dessa indagação, é objetivo da pesquisa entender como ocorre esse processo de construção e resistência, refletindo sobre as contribuições e particularidades do movimento social e cultural que é a capoeira. Assim, propõe-se conhecer a capoeira como manifestação de resistência política, social e cultural – de um povo explorado e subjugado durante séculos – inserida na realidade cotidiana brasileira, vislumbrando a disseminação de tal conhecimento, o fortalecimento do caráter expressivo e participativo.

Identificação

Sexo/gênero:

Idade:

Profissão:

Escolaridade:

Tipo de envolvimento com a capoeira:

Local de Moradia (cidade/estado):

Identificação Étnico-Racial:

Entrevista semi-estruturada

- 1- **O que você sabe sobre a capoeira?**
- 2- **Como é sua participação no grupo?**
- 3- **Como e quando ocorreu sua aproximação com a capoeira?**
- 4- **Como e quando iniciou a capoeira no Brasil e como ela está hoje?**

- 5- Qual sua expectativa e do movimento em relação a capoeira?**
- 6- Qual a contribuição que a capoeira trouxe para os trabalhadores e trabalhadoras afro-brasileiras?**
- 7- Você considera a capoeira como manifestação cultural e de luta e resistência?**
- 8- Você considera a capoeira como movimento social de luta e resistência?**
- 9- Tem alguma coisa que você gostaria de falar?**

Data:

Assinatura da entrevistadora