

FIS - Faculdades Integradas Simonsen
Departamento de História
Curso de Pós-Graduação em História da África e da Diáspora Africana no Brasil

Bruno Rodolfo Martins

RAÍZES ÉTNICAS DA CAPOEIRA

Rio de Janeiro

Fevereiro 2010

Bruno Rodolfo Martins

RAÍZES ÉTNICAS DA CAPOEIRA

Monografia apresentada ao curso de Pós-Graduação em História da África e da Diáspora Africana no Brasil das Faculdades Integradas Simonsen como pré-requisito para a obtenção do título de Especialista em História.

Orientadora: Prof.^a Sheila Conceição Silva Lima

Rio de Janeiro

Fevereiro 2010

Dissertação aprovada em ____ de _____ de 2010:

Professora Mestre Patrícia Wolley Cardoso Lins (FIS)

Professor Doutor Sérgio Chahon (FIS)

Professora Mestre Sheila Conceição Silva Lima (FIS)

Estudante Concluinte Bruno Rodolfo Martins

Epígrafes:

*"enquanto os leões não contarem suas histórias,
os contos de caça glorificarão sempre os caçadores"*
(provérbio "africano")

*"sou bastante curioso, suficientemente incrédulo, demasiado insolente
para contentar-me com uma resposta tão grosseira"*
(Friedrich Nietzsche)

SUMÁRIO

Resumo	<i>p.V</i>
<i>Abstract</i>	<i>p.VI</i>
Agradecimentos	<i>p.VII</i>
Introdução	<i>p.8</i>
Capítulo I - Aspectos Históricos sobre as Origens da Capoeira	
1.1. O Rio de Janeiro do Império	<i>p.13</i>
1.2. A Escravidão unindo África e Brasil	<i>p.15</i>
1.3. Sendo Escravo na África	<i>p.16</i>
1.4. Sendo Escravo no Brasil	<i>p.19</i>
1.5. Porto de Chegada: a escravidão no Império	<i>p.23</i>
1.6. Escravos de ganho	<i>p.26</i>
Capítulo II - Noções identitárias	
2.1. Capoeira, quem é você?	<i>p.28</i>
2.2. As identidades: a capoeira e o capoeira	<i>p.29</i>
2.3. “Sou angoleira... que veio de Angola”?	<i>p.32</i>
Capítulo III - Interrogações para as tradições	
3.1. A capoeira nos séculos XX-XXI	<i>p.36</i>
3.2. A institucionalização da Capoeira	<i>p.38</i>
Capítulo IV - Nos caminhos das tradições	
4.1. Observações e aproximações diante de outras expressões “afro- descendentes”	<i>p.43</i>
4.1.1. Primeira análise – com as religiosidades tradicionais de matrizes africanas	<i>p.43</i>
4.1.2. Segunda análise – com os brinquedos populares	<i>p.46</i>
4.2. Debate sobre tradições com as histórias orais	<i>p.48</i>
Apontamentos Finais	<i>p.56</i>
Fontes e Bibliografia	<i>p.60</i>
Anexos	<i>p.64</i>

RESUMO

Este estudo pretende auxiliar as pessoas, capoeiras, acadêmicas ou afins, no debate sobre tradições nas manifestações culturais afro-brasileiras e, de forma incisiva, na própria capoeira. Percebemos em várias destas manifestações algumas questões atreladas à valorização de uma ou outra tradição em detrimento de outras, e desejamos descobrir e aprofundar o que é ser tradicional e quais os sentidos e suas implicações no mundo que vivemos hoje. Buscamos aspectos históricos sobre as origens da capoeira, remontando ao século XIX, para problematizarmos diante da chamada “institucionalização”, que demarca e funda tradições no começo do século XX e altera profundamente as perspectivas da capoeira e sobre a capoeira. Experimentamos, no intuito de procurar aproximações étnicas, comparar a capoeira com outras manifestações que teriam uma mesma descendência cultural africana. Após analisarmos tais discursos acadêmicos, fomos ao encontro dos discursos de capoeiras procurar evidências, convergências e divergências entre estes. As raízes étnicas da capoeira podem continuar obscuras, mas os discursos de tradição estão postos para as análises, reflexões e proposições.

ABSTRACT

In the following work, we intend to bring some light to the discussion about tradition in afro-brasillian cultural manifestations, in special in the Capoeira. It has been perceived, in some of these manifestations, some issues related to the different degree of interest shown for one tradition in despise of the others, and now we try to find out what means to be traditiotional, and how it does affect the world we live in. We tracked back for historical aspects about Capoeira's very origin, circa XIX century, to raise questions about the so called "Institutionalisation", which founded traditions early in the XX century and played a very important role in the way the perspective of the Capoeira has changed ever since. Trying to find etnical parallels, we compared Capoeira with others manifestations which supposedly would share the same african origins. Following the analysis of academic material, we looked into the discuss of the Capoeiras in order to find convergences and discrepances between both sources. The etnical roots of the Capoeira may remain obscure, but all the tradition discussion is open for analysis, reflections and propositions.

AGRADECIMENTOS

A tudo que acontece em minha vida, e a todas as pessoas que passam por ela agora.

À capoeira, que sem ela não existiria Sabará; a Caçapa, que me iniciou e me fez despertar de mim mesmo. Aos grandes amigos que me acompanham há algum tempo nas trilhas da capoeira, Mico Branco, Paçoca e Carcará, às rodas, aos trabalhos e aos debates que muito tivemos e temos juntos. Aos mestres Nilo e Baiano Anzol, que acompanharam minha vida acadêmica misturada com a de capoeira, e que me mostraram suas raízes: a capoeira de Artur Emídio e de Bimba. Aos mestres Brinco e Neco Pelourinho, que me acolheram na escola de Pastinha no Rio de Janeiro e com sua capoeira Angola.

À turma da Especialização que, durante tantos sábados muito valiosos, juntos conseguimos estudar e nos divertir simultaneamente em imensas discussões sérias e sem sentido. Sem estas pessoas, sem dúvida, o aproveitamento não teria sido tão bom quanto foi. É com muito carinho a estas, uma quase dedicação: Ana Paula, Vagner, Ana Paula, Maria Nazaré, Mônica, Márcia, Lidiane, Valéria, Sônia e Vilma.

À minha mãe e ao meu pai, pela ajuda e compreensão em muitas vezes que precisava me concentrar, estudar e me isolar, ou ocupar e bagunçar os espaços de nossa casa.

E à professora Sheila, pela atitude em abraçar um tema como este que escolhi e que tanto me ajudou durante o curso, na elaboração desta monografia, e na transformação de minha pessoa em um “historiador”, “especialista em África”, nas palavras da própria.

RAÍZES ÉTNICAS DA CAPOEIRA

INTRODUÇÃO

Capoeira. Debater sobre ela é tão bom, misterioso e provocante quanto o próprio ato de apropriação dela, tão curioso quanto o desenrolar de um jogo. É para acadêmicos, objeto de estudo, de desejo por revelações e exercício de abstração acerca deste tema: sua história, suas “raízes”. Para muitos *capoeiras*, aqueles que a praticam, e para muitas *capoeiras*, referência às modalidades/estilos/práxis dela, este tema é quase um tabu. Pesquisar já é um ato de abertura de pensamento, de disponibilidade para outros diversos modos de se “ver” aquilo que se pesquisa, mas ainda são poucos acadêmicos que são capoeiras, assim como os capoeiras que são acadêmicos. É como um jogo de capoeira. Conflito básico estabelecido aqui e agora, que gera este trabalho, que é elaborado por um *capoeira* e suas dúvidas de muito antes de se tornar *acadêmico*. Debater sobre um passado quase mitológico da capoeira pode ser entendido como um *desencantamento* dela, principalmente para *os* e *as* *capoeiras* que mantém suas tradições e suas relações de poder sustentadas neste *encanto*. A todo momento neste trabalho estaremos dialogando com os seres acadêmicos e os seres capoeiras, buscando neste jogo os discursos sobre tradições e histórias da capoeira.

Édison Carneiro comenta que “os capoeiras da Bahia denominam o seu jogo de *vadiação* – e não passa disto a capoeira, tal como se realiza nas festas populares de cidade. Os jogadores se divertem, fingindo lutar [...]”, mas “nem sempre terá sido assim”.¹

A capoeira, para muitos *mestres* ou *zeladores*, é indefinível.² E hoje ainda temos muitas faces dela se mostrando, ora de forma cooperativa, ora de forma competitiva, o que torna a tarefa de uma definição um tanto problemática. O embate entre diferentes *escolas* e *grupos* de capoeira existentes separa os *capoeiras*³, permitindo muitas vezes um processo de dominação *por fora* da capoeira (no sentido de controle externo), com os *cuidados* na manutenção das tradições sendo colocados de lado (como a escolha e a definição de quem pode e deve ser mestre) em detrimento destes interesses “externos”, em especial no que tange a enquadramentos no sistema social e econômico vigente, estimulando a competição e o lucro, por exemplo, típicos de uma visão empresarial; assim como a própria “folclorização”

¹ CARNEIRO, Édison. *Cadernos de Folclore*. n.1, “Capoeira”. MEC/FUNARTE. Rio de Janeiro; 1975. p.9

² Preferimos o termo *zelador*, no lugar de *mestre*, por melhor demonstrar o papel desta pessoa, que é do cuidar da capoeira. No entanto, a nomenclatura usual é a de mestre, remetendo à dicotomia mestre-aprendiz, resquício de idéias tecnicistas, militares e/ou pedagogicamente tradicionais. Um paralelo pode ser feito com outras tradições “afro”, como a expressão *zelador(a)-de-santo* no lugar de *pai ou mãe-de-santo* de Candomblés e Umbandas.

³ Praticantes de capoeira

que estimula transformações voltadas para apresentações e espetáculos, fenômeno este já bastante conhecido de muitas tradições populares brasileiras. No entanto, alguns apontamentos gerais ainda podemos fazer.

Hoje a capoeira se manifesta enquanto ritual, numa roda, com seus mestres e outros participantes desta (participantes vivos ou mortos, conforme as concepções de Vida de cada capoeira). Supomos que nem sempre foi assim. O que chamamos de uma capoeira *antiga*, originária de todas as outras, é mantida enquanto mito distante pelo aspecto espaço-temporal, fruto de um desejo de fundamentação das técnicas ou das tradições. Predominantemente, as capoeiras da cidade de Salvador, a (de) Angola e a (Luta) Regional (Baiana), se perpetuaram por todo Brasil e também pela superfície do planeta desde suas *invenções*. As capoeiras de outras regiões do território, pelo menos desde a vinda da República, têm ocupado espaços menores em importância nos imaginários dos capoeiras. As grandes cidades portuárias do Brasil são responsáveis pelas evidências de capoeira: podemos citar além de Salvador e com equivalente história, as cidades do Rio de Janeiro e Recife, como São Luís do Maranhão e Belém, porta de entrada da região norte e da floresta Amazônica. Mas devido a poucos estudos em umas, a grande repressão do Estado em outras, ou simplesmente pelo domínio do discurso pelas capoeiras baianas, difíceis de encontrar são as pistas dessas outras capoeiras. Ainda se diz, por exemplo, que quando as capoeiras baianas chegaram nestas cidades, essas outras capoeiras nativas teriam sido amalgamadas ou simplesmente absorvidas por estas.

Temos ainda o movimento de uma capoeira chamada *contemporânea*, que pouco conseguimos definir, mas que pretenderia “unificar” as duas capoeiras baianas, ou todas as capoeiras existentes, para que se pudesse aproveitar os diversos aspectos que estas teriam.⁴ Curiosamente este movimento é bem visível na região sudeste e sul; diriam alguns antigos “folcloristas” um fenômeno de “modernidade”, contrapondo as “tradições”, que viriam do nordeste e norte?

*

Entre as questões metodológicas deste trabalho, é bom apontarmos algumas: a primeira (mas não necessariamente em ordem de importância) é o estudo de culturas orais através de registros. A maior parte do que poderia ser trabalhado está nas, ou melhor, são as pessoas, especialmente as que viveram nos tempos em que as capoeiras foram sendo inventadas. Os registros nem sempre são feitos a partir destas pessoas, o que acaba gerando certos anacronismos (afinal, por se tratar de, como chamamos hoje, uma *cultura oral*, os registros “brancos” que poderiam ser armazenados e acessados tempos depois não ocupam

⁴ TAKEGUMA, Rui. *Capoeira qual é a sua? Angola, Regional ou Contemporânea*. Disponível em: <http://www.ime.usp.br/~salles/ceaca/capo1.html> Acesso em: 25 de junho de 2006.

tanto valor *por dentro* destas tradições). Na verdade, até o século XIX, em se tratando do mundo “Velho”, as culturas de base das populações européias se perpetuavam predominantemente pela forma oral.⁵ Isso sem precisar mencionar as culturas africanas (excetuando as com influência islâmica) e do “Novo” mundo.

Por isso, se tratando de um “surgimento” numa época em que as pessoas mantinham suas tradições oralmente, há dificuldade de lidar com as possíveis “fontes de origem”; a segunda é o fazer-se refletir sobre os discursos tradicionais da capoeira, mas também sobre os discursos acadêmicos. Ambos muitas vezes reproduzem a situação estabelecida ao invés de estimular a reflexão e a crítica; terceiro, para estudarmos culturas que se estabeleceram há muito tempo no Brasil seria preciso compará-las com manifestações que foram registradas em algum momento, que “vivem” ainda hoje e/ou que têm seus traços em manifestações descendentes. Por este motivo procuraremos em expressões artísticas de em torno do século XIX traços que possamos compará-las às manifestações culturais de hoje; também buscaremos nossas fontes primárias em acervos de instituições de capoeira, procurando qualquer registro que possa nos ajudar a elucidar alguma questão sobre origens e tradições na capoeira; e, entre estas, incluiremos no debate o que chamamos de história oral, retratando e dialogando com discursos de mestres representantes das capoeiras presentes no Rio de Janeiro.

Algumas pesquisas em desenvolvimento e que estaremos examinando também são (1) as possibilidades de a capoeira ter se expandido pelos portos e a relação com uma disseminação étnica predominante, (2) os registros de prisão de “capoeiras” (muito usados hoje) e a relação com as etnias, (3) a observação dos registros de “chegada” em portos brasileiros, dos de “saída” dos portos africanos, somando às etnias inventadas tanto pelos traficantes como pelos africanos escravizados em terras brasileiras, (4) a dinâmica do comércio interno africano, com ênfase no comércio de escravos, e as possíveis etnias que estariam sendo comercializadas e (5) a relação dos portos africanos com os brasileiros.

Nosso recorte histórico-temporal para captarmos a base das “raízes” da capoeira é o final da Colônia e o começo do Império do Brasil (em torno de 1808 e 1850), com o foco na capital de então, Rio de Janeiro. Os motivos são vários: o volume de comércio transatlântico com o Rio é aumentado gradativamente neste período até tornar a cidade uma das mais importantes de seu tempo, com seus portos super movimentados; é uma época e um local em que se começa a ter um grande número de registros de forma sistemática (instituições oficiais, jornais etc.) e de outras (como de viajantes e artistas) em especial, de registros sobre capoeira;

⁵ Ver o debate sobre “culturas populares” versus “tradições” em: TENDERINI, Helena Maria. *Na pisada do galope: Cavalos Marinho na fronteira traçada entre brincadeira e realidade*. Dissertação (Mestrado em Antropologia). UFPE, 2003.

o favorecimento da pesquisa de fontes devido à presença das instituições oficiais na cidade. Mas nossa problemática se concretiza nos dias de hoje, pelas transformações ocorridas na capoeira através da análise e crítica dos discursos sobre tradição e seus desdobramentos no cotidiano dela.

Entre as questões comuns que intrigam capoeiras e afins estão: (1) a capoeira é uma manifestação desenvolvida em solo brasileiro ou africano?; (2) desenvolvida na área urbana das cidades ou nas áreas rurais?; (3) desenvolvida nas cidades litorâneas ou interioranas?; (4) uma vez que a capoeira carioca/fluminense tem grande número de relatos, sendo estes os mais antigos pesquisados até hoje, por que se fala da capoeira baiana enquanto “origem”?; (5) a capoeira pode ser considerada subversiva? Popular? “Afro-descendente”? Arte marginal e muito reprimida pelo Estado? Arte da negociação? Arte rebelde ou revolucionária? Arte negra ou esporte branco?

*

Nossas fundamentações estarão distribuídas em quatro capítulos. No primeiro, trataremos de procurar num recorte mais longínquo, o final do século XVIII e a primeira metade do século XIX, as origens da capoeira. Remontamos algumas vidas de africanos na África e na América portuguesa, tentando abarcar as questões sociais provocadas pelo sistema de escravidão e o impacto do tráfico transatlântico nas duas *bandas* deste Oceano que separa estes continentes, assim como as adaptações que estes povos precisaram fazer para continuarem vivos. O foco territorial é o Rio de Janeiro, cidade que aumentara de importância gradativamente diante o Império português, tornando-se capital deste e, entre outros motivos, teve um grande número de registros e memórias acerca da capoeira desde então; somando às maciças levas de escravos chegando a todo momento, transformando definitivamente a cidade e seus modos de viver.

No segundo, debatemos sobre as diversas identidades que a capoeira teria com o passar do tempo, assim como dos próprios praticantes – os capoeiras, pesquisando as possibilidades de considerar alguma etnia ou nação responsável pela criação da capoeira e demonstrando os entraves que isto provoca.

Já no terceiro, estaremos narrando rapidamente um panorama da capoeira nos séculos XX e XXI, quando acompanha as mudanças da sociedade, se adaptando e gerando suas próprias demandas, através das ondas de institucionalização e à necessidade de reconhecimento oficial. A problemática resultante destes momentos é que tentamos entender e estudar: os discursos de tradição e seus desdobramentos.

Finalmente, no último, nossas observações e conversas com diversas manifestações culturais “afro” serão utilizadas para aproximarmos ou não tais manifestações com os modos

de se vivenciar a capoeira. Teria ela alguma relação com outras manifestações descendentes também de alguma parte da África, de onde poderíamos concluir acerca de uma etnia comum formadora a tais expressões? Aqui, valorizaremos os discursos sobre tradição de alguns mestres de distintas linhagens da capoeira do Rio de Janeiro, percebendo as convergências e as divergências de suas vivências através de seus depoimentos.

CAPÍTULO I

Aspectos Históricos sobre as Origens da Capoeira

1.1. O Rio de Janeiro do Império

Desde 1763, o Rio de Janeiro veio ocupando espaço cada vez maior no cenário do Império Português. As questões políticas, econômicas, sociais cada vez mais se concentravam na cidade. Com a vinda da Corte portuguesa, em 1808, o crescimento de sua importância tomou proporções enormes. Tinha se tornado a capital do Império luso-brasileiro. O Rio de Janeiro constituía o principal porto do Brasil, com intensa atividade comercial, articulando metrópole, o litoral nordestino, o sul, e até mesmo a região do Prata. Em torno da região, o açúcar progredia em Campos dos Goitacases e o café começava a prosperar pelo Vale do Paraíba. O interior fornecia acesso às regiões mineiras, que também podiam ser atingidas a partir do planalto paulista, importante ponto de passagem, por sua vez, para o comércio de montarias e couros, que tinha origem nos férteis e extensos campos do sul. O Rio comunicava-se ainda, ao norte, com a antiga região açucareira do litoral nordestino, de grande densidade de escravos, compreendida pela Bahia e por Pernambuco, que, neste período, viu também crescer a importância do algodão e do tabaco e consumia em abundância o charque do sul.⁶ Até 1808 poucas eram as embarcações estrangeiras que aportavam na cidade, mas depois deste marco e com a “Abertura dos portos às nações amigas”, o fluxo aumentou consideravelmente, tanto de embarcações estrangeiras como portuguesas. Entre as atividades comerciais desenvolvidas de forma intensa a partir desse evento foi o tráfico de escravos, de onde se estima que somente no período de 1808 a 1821 cerca de 500 mil escravos foram trazidos para o Rio de Janeiro.⁷ A economia urbana e o tráfico internacional de escravos foram expandidos juntos com a cidade, especialmente de 1808 a 1850, considerados por Mary Karasch os anos “mais importantes da história da escravidão no Rio, e a cidade teve a maior população escrava urbana das Américas”.⁸

Pela Baía de Guanabara, “porta” da cidade, circulava apenas embarcações portuguesas (consequência do pacto colonial); suas ruas eram de terra batida, normalmente fruto de um aterramento, já que a cidade possuía muitos mangues e terrenos alagadiços; as construções

⁶ NEVES, Lúcia Maria B.P., MACHADO, Humberto Fernandes. *O Império do Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999. p.30

⁷ MANSUR, André Luis. Milagre do crescimento. In: 1808-2008, 200 anos da Família Real no Brasil. Revista *Aventuras na história*. São Paulo: Abril, março de 2008 (edição de colecionador). p.38

⁸ KARASCH, Mary C. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)*. São Paulo: Cia das Letras, 2000. p.28

básicas da população eram de certa maneira simples, com um andar somente, feitas com pedra bruta e uma argamassa, com telas de madeira e sem vidros nas janelas. As praças e largos eram pontos de encontro: festas, comércio, religião, repressão – entre estes lugares o Campo de Santana demarcava os limites da cidade com a área rural na direção norte.

O que chamamos hoje de zona sul era área rural. Os lugares públicos eram dominados pelos trabalhadores, normalmente escravos. Por freguesias ou paróquias a cidade estava dividida, basicamente em: Santa Ana, Santa Rita, Sacramento, Candelária e São José.⁹ Cada uma tinha uma especificidade, sendo acentuada com o volume de pessoas que iria se alterar.¹⁰

De repente aquela colônia de outrora precisava mudar sua posição para a de sede do governo português. Apesar de existirem planos de emergência de transferência da Corte portuguesa para o Brasil, nada fora planejado para a chegada das quase 15 mil pessoas “ilustres”.¹¹ O príncipe regente D. João tratou de despachar várias ordens, medidas e leis para que a cidade, assim como toda a ex-colônia fosse adaptada às necessidades que agora demandavam. A criação de várias instituições oficiais, o alojamento da Corte e o desalojamento das pessoas que possuíam casas “adequadas” para ela (com o famoso sinal “PR” de Príncipe Regente, e que teve seu sentido mudado para “Ponha-se na Rua” pela população)¹², a abertura de novas estradas e bairros expandindo a cidade, as reformas urbanas e as tentativas de solucionar as epidemias e doenças corriqueiras... enfim, era preciso “(im)pôr uma certa ordem na casa”.¹³ Era preciso alinhá-la com os ideais de sede de um Império, um pouco depois efetivado oficialmente.

Nestas demandas também estavam incluídas questões de “ordem pública” na capital: a cidade tinha um contingente de escravos grande com suas atividades pelas ruas, chamados escravos “de ganho” ou “ao ganho”.¹⁴ Apesar dos esforços oficiais, as ruas, os comércios, as estivas, os chafarizes, as praças e todo lugar público era “território” de algum grupo de escravos, e a todo o momento poderia acontecer brigas, disputas e mortes, tanto com os “agentes de segurança” como entre estes grupos. Muitas vezes estes escravos de ganho tinham entre suas características a prática da capoeiragem.¹⁵

Os capoeiras, escravos ou não, precisavam ser controlados. E com a presença cada vez maior desta circulação escrava pela cidade, chegados a todo o momento pela Baía de

⁹ Ver mapa da cidade, retirado de KARASCH, Mary C. *A vida dos escravos...* Anexo: p.72

¹⁰ RIBEIRO, Flávia; MANUEL, Maurício. Vidinha provinciana. In: 1808-2008, 200 anos da Família Real no Brasil. Revista *Aventuras na história*. São Paulo: Abril, março de 2008 (edição de colecionador). p.26-29

¹¹ RIBEIRO, Flávia. Capital de um império. In: 1808-2008, 200 anos da Família Real no Brasil. Revista *Aventuras na história*. São Paulo: Abril, março de 2008 (edição de colecionador). p.25

¹² RIBEIRO, Flávia. Capital de um império...p.25

¹³ Expressão popular designando aspectos de uma suposta organização sendo aplicada, e que antes não haveria. Grifos meus.

¹⁴ À frente desenvolveremos mais sobre escravos de ganho.

¹⁵ O debate com as definições e noções sobre capoeira está em capítulo especial.

Guanabara, assim como de libertos e outros tipos de baixa posição na estratificação social da época, o controle (ou a falta dele) por aquele Estado em construção das ruas da capital se torna um problema. As investidas neste ordenamento urbano com vista para os capoeiras tomaram muita atenção das autoridades oficiais, principalmente pela polícia recém-estruturada, tanto que os registros policiais são bastante utilizados para retratar boa parte da vida desses capoeiras.¹⁶ Estes registros, assim como notícias de periódicos e ilustrações artísticas estão presentes no Rio de Janeiro de forma bem abrangente, se comparamos com outras cidades do Império no mesmo período, como Salvador, Recife, Belém e São Luís. Uma vez que tais estudos estariam ainda com o potencial de serem realizados, quando confrontados, poderiam trazer algumas elucidações sobre nosso tema.

1.2. A escravidão unindo África e Brasil

Antes de analisarmos a questão da escravidão durante a primeira metade do império e suas implicações para este estudo, vale trabalharmos a dinâmica da escravidão pela África, de uma forma interna, e depois com devidas influências externas pelos europeus.

Estima-se que cerca de 10 milhões de africanos chegaram vivos na América durante o tempo em que o tráfico transatlântico fez circular os navios negreiros. Destes 10 milhões, aproximadamente 3.600.000 foram trazidos para o Brasil. De acordo com dados do IBGE (2000)¹⁷, no período de 1531 a 1855 em torno de 2.107.00 africanos foram trazidos para terras brasileiras. Já pelas estimativas mais recentes, 50 mil no século XVI, 560 mil no século XVII, 1.891.000 no século XVIII e 1.145.000 no século XIX.¹⁸ Considerando todo africano que fora embarcado e que não fora desembarcado, o número de pessoas retiradas de África com destino à América certamente é indefinido. Isto se tratando de dados oficiais, sem contar com o tráfico clandestino e ilegal. De acordo com dados apresentados por Alexandre Ribeiro, no período de 1501 a 1867, dos africanos trazidos para a América, 46% vieram para o Brasil; desses 46% teríamos em torno de 21% para o Rio de Janeiro, 15% para Bahia, 8% para Pernambuco e 2% para Amazônia.¹⁹ O período em que focaremos nosso trabalho é o que

¹⁶ Muitos trabalhos já foram feitos com base nestes registros, em especial SOARES, Carlos Eugênio Líbano. *A capoeira escrava e outras tradições rebeldes no Rio de Janeiro (1808-1850)*. 2ªed. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2004.

¹⁷ Disponível em: www.ibge.gov.br/brasil500/index2.html. Acesso em: 22 de julho de 2009

¹⁸ GÓES, José Roberto. *Escravidão*. Disponível em: <http://catalogos.bn.br/redememoria/escravidao.html>. Acesso em: 22 de julho de 2009

¹⁹ Material debatido em aulas com o professor Alexandre, com a disciplina “O tráfico internacional e o comércio de escravos no Brasil” no período de julho de 2008 (Notas de aula, Curso de Especialização História da África e da Diáspora Africana no Brasil - FIS). As percentagens foram adaptadas.

intensifica estes números no Rio de Janeiro, com o final da Colônia até a proibição efetiva do tráfico durante o Império, com seus efeitos visíveis em todo território.

A historiografia atual afirma que para que este comércio perdurasse durante tanto tempo era preciso um trato entre as duas *bandas* do Oceano Atlântico. O comércio de escravos em África era corriqueiro desde tempos anteriores à chegada dos europeus com seus negreiros. Esteve muito relacionado à estrutura de poder que as sociedades africanas possuíam. Antes de aprofundarmos em nossas questões e em nosso recorte será interessante contextualizar como o comércio de escravos funcionava em África e sua relação com as dinâmicas sociais e culturais dos povos que se envolveram diretamente com o comércio transatlântico.

Três grandes regiões são comumente usadas para falar das origens dos africanos que vieram para a América, especificamente, para o Brasil: a Costa Ocidental, que corresponderia a região da Costa do Ouro até a Costa dos Escravos (faixa do litoral de Senegal até Camarões), a região Central (entre Congo, Angola e Benguela) e a Costa Oriental (basicamente Moçambique).²⁰ Os povos destas duas últimas regiões têm em comum a influência *bantu* em suas formações culturais, de onde, por exemplo, ramificou-se entre 400 e 500 línguas.²¹ Hoje se sabe que a maior parte dos africanos que vieram para o Brasil tiveram origem dessa região.²² Da Costa Ocidental temos contribuições bem diversas, que hoje podem ser identificadas com as culturas tradicionais *fon*, *iourubá*, *fanti*, *ashanti* e também do islã.

1.3. Sendo escravo na África

De forma generalizada, nestas regiões tão distintas, havia formas de se tornar escravo comuns. Boa parte das pessoas era escravizada através de guerras, como “subprodutos” delas, tornando-se prisioneiros. Guerra propriamente dita e também pequenos ataques ou seqüestros para pilhagens. Paul Lovejoy entende que os modos de se fazer guerras, assim como seus motivos, foram mudados conforme a influência do comércio transatlântico.²³ Kátia Mattoso nota que essas guerras, através de campanhas sistematizadas para pilhagens, foram frequentes

²⁰ Ver mapas com estas regiões e suas limitações aproximadas, retirados de SOUZA, Marina de Mello e. *África e Brasil africano*. São Paulo. Ática, 2008. Em anexo: p.67, 68, 69; e de KARASCH, Mary C. *A vida dos escravos...* Em anexo: p.71

²¹ KWONONOKA, Américo. *Usos e costumes dos Bantu de Angola*. Disponível em: <http://www.folhadeangola.com/noticia.php?id=1810> acesso em: 1 de setembro de 2009. O autor faz menção ao lingüista alemão Meinhoff, de obra que não tivemos acesso no artigo.

²² Ver dados socializados por Alexandre Ribeiro e disponíveis em <http://estudosnegros.blogspot.com/2009/08/grafico-e-tabelas-sobre-diaspora-no.html> acesso em 3 de setembro de 2009.

²³ LOVEJOY, Paul E.. *A escravidão na África: uma história de suas transformações*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

nos séculos XVII e XVIII, quiçá no XIX.²⁴ Enquanto John Thornton aponta que os europeus se alinharam com os interesses dos comerciantes africanos, influenciando pouco as questões internas do continente.²⁵

Este mesmo autor sustenta que os africanos tiveram uma posição ativa diante deste comércio, fazendo-o por escolha e no mesmo nível (sem uma “dependência”) com os europeus, tanto que os artigos europeus não eram “necessários” aos africanos – eram artigos comprados muitas vezes por prestígio ou fetiche, ou simplesmente pelo gosto de algo diferente.²⁶ Tecidos diferentes eram mais valorizados do que outros artigos, como o ferro; e neste caso é preciso ter cuidado ao estudar os fatos evitando anacronismos (às vezes até moralistas). Já os escravos podem ser entendidos como uma fonte de trabalho e de riqueza, e que de certa maneira sua venda e remoção da África significou uma grande perda. Os escravos sempre eram “o outro”: um grupo não vendia os seus “irmãos”, mas sim seus “inimigos” (preferencialmente). Uma das diferenças que pode ter alterado a dinâmica interna do comércio e das guerras está na presença dos traficantes europeus com seus negreiros (podendo carregar uns 300 escravos de uma vez só), que estimulou sem dúvida uma “produção de mercadoria” além da normalidade. Em outras palavras, “a expansão da riqueza por meio da guerra e da escravização era, claro, uma forma barata para aumentar o poder”.²⁷ De acordo com Kátia Mattoso, o “homem preto” se tornara com o passar do tempo e (se acentuando com) o contato com o “homem branco”, a fortuna essencial do continente negro.²⁸

Assim, temos a guerra como uma forma, a mais usual, de escravização. As punições judiciais ou por questões religiosas também faziam parte. Havia também outros modos, menos comuns, como a escravização voluntária, que tinha a fome ou dívidas por justificativa. A coerção devia funcionar, pois se tornar escravo era uma das “piores” punições: o escravo poderia ser vendido e, por conseguinte, não saber para qual fim. Este poderia ser uma longa jornada penosa a pé para longe de casa, ou cair dentro de um tumbeiro e passar por uma outra longa jornada, sem saber o que lhe ia acontecer ou brevemente morrer num sacrifício ritual ou outro específico de algum funeral. “A venda [...] acarretava grandes riscos para os escravos, incluindo marchas forçadas, alimentação precária, exposição a doenças em condição de

²⁴ A autora não comenta sobre o século XIX com relação a este aspecto, apontando ainda o século XVIII batendo os recordes de exportação para as Américas. MATTOSO, Kátia M. de Queirós. *Ser escravo no Brasil*. 3ªed. São Paulo: Brasiliense, 2003. p.30

²⁵ THORNTON, John. *A África e os africanos na formação do mundo atlântico (1400-1800)*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2003. (capítulos 2, 3 e 4)

²⁶ THORNTON, John. *A África e os africanos na formação do mundo atlântico (1400-1800)*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2003. p.90

²⁷ THORNTON, John. *A África e os africanos na formação do mundo atlântico (1400-1800)*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2003. p.164

²⁸ MATTOSO, Kátia M. de Queirós. *Ser escravo no Brasil*. 3ªed. São Paulo: Brasiliense, 2003. p.17

exaustão e fome, e maus-tratos. A morte e os danos físicos permanentes eram comuns, e os escravos sabiam disso por experiência própria”.²⁹

Nessa inclinação, Francis Moore observa as conseqüências desta prática de transformar o indivíduo em escravo e como teria se tornado algo comum na Senegâmbia, em 1730:

Desde que esse Tráfico de Escravos foi iniciado, todas as Punições foram mudadas para escravidão; havendo uma vantagem em tais condenações, eles esforçam-se por ver Crimes onde podem, de modo a obter o Benefício de vender Criminosos. Não apenas Assassinato, Roubo e Adultério são punidos com a venda dos Criminosos como Escravos, mas todo caso insignificante é punido da mesma maneira.³⁰

Suspeitamos que este fenômeno tenha ocorrido em outras regiões do continente e pelos anos seguintes. Toda esta conjuntura favorecia também o controle e ordem pelos “chefes” daquelas comunidades litorâneas, quando aproveitando para despacharem os indivíduos “problemáticos” para a manutenção da ordem, como crianças consideradas “bocas inúteis” em tempos de crise, além das já citadas situações.³¹

Em ambas as regiões a guerra era costumeira, mas os motivos eram distintos, principalmente se tivermos as guerras européias como referência. Uma situação distinta era a *jirad*, “a guerra santa” dos islâmicos, que tinha na escravização um dos modos de conversão de “infiéis”, num sistema social em que a escravidão não só era legítima como “redentora”. A expansão do Islã pelo norte da África até praticamente a Costa do Ouro mantinha um comércio de relação estreita com as Arábias, fazendo com que escravos eunucos e do sexo feminino, preferencialmente, percorressem as areias dos desertos para lá, em direção ao Oriente.³² Pode-se dizer que os africanos em geral preferiam vender e conseguiam preços melhores ao leste com as mulheres e a oeste com os homens, mas pelos mesmos motivos: ser um produtor de riqueza e poder naquelas sociedades em que estariam se inserindo, seja Oriente Médio, Índia ou América.

²⁹ LOVEJOY, Paul E.. *A escravidão na África: uma história de suas transformações*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. p.55

³⁰ Francis Moore (não conseguimos a referência completa) *apud* LOVEJOY, Paul E.. *A escravidão na África: uma história de suas transformações*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. p.145

³¹ MATTOSO, Kátia M. de Queirós. *Ser escravo no Brasil*. 3ªed. São Paulo: Brasiliense, 2003. p.30 Eram consideradas “crianças de bocas inúteis” aquelas que eram difíceis de alimentar durante tempos de crise.

³² Para mais detalhes ver o capítulo de SILVA, Alberto da Costa e. “Nas terras do Islame”. In: *A manilha e o libambo: a África e a escravidão (1500-1700)*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002.

1.4. Sendo escravo no Brasil

Na América (desde a invasão portuguesa), ser africano e ser negro tinha sentidos bem diferentes dos que temos hoje. Várias foram às designações populares para os tipos de “negro”, apontando como referência o local de onde estes vieram, assim como “preto da angola” ou “negro da costa”... a princípio, para o *sinhô*, não haviam povos africanos diversos: apenas o negro escravo.³³ Ser “negro” no Brasil era ser “escravo”. Negro era o nome utilizado pelos portugueses para designar o outro que devia ser escravo ou escravizado: era o “negro da terra”, que se referia aos nativos ameríndios, e o “negro africano”, os trazidos da África. Todas as culturas destes continentes através de seus povos escravizados em terras agora “lusobrasileiras” estavam reduzidas a uma cultura: a cultura escrava. Isto não impediu, contudo, que estratégias de resistência cultural não acontecessem por parte destes escravizados. Afinal, era apenas um ponto de vista do branco colonizador.

Em 1937, Arthur Ramos discute a necessidade de se repensar os estudos de África e de seus descendentes:

A sabedoria popular faz do ‘negro da Africa’ um typo uniforme, de côr preta, cabellos encarapinhados, nariz chato, mandíbula saliente... de cultura ‘inferior’, religião atrazada (‘grosseiro fetichismo’...), vida social em estado de barbarie, com praticas de anthropophagia... Denominações communs os englobam, a todos: ‘negro’, ‘preto’, ‘africano’, etc.

No entanto, nada mais falso do que esta noção popular, de África. Há razão de estabelecer para grupos humanos de África, uma diferenciação antropológica e cultural, da mesma maneira que para os povos brancos da Europa.³⁴

Já a idéia mais atual de negro segue a de negritude, ambas geradas ou influenciadas em momentos históricos diferentes desde o movimento pan-africano.³⁵ O que vale frisar é que muitos dos nomes a que nos referimos para conseguir estudar tais povos, com suas peculiaridades culturais, foram inventados pelos traficantes e colonizadores.

³³ RAMOS, Arthur. *As culturas negras no novo mundo*. Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, 1937. p.288

³⁴ RAMOS, Arthur. *As culturas negras no novo mundo*. Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, 1937. p.24-25

³⁵ O Pan-africanismo é “um movimento político-ideológico centrado na noção de raça, noção que se torna primordial para unir aqueles que a despeito de suas especificidades históricas são assemelhados por sua origem humana e negra”. HERNANDEZ, Leila Leite. *A África na sala de aula: visita à história contemporânea*. São Paulo: Selo Negro, 2005. p.138. “A grande Revolução do Haiti, em 1804, desencadeou de modo espetacular o movimento pan-africanista mundial, que se intensificou nas Américas a partir das aspirações abolicionistas e pós-abolicionistas e da luta contra a tutela colonial e imperial na África, no Caribe e no Pacífico”. WEDDERBURN, Carlos Moore. Abdias Nascimento e o surgimento de um Pan-africanismo contemporâneo global. (Prefácio do livro *O Brasil na Mira do Pan-Africanismo*. Salvador: CEAO/ EDUFBA, 2002, p. 17-32) Disponível em: www.abdias.com.br/exilio/pan_africanismo_texto.htm Acesso em: 26 de outubro de 2009.

Nos portos africanos, o que ocorreu foi uma certa catalogação das “mercadorias de deportação” com pouca preocupação a este aspecto de identidade. O registro era feito muitas vezes pelo local de origem da “mercadoria”, ou do porto que esta estava sendo despachada para o outro lado do Atlântico. Um indivíduo poderia ser comercializado várias vezes, pelo interior do continente africano ou mesmo entre seus portos antes de chegar num negreiro e fazer a viagem transatlântica. Assim, por exemplo, um indivíduo chamado de “benguela” pode ter sido nativo daquela região de mesmo nome – ou não, ou pode ter sido vendido de outras regiões do continente chegando ao porto de mesmo nome e sendo deportado de lá.

Já as identidades inventadas no Brasil (podem e) têm forte tendência de terem sido firmadas por etnias presentes e reencontradas. Estes povos podem ter se identificado e conseguido se unir de alguma forma, para além e não só pelo estigma de escravo, mas por suas raízes étnicas. Alinhamos-nos com Arthur Ramos quando defende a idéia de que seja preferencial estudar estas culturas através das comparações com as manifestações que permaneceram ou que sejam descendentes daquelas mais antigas, pois não teríamos a segurança (como ainda é problemático) de afirmar que “esta descende daquela”, ou que isto é “angola” ou isto é “nagô” etc..

O mesmo autor resume nossa estratégia de pesquisa:

Os documentos de escravidão, apresentam-se porém, falhos por varias razões: os negros eram capturados em qualquer região, mesmo no profundo interior, sem discriminação de procedencia e embarcados em portos da costa, que reuniam assim escravos de varias tribus e de varias regiões muito diferentes ás vezes; os nomes que traziam eram quase sempre destes portos de procedencia, comportando, portanto, uma informação falsa; muitos dos documentos alfandegarios, e ‘asientos’ dos senhores desapareceram ou foram destruidos, como no Brasil... Tudo isso originava uma vasta confusão sobre a exacta procedencia dos povos negros importados ao Novo Mundo.

Um criterio inverso foi, então, utilizado pelos cientistas que se dedicaram ao problema do Negro no Novo Mundo: o estudo das suas características culturais e o seu cotejo com os padrões de cultura no *habitat* de origem.³⁶

Estas etnias inventadas, também chamadas de *nações*³⁷, em resumo, não necessariamente tinham seus membros com uma mesma origem identitária africana. Critérios etnolinguísticos e geográficos já foram utilizados para categorizar estas etnias e suas relações com o continente negro, assim como para distingui-las no continente americano.

³⁶ RAMOS, Arthur. *As culturas negras no novo mundo*. Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, 1937. p.85-86

³⁷ Este termo, de acordo com Mariza Soares, designava qualquer povo com o qual o Estado português se relacionava. Com o impacto das mudanças nas relações que estes estabeleceram com os povos africanos, a partir do século XVIII, começa-se a usar mais o termo nação em detrimento do termo “gentio”, o que demonstraria a importância do escravo no quadro dos conflitos internos, das rotas e dos portos de embarque.

Categoricamente, Mariza Soares afirma: “em nenhum caso é possível afirmar com certeza que a ‘nação’ corresponda a um grupo étnico”!³⁸

No entanto, também não podemos dizer que não houve propósito em classificar ou não os africanos. Se assim fosse, não encontraríamos tão distintos nomes no trabalho de Karasch para etnias encontradas, registradas no Rio de Janeiro.³⁹ Mariza Soares problematiza justamente os motivos de tais denominações existirem e terem forte fundamento para isso. Ela ressalta que

cada uma dessas designações vem acompanhada de características físicas e comportamentais, formas de vestir, línguas, crenças. Combinadas umas às outras, essas descrições permitem vislumbrar uma enorme variedade de critérios a partir dos quais os africanos são enquadrados na sociedade: os escravos apropriados ao trabalho doméstico, os que melhor servem às atividades mineradoras e, no caso das mulheres, porque não, as mais desejáveis parceiras sexuais. Mais que uma forma de identificar escravos, este é um recurso adotado para classificar e organizar a escravaria traficada da África para a América.⁴⁰

Podemos entender que estas etnias ou nações presentes no Brasil, através das pesquisas acadêmicas recentes nos campos da historiografia e pelas tradições culturais mantidas desde os primeiros africanos, foram transformadas, sincretizadas, inventadas para uma formação identitária destes africanos no continente americano, sob a posição de escravo ou descendente.

A seguir, uma correlação entre possíveis portos/loais de partida da África, os grupos humanos possíveis de terem atravessado o Atlântico para o Brasil, e a provável descendência enraizada e nomeada no Brasil:

<i>Nome genérico da região:</i>	África Ocidental (Costa do Ouro, Costas do Escravos)
<i>Países atuais:</i>	Cabo Verde, Senegal, Gâmbia, Guiné Bissau, Guiné, Serra Leoa, Libéria, Costa do Marfim, Gana, Togo, Benin, Nigéria, Camarões, São Tomé e Príncipe
<i>Portos principais de embarque:</i>	Cacheu, Bissau, São Jorge da Mina, Ajudá, Jakin, Cotonu, Porto Novo, Badagri, Lagos, São Tomé e Príncipe
<i>Alguns grupos etnolinguísticos:</i>	Jalofos, Soninquês, Tucolores, Mandingas, Sereres, Bambaras, Beafadas, Banhus, Acãs, Acuamus, Fons,

³⁸ SOARES, Mariza de Carvalho. Mina, Angola e Guiné: Nomes d’África no Rio de Janeiro Setecentista. *Tempo*, v. 3 n.6, 1998. p.78

³⁹ Para se ter uma idéia, a autora faz 4 referências à África Ocidental, aproximadamente 40 para África Oriental e mais de 300 nomes para a África Centro-Ocidental.

⁴⁰ SOARES, Mariza de Carvalho. Mina, Angola e Guiné: Nomes d’África no Rio de Janeiro Setecentista. *Tempo*, v. 3 n.6, 1998. p.73

	Daomeanos, Fantes, Axantes, Fulas, Oiós, Iourubás, Benis, Edos, Evé, Ijós, Ibibios, Ibos, Itsequiris, Igalas, Baribas, Hauças, Nupes, etc...
<i>Etnia ou nação brasileira:</i>	Malê, Iourubá, Fanti, Ashanti, Jeje, Nagô, Mina

<i>Nome genérico da região:</i>	África Centro-ocidental
<i>Países atuais:</i>	Congo, República Democrática do Congo, Angola
<i>Portos principais de embarque:</i>	Cabinda, Luanda, Benguela
<i>Alguns grupos etnolinguísticos:</i>	Tios, Congos, Lubas, Jingas, Dembos, Ambundos, Ovimbundos, Imbangalas, Cassanjes, Lundas, Quiocos, etc
<i>Etnia ou nação brasileira:</i>	Congo, Angola

<i>Nome genérico da região:</i>	África Oriental
<i>Países atuais:</i>	Moçambique, Madagacar
<i>Portos principais de embarque:</i>	Moçambique, São Lourenço
<i>Alguns grupos etnolinguísticos:</i>	Iaôs, Xonas, etc...
<i>Etnia ou nação brasileira:</i>	Moçambique ⁴¹

Com a pretensão de definir algumas etnias embarcadas na África, precisaríamos recorrer a registros que devem estar nestes países ou em Portugal, além de algum outro registro que possa ter chegado a terras brasileiras e arquivado. Com estes supostos em mãos, deveríamos considerar que as informações contidas neles fossem corretas, no sentido de corresponder nomes dados e africanos embarcados. É sabido, contudo, que poucas dessas expressões foram realmente registradas coerentemente, afinal, traficante algum deveria estar preocupado com isso; muitas vezes o registro feito era de acordo com o porto de embarque.

Conseguindo chegar com vida, os africanos ficavam muitas vezes em quarentena.⁴² Entre outras possibilidades de destino em terras brasileiras, diz-se normalmente que as famílias e as etnias eram separadas propositalmente, para evitar conspirações ou revoltas organizadas. Além disso, havia a “distribuição” interna pelas províncias, o que provocava

⁴¹ Obs.: Tratando-se de Rio de Janeiro, resume-se Guiné e Mina para os Ocidentais e Angola para os Centrais. Estes quadros foram baseados em mapas de SOUZA, Marina de Mello e. *África e Brasil africano*. São Paulo: Ática, 2008. Em anexo: p.68, 70

⁴² FLORENTINO, Manolo; RIBEIRO, Alexandre; SILVA, Daniel. Aspectos comparativos do tráfico de africanos para o Brasil (séculos XVIII e XIX). *Revista Afro-Ásia*, 31, 2004. p.107

misturas e separações familiares e étnicas. Com isso, poderíamos também cruzar alguns dados da chegada de africanos, com seus destinos seguintes. Já a partir do Império, analisar estas migrações fica favorável, melhor ainda se esta distribuição estivesse sendo feita pela capital, que, como já vimos, se transforma na maior cidade “escrava” das Américas neste período.

1.5. Porto de chegada: a escravidão no Império

O período imperial teve o tráfico de escravos aumentado, principalmente até 1850. A capital foi responsável por demandar boa parte dos africanos escravizados, conseguindo o epíteto de “cidade africana” nas Américas. Os viajantes, de forma geral, quando chegavam nela poderiam não conseguir distingui-la de uma cidade portuária africana. Desde “o momento em que eram levados de bote à praia até chegarem a uma casa particular ou hotel, [os viajantes] eram cercados por escravos negros com rostos cheios de cicatrizes, dentes limados e roupas de estilo africano, em especial, no calor de meio-dia, quando os brancos desertavam das ruas”.⁴³ Sem contar que, paralelamente ao desembarque destes “viajantes”, outros viajantes, de forma compulsória, estavam sendo desembarcados...

As atividades econômicas que relacionadas com a cidade cada vez mais solicitavam escravos. Ora era a redistribuição para outras cidades (para os engenhos de cana em Campos dos Goitacazes, para as zonas cafeeiras pelo Vale do Paraíba, para as Minas, para Angra dos Reis, para o Norte e Nordeste em Salvador, Recife, São Luís e Grão-Pará, e para o Sul, em especial São Paulo, Santos e Rio Grande do Sul assim como Buenos Aires ou Montevideú), atendendo as necessidades peculiares da cada uma; ora ficavam para trabalhar pela cidade ou por suas expansões.

Este comércio provocava um volume grande de escravos circulando. Podiam chegar de África e serem reenviados para outra cidade portuária, por exemplo, para Pernambuco, e vice-versa. Os que já se encontravam em terra podiam ser enviados para outras cidades e vilas por diversas razões. Este fluxo poderia acontecer também com as regiões mais interiores do Império - como Minas Gerais, Goiás e Mato Grosso - e o Rio. Basicamente, estes fluxos que garantiam a transferência de importantes contingentes de escravos estavam ligados aos novos interesses econômicos da época.⁴⁴

Nesse sentido, pode-se identificar dois tipos básicos de estratificação para as funções do escravo no Brasil: uma rural (como nos canaviais e cafezais) e outra urbana (como nas

⁴³ KARASCH, Mary C. *A vida dos escravos...* p.19

⁴⁴ MATTOSO, Kátia M. de Queirós. *Ser escravo no Brasil*. 3ªed. São Paulo: Brasiliense, 2003. p.63

maiores cidades, que correspondiam aos principais portos: Rio de Janeiro, Salvador, Recife e Belém).⁴⁵

A forma rural se expressava nas casas grandes e nas senzalas, com grupos numerosos de escravos (que poderia ser, por exemplo, de 10 a 100) que trabalhavam nas lavouras sob a vigília de feitores e capitães-do-mato, em que negociações com os senhores eram difíceis, se não inexistentes (pelo menos até o fim do tráfico em 1850) devido à facilidade de “reposição”, assim como suas formas de resistência ou enfrentamento organizado parecem ter sido restritas.⁴⁶ Na forma urbana, os escravos muitas vezes nem viviam com seus senhores, um senhor com muitos escravos tinha em torno de 10. Esses indivíduos assumiam tarefas de alguma responsabilidade, domésticas ou na rua, possuindo certa abertura para negociação (tanto que os números de alforria nas cidades urbanas são maiores que nas rurais) e havendo uma possibilidade de maior encontro com outros indivíduos, e por conseqüência, de melhor organizar alguma resistência.⁴⁷

A escravidão na capital se enquadra no tipo urbano. Com a chegada da Corte, a cidade cada vez mais ganhava um contorno europeu em suas estruturas físicas, nas mentalidades, tornando-se uma cidade “cosmopolita”.⁴⁸ Mas, junto a esse fenômeno, paradoxalmente, ela ficava também cada vez mais africana. Os negreiros chegavam a todo o momento, a oferta e a procura por escravos aumentara em todo o Império, muitos deles ainda viajariam bastante até chegar em seu destino, podendo ser uma mina ou uma lavoura pelo interior ou uma outra cidade portuária, onde, de novo, poderia ter que viajar... Muitos ficavam pela cidade mesmo, tanto a população branca aumentou, como a população negra e desta descendente. Até 1830, não só na capital, mas também em Salvador e Recife, houve uma “compra desenfreada de africanos”, motivada pelos rumores do fim do tráfico e mostrando a capacidade de conseguir recursos para isso da elite escravocrata. Aliás, estes “*negociantes de grosso trato*, os traficantes de africanos eram homens que por sua riqueza desempenhavam papel de destaque na economia, na política e na sociedade do Rio de Janeiro, Salvador e Recife”.⁴⁹

⁴⁵ NEVES, Lúcia Maria B.P., MACHADO, Humberto Fernandes. *O Império do Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999. p.298

⁴⁶ Detalhes sobre a vida dos escravos nas zonas cafeeiras ver o capítulo “O poder do café” em NEVES, Lúcia Maria B.P., MACHADO, Humberto Fernandes. *O Império do Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999

⁴⁷ Válido ler o trabalho de AMARAL, Rodrigo de Aguiar. *Nos limites da escravidão urbana: a vida dos pequenos senhores de escravos no Rio de Janeiro, c.1800 c.1860*. Dissertação de mestrado, UFRJ, 2006

⁴⁸ Expressão adaptada por nós de NEVES, Lúcia Maria B.P., MACHADO, Humberto Fernandes. *O Império do Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999

⁴⁹ Ver o artigo de FLORENTINO, Manolo; RIBEIRO, Alexandre; SILVA, Daniel. Aspectos comparativos do tráfico de africanos para o Brasil (séculos XVIII e XIX). *Revista Afro-Ásia*, 31, 2004. p.100

Já sabemos que os escravos eram numerosos, mas também, com o fenômeno da alforria era relativamente comum na cidade⁵⁰, havia um contingente, além do de escravos, de libertos e de livres grande. Ambas as classificações demonstravam o quão estratificado era o mundo carioca da época. Poderíamos afirmar que o nível mais básico e baixo dessa estratificação era o de ser escravo africano e que ter as tarefas mais penosas ou desagradáveis de fazer, enquanto o mais alto patamar seria o de um branco, de preferência português e que fosse “abastado”. Mary Karasch detalha bem essa estratificação e seus nomes correspondendo ora pela “cor” ora pela “origem”. A “posição” e a atividade que cada um tinha coincidiam normalmente com estas. A estratificação demonstra a tendência de ascensão pelo branqueamento: quanto mais “branco” mais incluído naquela sociedade, mais “livre”.

Divisão básica: *Escravos – libertos (ex-escravos) – livres*

Obs.: para os escravos os nomes tinham a estrutura “nome branco cristão + um dos termos de acordo com os seguintes”

Entre os *escravos*:

Os nascidos na África eram inferiores na hierarquia e classificados por “local de origem” - negro ou africano novo (e/ou boçal: escravo ainda ou não adaptado); ladino (adaptado, fala português). Soma-se ainda o local de embarque ou origem relatada. Por exemplo: o ladino Manoel Angola, ou o boçal Manuel Congo.

Os nascidos no Brasil eram superiores na hierarquia e classificados por “cor” – crioulo (termo mais usado: “escravo nascido no Brasil”), pardo (ou mulato: nascido no Brasil de pais africanos e europeus), cabra (ou bode: de origem mista ou indefinida, termo pejorativo; também “cafuzo” ou “cariboco”). Por exemplo: Manoel Crioulo, ou Manoel Pardo.

Entre os *libertos* ou *forros*:

Pela maior incidência, seriam nascidos no Brasil, pois era difícil do escravo africano sobreviver. A média era de 10 anos de vida (nos trabalhos mais pesados, urbanos ou rurais), e a faixa etária da maior parte importada era de crianças e jovens, do sexo masculino, normalmente chamados de *moleques* (indivíduos até 30 anos).⁵¹

⁵⁰ Ver capítulo 4 de AMARAL, Rodrigo de Aguiar. *Nos limites da escravidão urbana: a vida dos pequenos senhores de escravos no Rio de Janeiro, c.1800 c.1860*. Dissertação de mestrado, UFRJ, 2006

⁵¹ Ver capítulos 1 e 4 de KARASCH, Mary C. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)*. São Paulo: Cia das Letras, 2000

Os *livres* eram aqueles que já nasciam nesta condição.

O tipo de atividade que cada escravo realizava também se mesclava a essas divisões. Um escravo que tinha um escravo possuía uma posição mais alta nesta hierarquia; o que tinha alguma qualificação profissional, por exemplo, se carpinteiro ou sapateiro, possuía uma ta menor “prestígio”, que o fazia ficar na pior posição naquela sociedade.

Parece que no meio dessa estrutura, o chamado “escravo de ganho” tinha uma posição entre os escravos de certa autonomia e de algumas peculiaridades.

1.6. Escravos de ganho

Essa figura singular foi típica das cidades grandes, portuárias, em especial no Rio do século XIX. Diante da quantidade de escravos presentes na cidade, uma parcela considerável era constituída pelos escravos de ganho.⁵² Tipo que provavelmente popularizou a capoeiragem. Como já vimos em outros trabalhos, em especial o de Líbano Soares, a capoeiragem carioca se desenvolveu nas ruas, nos portos ou onde estivesse presente algum escravo trabalhando (muitas vezes) na rua, em sua “hora de folga” ou necessitado de suas habilidades marciais. Ficamos inclinados a dar crédito a estes, já que era este o tipo de escravo comumente encontrado por estas *bandas*.⁵³

Apesar do imaginário e do senso quase comum produzido pelas aulas de história nos anos fundamentais de ensino, tem-se descoberto e estudado sobre a vida dos escravos no Brasil, e cada vez mais desmitificando sua figura e sua quase exclusiva relação com o meio rural, com senzalas e casas grandes, capitães-do-mato e trabalho em lavoura, assim como sua resistência através do enfrentamento e da fuga e formação de quilombos. Esta figura é apenas uma das facetas da vida dos escravos.

Nas cidades grandes da época o feitor estava ausente⁵⁴, a segurança era feita através do que chamamos hoje de “segurança particular”, havendo certa ausência das autoridades oficiais (houve mudanças com a estadia de D. João e a criação de polícias); e o controle dos escravos muitas vezes era feito pela negociação. O escravo de ganho raramente vivia com seu senhor: ele poderia residir numa casa separada, até num outro bairro. Ele precisava conseguir uma

⁵² Ver REINOSO, José Carlos. *O escravo de ganho no Rio de Janeiro no século XIX*. Monografia (Graduação em História). CUAM, 2008; SOARES, Luiz Carlos. Os escravos de ganho no Rio do sex XIX. *Revista Brasileira de História*. São Paulo; 1988. v.8 n.19. p.107-142

⁵³ Cf: SOARES, Carlos Eugênio Líbano. *A Capoeira escrava e outras tradições rebeldes no Rio de Janeiro (1808-1850)*. Campinas: Unicamp, 2004.

⁵⁴ Ler ALGRANTI, Leila Mezan. *O feitor ausente: estudo sobre a escravidão urbana no Rio de Janeiro (1808-1820)*. Dissertação (Mestrado). USP; São Paulo, 1983.

determinada quantia a ser entregue periodicamente ao senhor. O trabalho exercido pelos escravos, em geral, podia ser “qualificado” ou não: podiam ser forçados a trabalhar “na agricultura e em atividades de subsistência, transporte, manufatura, pedreiras, obras públicas, vendas e serviços e administração”.⁵⁵ Podiam ser artesãos, músicos, amantes. Os “de ganho” podiam exercer alguma destas atividades, repassando algo para seu senhor, e aqueles que sozinhos ficavam ainda deveriam conseguir o que ter de comer e outras necessidades básicas.

O que fazia, no Rio de Janeiro, com que os escravos não fugissem ou não se rebelassem? Afinal, este tipo de escravo possuía contatos de maior abrangência, com maiores possibilidades de vida devido à sua posição “no ganho”. Não é à toa que a cidade tinha uma taxa de alforria abastada (paralelamente às taxas de libertos), aumentada ao longo da primeira metade do século XIX. Neste período várias organizações “oficiais” afro-brasileiras tiveram oportunidade de se manifestarem como foi o caso das Irmandades, como também as “marginais” como as maltas de capoeira e outras organizações religiosas “afro”. Tal presença cada vez maior de escravos na cidade complexificava as relações senhor-escravo, assim como estimulava e afirmava identidades distintas entre os escravos – criando ou ratificando rivalidades. Contudo, estas manifestações, suspeitamos, deviam se estruturar em torno de escravos com algum tempo em terra e com uma idade mais “avançada” (consideremos aqui mais de 20 anos), com um rodízio mais ou menos permanente de participação de escravos mais “novos” (lembrando das taxas de mortalidade na cidade).

As aglomerações de escravos ao ganho eram comuns, ficando amontoados nas esquinas, praças e praias à espera de trabalho. Nestes momentos, quem sabe, poderiam estar *vadiando* ou, em outras palavras, praticando capoeira. Os “negros de cesto”, carregadores que utilizavam cestos para levar suas cargas, teriam se tornando fundamentais para o transporte de carga nas principais cidades da época. Esse cesto e este carregador, como veremos mais adiante, se chamaria também *capoeira*.⁵⁶

⁵⁵ KARASCH, Mary C. *A vida dos escravos ...* p.259

⁵⁶ Ver foto. Em anexo: p.75

CAPÍTULO II

Noções identitárias

2.1. Capoeira, quem é você?

Os rastros da capoeira pelos trabalhos já realizados nos levam à “capoeira escrava”, termo usado por Carlos Eugênio Líbano Soares para designar a capoeira praticada em nosso recorte historiográfico e que se supõe época “consolidadora” de sua prática, assim como de seu reconhecimento oficial. Seguindo uma trajetória proposta por ele, a intensa análise de documentos feita demonstra a dificuldade de, no começo do século XIX, identificar algo que fosse “capoeira”, capoeira que pudesse estar próxima da noção de capoeira que temos hoje. “Capoeiragem” era termo usual para descrever a ação de certos indivíduos, normalmente escravos, e que provocavam alvoroço, insegurança e por certo, um “desconforto” das elites da cidade. Crônicas já eram feitas em 1770 sobre a capoeiragem e os capoeiras, como por Hermeto Lima, citado pelo mesmo autor.⁵⁷ Para as tentativas que aqui pretendemos fazer de trabalhar com identidades da capoeira, cabe pontuar a já clássica questão do termo capoeira.

Muitos estudiosos já se debruçaram sobre o problema do termo capoeira e há, como é de se esperar em toda pesquisa, controvérsias. Adolfo Morales aponta em 1926 que o termo seria híbrido: *capo* de origem tupi-guarani e *eira* de origem portuguesa, levando ao sentido de mato ralo, baixo, que os praticantes usariam para treinar, para um possível enfrentamento e/ou para fugir.⁵⁸ Este termo é usado no sentido de mato ralo e baixo até hoje, principalmente pelas pessoas que vivem ou viveram na zona rural da cidade ou nas zonas mais interioranas do Estado. Com este sentido estrito, o termo poderia fundamentar as possíveis “origens” da capoeira no meio rural, muito difundidas pelas capoeiras baianas e por outros estudiosos, inclinados a defender a idéia da capoeira enquanto artimanha de quilombos, às vezes citando Palmares e Zumbi como lugar e criador da capoeira. No entanto, o mesmo Morales, num momento seguinte, busca a derivação pela palavra *caapo* do tupi-guarani, designando cesto feito de palha trançada, e *eiro* àquele que pratica uma ação... e assim, o carregador deste cesto se chamaria *capoeira*. Com este outro sentido, o termo poderia fundamentar as origens pelo meio urbano, em que havia muitos trabalhadores fazendo uso deste cesto. O próprio Morales, anos depois destas duas versões etimológicas, dizia da origem do tipo social *capoeira* pela

⁵⁷ Apud: SOARES, Carlos Eugênio Líbano. A capoeira escrava e outras tradições rebeldes no Rio de Janeiro (1808-1850)... p.40-41

⁵⁸ Apud: SOARES, Carlos Eugênio Líbano. A capoeira escrava e outras tradições rebeldes no Rio de Janeiro (1808-1850)... p.49-50.

atividade que este exerceria (carregando coisas nestes cestos, se defendendo ou se distraíndo entre os afazeres ou outras mais que poderíamos pleitear), e em especial pelos escravos de ganho no Rio de Janeiro.⁵⁹ Escreve Adorno que “*caá-puêra* (caá = mato; puêra = que já foi) resultaria nos brasileirismos capuíra, capoêra e capoeira. Outros estudiosos afirmam que a acepção capoeira designa um tipo especial de cesto, usado no transporte de galinhas, que eram conduzidas por escravos aos mercados. A esses escravos teria se estendido o emprego da denominação primeiramente às gaiolas. Segundo os defensores dessa hipótese, enquanto aguardavam a chegada dos comerciantes, os escravos se divertiam na prática do brinquedo que também seria abrangido pelo nome capoeira”.⁶⁰ Muitos outros discorrem também sobre o problema do termo, mas não exclusivamente dele.⁶¹

2.2. As identidades: a capoeira e o capoeira

No começo do século XIX não havia uma identidade de uma arte capoeira. Nada sistematizado ou declarado. Havia sim quem praticasse capoeiragem, termo que por si só não apontava que tipo de ação era esta, a não ser no sentido de vadiação, desordem, arruaça. O capoeira, esse tipo que foi maciçamente perseguido durante todo este século como centro dos problemas de ordem pública da capital, foi sendo citado de forma mais definida e com suas atribuições ao longo do mesmo século, basicamente devido às anotações policiais (assim como o aumento do volume de periódicos na cidade). Aproveitando as análises destes documentos feitas por Líbano Soares, a relação entre a movimentação “própria” da capoeira, algo que pudéssemos relacionar com as capoeiras de hoje, com o termo designando a prática dessa movimentação (assim como a pessoa praticante) se dá com o gradual aperfeiçoamento dos registros de prisões pela polícia.⁶² Antes disso, um *capoeira* poderia ser qualquer pessoa que provocasse tumulto ou “problemas” similares. Os presos por capoeira ou por jogar capoeira de então, não necessariamente praticavam o que chamamos hoje de capoeira. Este

⁵⁹ Os estudiosos que apresentam suas origens no meio rural, não negam o desenvolvimento da capoeira nos grandes centros urbanos, principalmente no que tange a este desenvolvimento pelo século XIX. Entre alguns destes está MELLO, André da Silva. *A história da capoeira: pressuposto para uma abordagem na perspectiva da cultura corporal*. In: VIII Congresso Brasileiro de História da Educação Física, Esporte, Lazer e Dança., 2002, Ponta Grossa/PR: Universidade Estadual de Ponta Grossa, 2002; REIS, Letícia Vidor de Souza. *Negros e brancos no jogo de capoeira: a reinvenção da tradição*. Mestrado em Ciência Social (Antropologia Social); USP, 1993.

Inclusive, os escravos de ganho que vendiam produtos do tipo hortifrutigranjeiros circulavam entre os ambientes rurais da cidade levando-os para o centro urbano com frequência.

⁶⁰ ADORNO, Camille. *A arte da capoeira*. 6ªed. Goiânia; Kelps, 1999. p.20

⁶¹ BUCHAS, Sergio Mazzoni. *Capoeira: suas raízes e evolução no contexto social brasileiro*. Monografia (Licenciatura em Educação Física); EEFD-UFRJ, 2004; KRATOCHWIL, Eduardo C. da Cunha. *Capoeiragem carioca*. Monografia (Licenciatura em Educação Física); EEFD-UFRJ, 2005.

⁶² Líbano Soares faz referência a HOLLOWAY, Thomas. *Polícia no Rio de Janeiro: repressão e resistência numa cidade do século XIX*. Rio de Janeiro; FGV, 1997, obra que não tivemos acesso.

fato, como já dito, foi mudando com o passar do tempo – até demonstrar *mesmo* que quem era “preso por capoeira” era um *capoeira*, praticante de uma capoeira “primeira” em relação às de hoje.

É provável, também indicativo, que os movimentos de hoje sejam descendentes destas capoeiras que pelo Brasil surgiram, em seus diferentes momentos e locais. Mas parece ter sido decisivo para a afirmação da identidade da capoeira e do capoeira estes registros produzidos ao longo do século XIX. Não vamos aprofundar aqui em umas teorias sobre a criação da capoeira, mas vale apontar que, entre estas, são bem diversas: podem apontar o Quilombo de Palmares e Zumbi como local e criador, ou algum outro quilombo qualquer, podem defender que surgiu no nordeste brasileiro em meio a canaviais, podem mostrar que é africana, vinda direta da África, podem negar ou afirmar uma influência dos nativos ameríndios, podem afirmar que surgiu em uma cidade e se espalhou devido ao deslocamento (compulsório ou não) de seus praticantes, podem defender que a capoeira surgiu ao mesmo tempo em vários pontos do Brasil, ou que pelo menos onde tinha povos de origem *bantu*, etc...

Bernardo Conde levanta questões interessantes acerca das histórias de origem, sejam elas contadas pela tradição oral, considerando que hoje as capoeiras hegemônicas são baianas descendentes, que normalmente reforçam o surgimento num passado escravista, “não datado ou datado da chegada do primeiro escravo, ancorado algumas vezes nos quilombos, nas senzalas, que perdura até hoje” remontando à Bahia e à Salvador; ou sejam elas contadas pela história documentada, feita de forma falha, situada no Rio de Janeiro a partir do final do século XVIII, devido ao fato de “não ter sido encontrado até o momento, nenhum documento com referência à capoeira, anterior aos anos 1790, seja em quilombos, seja em senzalas, no Recôncavo baiano ou qualquer outro lugar”.⁶³

Outra discussão também clássica sobre identidade da capoeira é se ela é um jogo, uma luta, uma dança. Aqui, vale lançar os discursos de mestres de ontem e de hoje.

O jogo de capoeira é citado (naqueles registros) pelo século XIX, mas não se fala de luta ou dança. Sem esquecer do aspecto marcial, diz-se que ela deve ter sido dissimulada como jogo (ou quem sabe foi o inverso: um jogo que se tornou marcial?), sendo aprendida *de oitiva*.⁶⁴ Com o elemento musical atrelado a essa prática, ela pode ter sido confundida com

⁶³ CONDE, Bernardo Velloso. *A arte da negociação: a capoeira como navegação social*. Rio de Janeiro; Novas Idéias, 2007. p.27

⁶⁴ Sugestão de leitura sobre este tipo de aprendizado: ALVAREZ, João; SADE, Christian. *Aprender na experiência: considerações sobre o aprendizado na capoeira angola e no tiro com arco no zen budismo*. In: II Colóquio Franco-brasileiro de Filosofia da Educação: o devi-mestre - entre Deleuze e a educação, 2004, Rio de Janeiro.

“‘Oitiva’ era o nome popular dado para a atividade dos que ficavam no porto à espera de trabalho. Normalmente a oferta de emprego repentino era gritada por um capataz para o grupo de trabalhadores que passavam o dia da área portuária, na ‘escuta’, de ouvidos abertos, atitude atenta que remete à postura do

uma dança... e até hoje se confunde, apesar também de ser uma. Aí está uma característica da capoeira: ela é uma *negaça*, ela nega antes de afirmar. Ela não é, ela finge ser, conservando o que precisa conservar e revelando o necessário para o outro. Daí, quem está “de fora” do mundo da capoeira imagina algo acerca dela, algo que faz parte dela, mas que é só uma faceta. Mestre Pastinha em seu livro acerca da Capoeira Angola é categórico: “é luta, e luta violenta”!⁶⁵

Os rastros deixados pela capoeira mostram que ela foi uma expressão escrava, mas que influenciava e também fazia parte da vida de libertos e livres durante a primeira metade do século XIX. Com o fim oficial do tráfico transatlântico em 1850, cada vez mais ela se tornava expressão de pobres. Em outras palavras, a capoeira nesta época era uma expressão dos setores mais baixos da hierarquia social, desde ser “escrava” passando por “liberta”, “livre”... e que normalmente era “pobre”. No entanto ela foi “embranquecendo” com a diminuição de escravos na cidade⁶⁶ e com a vinda cada vez maior de imigrantes europeus, especialmente portugueses pobres, depois desta data. Por esta trajetória, “a capoeira informa das transformações étnicas e culturais que envolveram escravos e libertos, africanos e crioulos, na cidade colonial, na passagem para metrópole imperial”.⁶⁷ Talvez fosse fácil distinguir no começo do século um capoeira: devia ser o que chamamos hoje de “afro-descendente” (nascido ou não no continente africano), ocupado com certas tarefas pela rua, ao ganho... Mas com o passar dos anos, este arquétipo foi mudando, mesmo ainda predominantemente “afro”, para ser mais branco e pobre. Como os imigrantes europeus vieram e começaram a ocupar posições que antes eram escravas, também adotaram certas práticas devido a estas posições sociais, entre elas a capoeira. Isso demonstra certo caráter inclusivo da capoeira. Pode-se perceber estas mudanças paralelamente à composição das malts durante os séculos XIX-XX.

Por enquanto, para procurar uma etnicidade da capoeira partiremos das análises feitas por Líbano Soares pelos registros policiais, para depois investigarmos por nossas fontes escolhidas. Boa parte dos escravos presos ou perseguidos pela polícia, e registrados, eram capoeiras. No entanto, como já vimos, *capoeira* servia num primeiro momento para designar

capoeirista. Enquanto esperavam, organizavam rodas no cais, os discípulos eram iniciados na arte do corpo”. Mais detalhes em CASTRO, Maurício Barros de. Na roda da capoeira. Rio de Janeiro; IPHAN, CNFCP, 2008. p.20. Esta maneira de se comportar era semelhante a de escravos de ganho tempos antes, e como é demonstrado, parece ter sido mantida.

⁶⁵ PASTINHA, Mestre. *Capoeira Angola*. 2ªed.. Escola Gráfica Nossa Senhora de Loreto: Salvador,1968. p.28

⁶⁶ A febre amarela neste período assolou muitos escravos, além do aumento da demanda de escravos para regiões do interior. Ver também o capítulo 4 – As almas, os que morriam em KARASCH, Mary C. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)*. São Paulo: Cia das Letras, 2000

⁶⁷ SOARES, Carlos Eugênio Líbano. *A capoeira escrava e outras tradições rebeldes no Rio de Janeiro (1808-1850)*. 2ªed. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2004. p.25

várias perturbações “da ordem”. O que cabe, agora, é saber de que etnia, “nação”, estes escravos eram. Para ilustrar estas etnias, com dados de capoeiras presos, utilizaremos os gráficos deste mesmo autor.⁶⁸

2.3. “Sou angoleira... que veio de Angola”?

No gráfico 1, que diz respeito ao período de 1810 a 1821, podemos rapidamente notar a presença maciça dos centro-ocidentais (269 indivíduos), chamando atenção para os *congo*, em maioria, seguidos de *benguela*, *cabinda*, *angola*, *rebolo*, *cassange*, *monjolo*, *cabundá*, *songo*, *mofunbe*, *ganguela*, *quissamã*. Os ocidentais são minorias (23 indivíduos), apontando dois grupos: *mina* e *calabar*. Os orientais não são reportados neste gráfico. Podemos verificar que apesar da nação *congo* ter um número maior, de forma generalizada os outros grupos centrais fariam parte do que hoje é o território angolano. Já com os ocidentais, parece que esta generalização já ocorre: *mina* faz referencia à Costa da Mina, lembrando também o forte de São Jorge da Mina, designando provavelmente vários outros grupos étnicos de toda aquela região. O mesmo ocorreria com o termo *calabar*.

No recorte de 1826 a 1829 (gráfico 2), temos a presença de africanos presos na Marinha (49 indivíduos), com presença maior de *congo*, seguidos de *cabinda*, *moçambique*, *mina*, *nagô*, *benguela*, *angola*, *monjolo* e *ambaca*. Aqui já temos a presença da banda oriental com 6 *moçambique*, assim como o aparecimento de outro termo genérico para a região da Costa da Mina, apesar também de constituir uma etnia: os *nagô*, nomenclatura utilizada na região nordeste, Salvador e Recife em especial. Com relação aos centrais, cabe a mesma menção feita no gráfico 1.

Já no gráfico 3, de africanos presos no Calabouço, no ano de 1831, temos novamente uma grande presença centro-ocidental (com 134 indivíduos), ressaltando agora a presença oriental (com 37 indivíduos) e em minoria os ocidentais (com 28). Os *mina* são maioria entre os ocidentais (aqui não aparecem *nagô*, mas também aparecem *calabar*), os *moçambique* entre os orientais (além dos *inhambane*, *quilimane* e *mucena*), e novamente os *congo* são maioria entre os centrais, seguidos dos *benguela*, *cabinda* e *angola* (além de *moange*, *ambaca*, *cassange*, *rebolo* e *monjolo*). Podemos notar as mesmas observações feitas sobre as generalizações e os nomes.

Lembrando que estes dois últimos gráficos retratam parcialmente o contingente de *escravos* presos. Estes possivelmente eram também *capoeiras*. Com a “criação” da polícia

⁶⁸ Em anexo: p.74

inventaram-se as prisões⁶⁹, e seria interessante aprofundar os estudos em todas elas e em períodos semelhantes para melhor apreender o quadro de presos, escravos e capoeiras.

Estes escravos que eram presos por capoeira já deviam estar habituados ao ambiente urbano, e se conseguíssemos atestar que fossem *de ganho*, isto seria uma certeza. Dificilmente seria um boçal recém-chegado ou ainda sem dominar a língua portuguesa e realizando os trabalhos mais penosos, quem devia estar entre estes presos. Outro aspecto a ser notado, seguindo a lógica de análise de presos, é o número de libertos e livres entre estes (que não foi relatado). Este quadro vai sendo alterado com cada vez menos escravos e mais “livres” (no geral, depois de 1850).

Diante desses pequenos dados, seria possível apontar uma etnia geradora daquela capoeira de outrora? Se sim, esta etnia corresponderia a um grupo cultural específico em África? Seu gestual e comportamento, suas técnicas e artimanhas corresponderiam a alguma manifestação de alguma etnia específica africana, ou teria ela diversas características de certos grupos descendentes de alguma outra região africana? Na prática, seria bem difícil que existisse algo do tipo “capoeira” no continente africano. O processo de adaptação a um outro sistema social teria impulsionado adaptações a certas manifestações culturais, em solo brasileiro. Este processo que fez com que certas formas culturais fossem mantidas ou desenvolvidas, em prol da firmeza de umas identidades para além da comum, a de escravo, é o que já foi chamado de invenção de tradições.⁷⁰ É possível um claro paralelo com as ditas “religiões tradicionais de matrizes africanas”: a maior parte dos cultos aos Orixás (de descendência *iourubá*) em África era realizada por “famílias” e direcionados a um só orixá. Já em terras brasileiras, de alguma forma e por algum motivo não identificado oficialmente, estes cultos se amalgamaram, construindo o candomblé (de *Ketu*, neste caso). Entre os capoeiras de hoje, há certo consenso que a capoeira é descendente de Angola, desenvolvida por escravos vindos desta região. Fato curioso é que, mesmo as baianas (Capoeira Regional e Capoeira Angola), hegemônicas hoje, se apóiam nesta idéia, apesar da maior população escrava baiana, no século XVIII, ter origem na região ocidental da África, como no Maranhão. Já as regiões do Rio de Janeiro e Pernambuco tiveram uma grande presença dos centro-ocidentais.

⁶⁹ Algumas delas: o Aljube, antiga prisão eclesiástica; o Arsenal da Marinha; o Calabouço do Castelo; a Pressiganga, a nau que a família real veio para o Brasil e que ficou aportada servindo de prisão.

⁷⁰ Ver HOBBSAWN, Eric. “Introdução: a invenção das tradições” In: HOBBSAWN, Eric; RANGER, Terence (orgs.). *A invenção das tradições*. 3ª ed.. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002. “Por ‘tradição inventada’ entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade com o passado. Aliás, sempre que possível, tenta-se estabelecer continuidade com um passado histórico apropriado.” p.9.

Os dados do projeto *The Trans-Atlantic Slave Trade*⁷¹ pretendem ser o que há de mais atualizado em termos das migrações de África para as Américas. Estamos ainda acessando dados específicos sobre Brasil, mas como sabemos hoje, boa parte dos africanos chegou a terras brasileiras, o que nos leva a fazer algumas aproximações com estes dados.

Quantidade de africanos trazidos para as Américas:

Região (e países atuais)	Período 1751-1800	Período 1801-1850
Senegambia (Senegal, Gâmbia, Guiné Bissau)	150.000	30.000
Serra Leoa (Guiné, Serra Leoa)	120.000	60.000
Cota do Barlavento (Libéria, Costa do Marfim)	120.000	10.000
Costa do Ouro (Gana, Togo, Benin)	350.000	50.000
Baía do Benin (Nigéria)	400.000	200.000
Baía de Biafra (Camarões)	600.000	200.000
Centro oeste (Gabão, Congo, Angola)	600.000	1000.000
Sudeste (Moçambique, Madagacar)	40.000	200.000
Origem desconhecida	40.000	200.000

72

Entre 1450 e 1867, o século XVIII foi o período em que a *banda* Atlântica recebeu aproximadamente 54% de todos os africanos deportados da *banda* Africana (e que foram identificados). O século XIX fica com 30% destes neste mesmo período reportado em que houve o comércio transatlântico. No Brasil, comparando estes dados com os já citados podemos perceber o paralelismo em termos gerais. Na segunda metade do século XVIII o número destes africanos chegados de cada região da África aumentou bastante, sendo este o pico do comércio (considerando a divisão dos séculos do mesmo gráfico “Origens regionais...”⁷³). Mas na virada para a segunda metade do século há uma queda expressiva na maior parte dessas regiões. Atribui-se normalmente como motivo a proibição do tráfico acima

⁷¹ Cf: <http://www.metascholar.org/TASTD-Voyages/index.html>. Usamos as partes disponíveis pela Internet.

⁷² Em anexo: p.73

⁷³ Ver o gráfico “Migração Atlântica”, que também baseou estas análises. Em anexo: p.73

da Linha do Equador pela Inglaterra. Tal fato favoreceu, inclusive, o tráfico com as regiões centrais da África, demonstrando o aumento tanto de “congo” ou “angola”, tanto de “moçambique”. O Rio e a região que hoje faz parte de Angola estiveram bem próximos cultural e comercialmente desde o começo de suas colonizações por Portugal. O tráfico com Moçambique se favorece também por este motivo: o elemento comum português. Tanto que no mapa “Principais rotas de comércio para o Brasil”, Moçambique só teria exportado para o Rio de Janeiro.⁷⁴

Percebe-se que qualquer conclusão de que, nas “origens” da capoeira, teria uma etnia predominante, e estas, descendentes de manifestações predominantemente das regiões centrais atlânticas da África, é um tanto enigmática. Muitos nomes foram dados para os africanos pelos colonizadores, e quase sempre não corresponderiam à própria etnia, mas sim ao lugar de deportação; e considerando que as longas jornadas a que eram submetidos em seus transportes ainda no continente africano – do interior para o litoral ou de alguma parte do litoral para outra – muitos outros grupamentos, outras etnias, poderiam estar sendo misturadas. Para os traficantes parece que pouco importava, a não ser no caso de misturas propositais para evitar insurreições ou tentativas de fuga – estratégia bastante comentada pelo senso comum que, também, os “senhores” em terras brasileiras usariam. Buscar os registros étnicos através da forma branca colonizadora é por si só uma armadilha para nossas análises, com o risco destas se tornarem superficiais. Podemos ter outros grupos étnicos, sem ser congo-angola, com suas culturas constituindo a tal da capoeira. Vimos que durante o século XIX na Corte, vários tipos étnicos eram capoeiras através dos registros oficiais de presos. Através das tradições de capoeira podemos verificar a afirmativa de que foram congo-angola, em especial os *angola*, que teriam gerado a capoeira no Brasil. Mas estes *angola* eram realmente da região que hoje denominamos Angola?

Por isso, buscamos incluir e ponderar nossas avaliações através de comparações com outras tradições “afro” presentes no Brasil, no caso, no Rio de Janeiro e região Sudeste; assim como debater com os discursos de *dentro* das tradições da capoeira. Iremos buscar nas histórias contadas pelos mestres, nas músicas, nos gestuais e nos rituais de algumas manifestações que poderíamos aproximar ou distanciar das de capoeira, assim como em documentários produzidos acerca de tradições “afro” e de produções de próprios capoeiras, e em obras já clássicas de artistas do século XIX sobre a vida escrava no Rio, subsídios de comparações com culturas que são consideradas de alguma etnia definida ou mesmo que se autodenominam desta ou daquela descendência.

CAPÍTULO III

⁷⁴ Ver mapa. Em anexo: p.66

Interrogações para as tradições

3.1. A capoeira nos séculos XX-XXI

Nosso problema neste trabalho está na elaboração de novas percepções acerca da capoeira, em seu presente. Presente este baseado em várias *histórias*. Como acadêmico, refletir e criticar os *discursos* vigentes sobre a tradição na capoeira; já como capoeira, expandir o conhecimento acerca de sua história e de suas origens, tão nebulosas e divergentes hoje.⁷⁵

A capoeira, como vimos nos capítulos anteriores, teve suas origens prováveis entre os escravos instalados no Brasil, e fora utilizada ora como reação ao próprio sistema, ora como negociação com este. É bem verdade que estes aspectos da capoeira estiveram sempre juntos, como duas faces de uma mesma moeda. Assim como também é verdade que esta negociação por um momento melhorava a condição de vida do capoeira, por outro, o mantinha atrelado às redes sociais que mantinham o sistema. Ou seja, quem ganhava com esta negociação, quando esta ocorria, sempre era o sistema, mas nem sempre aquele capoeira.

A situação que identificamos hoje é similar. O nosso sistema perpetua, de forma diversa, algumas características das relações sociais de Antigo Regime, como aquelas entre escravos e senhores. E a capoeira também entra nesse jogo. As hierarquias de valores, de *status*, de poder, vigoram *dentro* e *fora* dela. Se antes ela podia de certa forma estar disponível por motivos de sobrevivência, mantendo uma condição marginal e paradoxalmente livre; hoje a temos com seu acesso restrito, entre outras limitações, devido a especulações de valores e seus desdobramentos, numa condição legal positiva, efetivamente controlada.

Desde o fenômeno da institucionalização da capoeira, iniciado oficialmente e diante do Estado por mestre Bimba (Manoel dos Reis Machado), e acompanhado por mestre Pastinha (Vicente Ferreira Pastinha), durante a “Era nacionalista” de Getúlio Vargas, todos os movimentos de capoeira buscaram um reconhecimento social. E por esse reconhecimento, a capoeira tem pago alguns valores preciosos de outrora. As tradições iniciadas naquele momento tomaram um rumo de se auto-afirmarem, se contrapondo umas às outras. A busca

⁷⁵ Ver FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. (Versão digitalizada em 2004) Disponível em: www.sabotagem.revolt.org Acesso em: 1 de janeiro de 2008. Foucault sugere uma análise do discurso através de conjuntos “críticos” e “genealógicos” que permitiriam procurar nos discursos as formas da exclusão, da limitação, da apropriação, mostrando como estas se formaram, para que necessidades, como se modificaram e se deslocaram, que força exerceram e em que medida foram contornadas; assim como perceber como séries de discursos se formaram através, apesar, ou com o apoio de sistemas de coerção, assim como qual foi a norma específica de cada uma e quais foram suas condições de aparição, crescimento e de variação. (p.23)

pela brasilidade e pelo tradicional nas manifestações populares, e no caso, na capoeira, gerou umas dicotomias entre novo e velho, moderno e tradicional, negro e branco, alto e baixo, extrapolando para as marcas de melhor e pior, de mal e bem, de resistência e adaptação, de revolução e de rendição...⁷⁶

Frutos destes aspectos, entre os quais nos chama mais atenção, são os discursos de tradição na capoeira. O que leva algo a ser mais tradicional? E por quê? Quais são os desdobramentos de ser tradicional? Quais os sentidos de ser tradicional neste nosso mundo atual? Há entre as capoeiras Angola e Regional um disputa de poder baseado em tradição? É necessidade da capoeira estas possíveis disputas? É demanda da capoeira “em si” algum reconhecimento, ou é apenas uma questão de seus praticantes diante de suas relações com o mundo? A quem serve estas disputas? Alguém ganha ou perde neste jogo?...

Vale apontar uma pequena história sobre estes dois mestres antes de continuarmos. Para conhecer um pouco sobre eles, sugerimos a prática da capoeiragem, pois, participando de uma escola ou outra o capoeira terá muitas oportunidades de escutar histórias, vivendo a capoeira e convivendo com capoeiras. Há filmagens interessantes sobre eles, duas destas são: “Pastinha: uma vida pela capoeira” de Antônio Carlos Muricy (1998) e “Mestre Bimba: a capoeira iluminada” de Luiz Fernando Goulart (2007), da qual extrairemos uns apontamentos.

*

Mestre Bimba nasceu em 1900, trabalhou muito como estivador. Frequentava capoeira de rua e foi preso umas tantas vezes. Chamado para ser inspetor da polícia, rejeitou por entender que capoeira sempre esteve contra a polícia. Percebeu que a capoeira estava intimamente ligada à repressão, e procurou mudar este quadro contrariando o tipo social correspondente ao capoeira da época, se posicionando como “educador”. Em 1996, a UFBA reconheceu o título de Doutor Honoris Causa (post mortem) ao mestre. Praticou a chamada capoeira angola durante 12 anos e achou que essa tinha se folclorizado muito e perdido as feições de luta. Fez várias apresentações e venceu desafios, tornando-se referência esportiva na Bahia. Foi o primeiro a ensinar a capoeira entre quatro paredes e em espaços acadêmicos. Foi também quem começou a demonstrar outras manifestações baianas associando-as às de capoeira, como o maculelê, o samba de roda e a puxada de rede. Devido ao sentimento de pouco reconhecimento de seu trabalho pelo Estado baiano decidiu, após ser convidado, ir para Goiânia, com a promessa de se tornar professor universitário. Foi enganado em relação à

⁷⁶ Vale a pena ler FRIGERIO, Alejandro. Capoeira: de arte negra a esporte branco. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. n.10, vol.4, junho, Rio de Janeiro; 1989. O autor comenta ainda que a capoeira se “folcloriza”. “Em vez de se impor como uma manifestação cultural popular, com características próprias, apresenta-se uma imagem adulterada da mesma, procurando o que mais impressione e agrade o turista.”

promessa feita, passando por dificuldades com a família e entrando num estado de tristeza. Em 1974 ele morreu, sem assistência adequada depois de uma apresentação.

*

No que diz respeito ao Mestre Patinha, este nasce em 5 de abril de 1889, em Salvador. Filho de uma mulata baiana e de um comerciante espanhol, assumiu a capoeira de Gengibirra, bairro de Salvador, que era freqüentada pela “elite” da capoeira, “só tinha mestre”, nas palavras de Pastinha. Parece que o motivo foi por ser considerado um “visionário”, tendo um projeto para a capoeira angola diante da crescente demanda da regional, transformando-se numa liderança nesta reação. Pastinha era uma espécie de mito na cidade de Salvador, sendo referência para muitos, inclusive para o mestre Bimba. Em 1966, realizou um de seus maiores sonhos que era de conhecer a África. Especificamente Dacar, no Senegal, no Primeiro Festival Internacional de Arte Negra, “pra mostrar a capoeira do Brasil”. Ele dizia que o capoeirista devia ser um homem digno, honrado, decente, conforme depoimento de Jorge Amado no filme. Já no final da década de 1970, já cego, teve sua posição e seu trabalho na capoeira questionado. O turismo e a comercialização da capoeira estavam em alta, com o risco de se esquecer a tradição e a reverência aos ancestrais. Quando perdeu o espaço no Pelourinho-19, enganado, ele veio a piorar de saúde, segundo mestre Curió. Em 13 de novembro de 1981, no abrigo Dom Pedro II na Bahia morreu Pastinha com 93 anos. Para Pastinha: “a capoeira é mandinga, é manha, é malícia, é tudo o que a boca come”⁷⁷

3.2. A institucionalização da capoeira

O “período clássico”, nas palavras de mestre Decânio, da história da Capoeira, pode ser entendido como o da “institucionalização” da capoeira, com a sua “profissionalização”.⁷⁸ Já existem muitos trabalhos sobre este “período”, tratando da relação da capoeira e o Estado, a “saída” da marginalidade, a incorporação de novos valores à capoeiragem, o surgimento das “academias” e a valorização dos estilos de duas capoeiras baianas, representadas pela Regional de mestre Bimba e a Angola de mestre Pastinha.

Este período está situado em torno de crises sociais e políticas, ou seja, de mudanças profundas em toda a sociedade brasileira. O imaginário intensamente trabalhado pelas “elites” por todo o início da República acerca das manifestações “afro-descendentes” era o de “apagar” da história do Brasil a escravidão; paralelamente e se possível embranquecer a

⁷⁷ Estes apontamentos são resumos breve de vários depoimentos nestes dois filmes.

⁷⁸ DECÂNIO FILHO, Angelo A. Evolução histórica da capoeira. Disponível em: http://www.portalcapoeira.com/index.php?option=com_docman&task=doc_download&gid=37 Acesso em: 7 de junho de 2007.

população “afro”, quando não “apagá-la” também de nossa história, junto com sua cultura “ex-escrava”. Começa-se, ou melhor, continua-se uma campanha repressiva às manifestações “afro” pelo final do século XIX e começo do XX. Entre estas principais e mais populares manifestações pelo Rio de Janeiro (mas não só nele) estariam os candomblés, as macumbas, os batuques, os sambas e em especial a capoeira. É nesta época que é proibida expressamente e enquadrada no Código Penal da República (1890), e reprimida exemplarmente na capital:

Artigo 402. Fazer nas ruas e praças públicas exercícios de agilidade e destreza corporal conhecidos pela denominação *capoeiragem*; andar em correrias, com armas ou instrumentos capazes de produzir uma lesão corporal, provocando tumultos ou desordens, ameaçando pessoa certa ou incerta, ou incutindo temor de algum mal:

Pena – de prisão celular de dois a seis meses.

Parágrafo único: É considerada circunstância agravante pertencer o capoeira a algum bando ou malta.

Aos chefes e cabeças, se imporá a pena em dobro.⁷⁹

As idéias de “embranquecimento” da capoeira se intensificaram durante os anos 1930, e se estenderam por todo o século XX, no intuito de transformá-la em “ginástica nacional”. Pelo nacionalismo em voga precisava-se reposicionar a população “afro” na sociedade brasileira, a serviço das elites, em prol de uma “ordem” e de um “progresso”. Era preciso, de certa forma, valorizar as culturas populares, “normalmente afro” – enfim, reconhecer de alguma forma as manifestações próprias daquela população específica que fazia parte da massa trabalhadora dos planos do Governo. Ao mesmo tempo que isto acontecia, o controle pelo Estado destas manifestações (e destas pessoas) estava sendo consolidado. Só com “autorizações oficiais” é que se poderia praticar suas religiões, diversões e outras manifestações. A “marginalidade” estaria sendo enquadrada...

Este momento, junto com as campanhas folclóricas (Movimento em Defesa do Folclore), ajudou a formar o imaginário sobre as divisões regionais do Brasil, com o interior e as regiões Norte e Nordeste como portadores da “tradicionalidade” brasileira, enquanto o litoral e as Sul e Sudeste como expressões da “modernidade” nossa.

Encontramos nos discursos de *dentro* da capoeira demonstrações da influência ideológica dominante daquele momento. Um exemplo é o trecho do livro “Capoeira Angola” de mestre Pastinha, quando aponta a tendência de:

⁷⁹ Em anexo (p.77-78) o texto transcrito na íntegra da seção “Vadios e Capoeiras” do Código Penal de 1890. Quando dizemos “exemplarmente”, estamos nos referindo ao ideário republicano, haja vista que durante o Império, principalmente, os castigos poderiam ser considerados pelos “republicanos” como violentos em demasia. Afinal, ser preso, viver em condições precárias, ser forçado a trabalhos pesados e subvalorizados, além das chibatadas (de 50 a 300), não devia ser passível a qualquer um.

considerar a Capoeira Angola como *modalidade nacional de luta*, o que, honrosamente, a coloca em posição privilegiada, valendo como uma consagração definitiva como *modalidade esportiva*.

Mas a Capoeira Angola é, ainda, *folclore nacional*. Os serviços de turismo, na Bahia, colocam como ponto obrigatório, em seus programas, uma visita às academias de Capoeira.⁸⁰

Foi sob uma ótica marcadamente militarista, disciplinadora e eugenizadora que a capoeira se esportivizou. Neste investimento oficial do governo na capoeira-esporte houve um privilégio da capoeira baiana.⁸¹ A partir da década de 1930, com o governo Getúlio Vargas, tanto mestre Bimba como mestre Pastinha, em seus movimentos, procuraram reconhecimento do Estado, a retirada da marginalidade atribuída à capoeira, ao mesmo tempo em que estavam adaptando-a às regras sociais daquele momento: por exemplo, a exaltação da nacionalidade nessas capoeiras pode ser identificada na influência militarista, como a hierarquia, a disciplina, o uso de uniformes e códigos de conduta, demonstrando que a partir dali a capoeira faria parte da ordem que vigorava. Perdia seu caráter eminente de combate e de reação ao sistema e ganhava um enquadramento. Com isso poderíamos também questionar até onde iria a autonomia (com a arte se auto-regulando) e averiguar a influência desse reconhecimento, que traria regras impostas por intervenções externas. A capoeira continuaria a ser expressão motivada pela “ânsia de liberdade”?⁸² Enfim, “ao longo das décadas de 30 e 40 certas manifestações culturais negras como o samba, a capoeira e o candomblé, até então bastante perseguidas, foram, pouco a pouco e em graus diferenciados, ‘desafricanizadas’ e transformadas em ícones da brasilidade”.⁸³

Ao mesmo tempo, paralelamente aos projetos de Bimba e Pastinha em Salvador, existia no Rio a difusão da capoeira de Sinhozinho, muitas vezes desvalorizada, já que não tinha os atributos rituais e musicais das capoeiras baianas e tinha o foco no aspecto estritamente de luta.

A partir da ascensão de Getúlio Vargas ao poder, a prisão de capoeiras tornou-se praticamente inexistente. Ao mesmo tempo, a capoeira baiana tornava-se hegemônica no país, projeto este levado a efeito por meio da divulgação da cultura baiana pelo governo da Bahia e propalada por seus

⁸⁰ PASTINHA, Mestre. *Capoeira Angola*. 2ªed. Salvador: Escola Gráfica Nossa Senhora de Loreto, 1968. p.30 (os grifos são nossos). Este livro está disponível para consulta no Acervo Cultural de Capoeira Artur Emídio de Oliveira, sediado na Escola de Educação Física e Desportos (EEFD) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

⁸¹ REIS, Letícia Vidor de Souza. *Negros e brancos no jogo de capoeira: a reinvenção da tradição*. Dissertação (Mestrado em Ciência Social - Antropologia Social); USP, 1993. p.68

⁸² Trecho de uma frase célebre de Pastinha: “Angola, capoeira mãe, mandinga de escravo em ânsia de liberdade. Seu princípio não tem método e o seu fim é inconcebível ao mais sábio capoeirista.”

⁸³ REIS, Letícia Vidor de Souza. *Negros e brancos no jogo de capoeira: a reinvenção da tradição...*p.72

melhores intelectuais – Jorge Amado, Gilberto Freyre e Édison Carneiro. Com uma bem direcionada estratégia de difusão, a Bahia tornou-se o pólo irradiador da cultura brasileira, que tinha seu eixo na miscigenação cultural e racial. Essa estratégia eleva a capoeira a símbolo da brasilidade e dá visibilidade aos seus maiores expoentes, Bimba e Pastinha.⁸⁴

Mais tarde, com o advento da Ditadura, a influência militar e a padronização ficaram mais evidentes nos “movimentos” que a capoeira fazia. Assim como da Educação Física e do universo acadêmico (que já influenciavam desde o começo do século). Muitas vezes considerada como esporte, inventou-se regras e campeonatos, e a burocratização acompanhou. Foram criadas federações, associações, grupamentos de capoeira... afim de “organizá-la”.

Sobre isto também vale lembrar o trecho em que Mestre Russo de Caxias destaca Nestor Capoeira sobre alguns “dilemas”:

O uniforme usado nas academias, o sistema de graduação conforme o nível de desenvolvimento do aluno, a nomenclatura de golpes, os campeonatos de capoeira, as ‘associações’ e ‘federações’ são assuntos que têm duas coisas em comum: a primeira é mobilizar muitos capoeiristas em facções a favor ‘disto’ ou contra ‘aquilo’, gerando disputas intermináveis que não raro caem no chamado ‘baixo nível’. A segunda, por incrível que pareça, é que, apesar de todo esse buxixo, estes assuntos nada tem a ver com o jogo de capoeira. São conseqüências da comercialização da ‘brincadeira de angola’ do ensino em academias, são furtos da expansão e evolução da capoeira, que saiu da marginalidade e começou a ocupar um espaço dentro da sociedade... sem que a cuca de seus praticantes tenha acompanhado esta evolução.⁸⁵

Sob influência do Movimento Negro e da idéia de negritude – partes de um movimento mais amplo de cunho mundial – setores da capoeira buscaram “reafricanizá-la”, associando a ela valores “negros”, “africanos”, e se aproximando de outras manifestações “afro”, e que também passaram por algo similar.⁸⁶

Nesta mesma época começa a ter várias migrações de mestres, em especial da Bahia para o Rio de Janeiro e São Paulo, na ânsia de conseguir melhores condições de trabalho, e carregando consigo suas capoeiras. Um destes, Artur Emídio, praticante de uma outra - distinta da Regional e da Angola - e tendo objetivos claros de formar professores (como os mestres Leopoldina, Mendonça e Djalma Bandeira) e difundi-la, provocaria uma

⁸⁴ FERREIRA, Izabel. A capoeira no Rio de Janeiro: 1890-1950. Rio de Janeiro; Novas Idéias, 2007. (coleção Capoeira Viva, volume 1) p.18.

⁸⁵ CAPOEIRA, Nestor. Galo já cantou. Arte Hoje Editora, 1985 apud RUSSO DE CAXIAS, Mestre. *Capoeiragem: Expressões da Roda Livre*. Rio de Janeiro: Impresso Brasil, 2005. p.61.

⁸⁶ Como é o caso de participantes do Candomblé de Ketu que foram a Benin e Nigéria para se iniciarem ou manterem contato com os praticantes dos cultos aos Orixás – que deram origem aos do Brasil – presentes por lá. Na prática, uma “renovação” do Ketu, com jeito de “atualização”.

“revitalização” (uma outra onda de “institucionalização”) da capoeira do Rio de Janeiro. Um processo diferente aconteceu em São Paulo com Suassuna e Almir das Areias.⁸⁷

Outros foram buscar reconhecimento em outros países, indo para a América do Norte ou para a Europa. Hoje é praticada em mais de 150 países, tendo no Brasil mais de 6 milhões de praticantes.⁸⁸

⁸⁷ Sobre Sinhozinho, Artur Emídio e Leopoldina ler o trabalho de FERREIRA, Izabel. *A capoeira no Rio de Janeiro: 1890-1950...* e sobre Suassuna e Almir: REIS, Leticia Vidor de Souza. *Negros e brancos no jogo de capoeira: a reinvenção da tradição...*

⁸⁸ Dados retirados do filme “Bimba: a capoeira iluminada” de Luiz Fernando Goulart (2007).

CAPÍTULO IV

Nos caminhos das tradições

4.1. Observações e aproximações diante de outras expressões “afro-descendentes”

Podemos dizer que durante o período de escravidão havia, de certa forma, uma distinção entre várias nações, de forma “oficial”, suas diferenças sendo registradas. Com o fim do tráfico e principalmente depois da escravidão, imaginamos que estas diferenças, sob os olhos oficiais foram acabando: não se “falava” mais de grupos étnicos oficialmente, até porque tais nomenclaturas eram usadas para escravos. Cada vez mais a população se torna liberta, cada vez mais “livre”. Os africanos e seus descendentes novamente formam um único grupo na sociedade, os pretos ou negros. Se antes, até o fim do tráfico em 1850, e mais adiante, o fim da escravidão, temos alguma referência cultural africana sendo demarcada, e de certa forma mostrada e passível de ser identificada; depois de 1888 estas informações ficam difusas, como se todas as culturas “afro” fossem uma única.

No entanto algumas destas diferenças culturais foram preservadas em toda a chamada cultura brasileira. E para conseguir aproximar estas diferenças hoje, voltaremos os olhos para as religiosidades tradicionais de matrizes africanas e os *brinquedos* populares, procurando em seus rituais, gestuais e outros modos de expressão algo que demonstre raízes africanas comuns. E, a partir desses rápidos apontamentos, partiremos para nossa análise de fontes, buscando nessas manifestações e em outras, semelhanças e diferenças que possam mostrar traços culturais de alguma cultura ou região específica da África (notadamente alguma influência dos povos *bantu*), ou de alguma nação brasileira, que possam ser usados para aproximar ou não os discursos sobre a capoeira de culturas africanas.

Entendemos que estas duas categorias de manifestações “afro” podem contribuir para nossas comparações com as chamadas “nações” de outrora.⁸⁹

A idéia original era de tratar tais manifestações que surgiram durante o mesmo recorte do trabalho e que conseguiram se manter até hoje.

⁸⁹ Um autor que possui vários trabalhos neste sentido, mas que não conseguimos acesso é Gerard Kubik. Entre estes que gostaríamos de ter estudado é: KUBIK, Gerard. Angolan traits in black music, games and dances of Brazil. *Estudos de Antropologia Cultural*, Lisboa, n. 10, p. 9-43, 1979.

4.1.1. Primeira análise – com as religiosidades tradicionais de matrizes africanas

As religiosidades tradicionais de matrizes africanas sempre fizeram parte da formação de identidade e de resistência cultural dos povos “afro”. Em verdade, se quer poderíamos chamar estas manifestações de “religião”, pois esta concepção é marcadamente branca, cristã e européia, da necessidade de religar, retornar ao sagrado esquecido ou ignorado pela convivência profana. Para muitos dos povos africanos que vieram escravizados o sagrado e o profano estavam imbricados em seus modos de viver, de forma permanente e simultânea. Tudo é “sagrado” E “profano” para estes. Assim, é provável que as heranças culturais nestas manifestações possam inter-relacionar estas etnias, diferenciando-as entre si no meio do que, hoje, chamamos genericamente de cultura afro-descendente.

Decânio apresenta várias características nos *fundamentos* da capoeira, que podemos considerar como comuns aos candomblés, como os movimentos rituais serem ritmo-dependentes, assim como o próprio ritmo *ijexá* (um toque de *Ketu*). Estaria a capoeira baiana intimamente ligada ao candomblé, com o batuque e os sambas de chula e corrido (respectivamente de Santo Amaro da Purificação e Cachoeira).⁹⁰

O respeito aos mais velhos, a disciplina rigorosa, a solidariedade, e a consciência de que cada um tem uma missão e que esta deve ser realizada em benefício do coletivo são fundamentos dos candomblés que nos permitem também algumas reflexões.⁹¹

Vejamos como podemos aglomerar diversas etnias, identificando no Rio de Janeiro algumas das religiosidades de matriz africana; por entender que estas conservam mais evidências de suas culturas originais do que em outras manifestações:⁹²

Candomblé de Angola: reuni basicamente culturas das regiões dos atuais Congo e Angola. Há algumas divisões dentro do candomblé de Angola, “raízes” como Tumba Junçara, Bate Folha, Cassanje etc., demonstrando de uma forma ou de outra a influência de culturas *bantu* diversas. Cultuam os *inkisses*.⁹³

⁹⁰ DECÂNIO FILHO, Angelo A. *Evolução histórica da capoeira...* p.7. Percebe-se que as cantigas de capoeira também podem ser nomeadas de “chula” e “corrido”, assim como a “ladainha”. Suspeita-se também de uma influência ibérica na estrutura nestas cantigas, como na métrica ou na tonalidade da melodia.

⁹¹ Assim como já sugerimos outrora, é preciso vivenciar tais religiosidades para compreender melhor estes apontamentos, no entanto pode-se ver o documentário “*Ilê Axé Bahia: a saga dos orixás*” de Robson do Val, TVE-Bahia (s/d).

⁹² Estas religiosidades não são exclusivas desta cidade, havendo diversas pelo Estado da Bahia, algumas vezes originárias das que existem no Rio.

⁹³ Para uma introdução teórica à nação Angola, ver COSTA, José Rodrigues da. *Candomblé de Angola: nação Kassanje*. 3ªed. Pallas: Rio de Janeiro, 2005.

Candomblé de Ketu: reuni basicamente culturas *iorubá* (Arthur Ramos comenta que deve ter absorvido culturas *jeje*). A Nigéria atual corresponderia aos principais territórios *iorubá*.⁹⁴ Cultuam os *orixás*.

Candomblé de Jeje-nagô: reuni basicamente culturas *jeje*, na África chamada de *fon*. O Daomé antigo é o território de origem desses povos, hoje Togo e Benin. Cultuam os *voduns*. Na verdade, tanto estas como as culturas *iorubá* são bem próximas e/ou já vieram para o Brasil “misturadas”, já que seus territórios na África são vizinhos.⁹⁵

Umbanda – diz-se que sua base cultural é de Angola, mas há muitos sincretismos presentes. Seus rituais básicos fazem com que nos inclinamos a sustentar que veio de Angola.⁹⁶

Estas religiosidades não têm datas precisas de uma “fundação”... até porque a população “afro” teria suas práticas em exercício permanente, e normalmente escondidas ou camufladas. É bem provável que estas têm suas recriações desde os primeiros africanos chegados em terras brasileiras, sobrevivendo até hoje.

Aproximando os candomblés (notadamente os de *Angola*) da capoeira, podemos ilustrar alguns *fundamentos* que nos parecem próximos: a valorização do *baixo corporal* é evidente nas duas manifestações (na capoeira angola este fundamento está, de certa forma, mais evidenciado)⁹⁷; a presença de três tambores com funções similares a dos três berimbaus, normalmente presentes em rodas de capoeira; o cume da ritualística atual se dá numa roda; a movimentação “gingada” nas danças muitas vezes lembram bases e gingas da capoeira; existe um reconhecimento consolidado entre os participantes diante da figura dos *zeladores*, sejam “de-santo” ou “de capoeira”, sendo importantes para manutenção do próprio ritual e da própria manifestação; a estrutura e a melodia dos pontos (músicas de louvação) de candomblé da Angola são bem próximas das cantigas de capoeira – já os de *Ketu* são bem distintos; o ritual da roda na capoeira só se realiza com música, assim como é nos candomblés (etc.).

⁹⁴ Para uma introdução teórica à nação Ketu, ver VERGER, Pierre Fatumbi. *Orixás: deuses iorubás na África e no novo mundo*. Salvador. Editora Corrupio; 1981.

⁹⁵ Ver “A força dos orixás” de Soraya Mesquita, TVE-Bahia (2004); “Atlântico Negro: na rota dos orixás” de Renato Barbieri (1998)

⁹⁶ Há outras manifestações religiosas, mas notamos aquelas que possuímos algum contato.

⁹⁷ O “baixo corporal” é uma referência às partes do corpo como o quadril e os membros inferiores e ao seu uso, mas também à lógica de valorização do baixo, da terra, de uma orientação de gestos para baixo. Ver também: SANTOS, Gilbert de Oliveria Santos. Alguns sentidos e significados da capoeira, da linguagem corporal, da Educação Física... *Revista Brasileira de Ciências do Esporte*. Campinas; v. 30, n.2, p. 123-136, jan. 2009.

Mas o que consideramos mais próximos da capoeira é mesmo a questão social e política que têm estas tradições.⁹⁸ Tanto nas “religiosidades afro”, como nos “brinquedos”, temos a valorização da “tradição” em detrimento de suas “evoluções” ou desdobramentos. Vejamos a explanação de Letícia Reis, quando trata das capoeiras e dos candomblés:

Se no candomblé a nação *Angola* é desvalorizada em relação à nação *Keto* como “menos pura” (isto é, mais afastada das tradições africanas), na capoeira é a iniciação aos fundamentos da *capoeira Angola* que dignifica o capoeirista — inclusive aquele mesmo que, muitas vezes adepto de um terreiro de *Keto*, desqualifica a prática do candomblé de *Angola*. Talvez seja plausível interpretar essa inversão na sinalização da herança angolana na capoeira (positiva) e no candomblé (negativa), buscando-se perceber a maneira como se constrói a identidade negra no interior do universo de cada uma dessas práticas. Segundo Beatriz Dantas (1982), a “invenção da pureza nagô” do candomblé da Bahia seria uma estratégia política ligada à conquista e à busca da manutenção de uma hegemonia por parte dos fiéis da nação *Keto*, ameaçados pelos candomblés de caboclo,

"(...)dotados de uma estrutura organizacional muito mais fluida e melhor adaptados às exigências da sociedade moderna [que] multiplicam-se rapidamente e lhes fazem concorrência [aos terreiros 'mais tradicionais' de Salvador]" (op.cit., 1982:19).

Da mesma forma, na capoeira é possível que a tradição inventada da “pureza” da *capoeira Angola* tenha se constituído numa estratégia política para tentar assegurar a posição hegemônica dos antigos capoeiristas de Salvador, então ameaçada com o advento da *Regional*, mais “ecléctica” e “flexível”.⁹⁹

Pois bem, considerando esta hipótese, o que esta hegemonia representa? Como pode ser traduzida no contexto da época e como o pode hoje?

Outra observação interessante é que tais manifestações marginais sempre foram muito próximas umas das outras, como se juntassem forças para resistir à submissão, à perseguição e ao preconceito. Não é por acaso que se escutam histórias que pessoas *do-santo*¹⁰⁰ estavam envolvidas com o samba, a malandragem ou capoeiragem no Rio de Janeiro. Há contos que os tocadores de atabaques (*ogã* no Ketu, *kambandu* no Angola) defendiam os terreiros com capoeira. Curiosamente mestre Bimba tinha este mesmo *cargo* (posição ritualística dentro *do-santo*).

⁹⁸ Cf: FRIGERIO, Alejandro. “Capoeira: de arte negra a esporte branco”... o autor faz também um paralelo entre o embranquecimento simbólico da capoeira baiana, com o advento da *Regional* de Bimba, e o do Candomblé no Rio de Janeiro, em contraponto à Umbanda.

⁹⁹ REIS, Letícia Vidor de Souza. *Negros e brancos no jogo de capoeira: a reinvenção da tradição...*p.98. A outra autora citada por Reis é: DANTAS, Beatriz Góis. “Repensando a pureza nagô” In: *Religião e Sociedade*, n. 8, julho, São Paulo, 1982.

¹⁰⁰ Referência aos praticantes de alguma religião tradicional de matrizes africanas.

4.1.2. Segunda análise – com os brinquedos populares

As brincadeiras populares também guardam resquícios de suas origens étnicas. Às vezes estas memórias estão bem marcadas e relatadas como é o caso do Jongo pela região sudeste que teria influência declarada da região de Angola e Congo.¹⁰¹ Alguma possibilidade de aproximação com a capoeira?

A presença de três tambores, que é o mais usual, pode demonstrar relação com as funções dos berimbaus, assim como dos tambores nos candomblés e umbandas. A musicalidade atrelada ao movimento, estes movimentos realizados no meio de uma roda, em dupla (normalmente um casal), mantendo sempre uma circularidade e priorizando o baixo corporal. Há quem diga que na capoeira havia desafios verbais, que, quando não resolvidos, poderiam se tornar desafios corporais – é o que se chama de demanda – algo similar ao repente comum no nordeste. Os *pontos de demanda* do jongo também seriam próximos das demandas na capoeira?

O Jongo parece ter sido desenvolvido especialmente nas grandes fazendas de café do sudeste. Já o Jogo do pau, manifestação do Vale do Paraíba, acrescenta ainda mais especulações quando se tenta associá-lo à capoeira. Este jogo se assemelha de certa maneira ao Maculelê, de Santo Amaro da Purificação, na Bahia, terra também rica em histórias de capoeira, incluindo o real e mitológico Besouro, sempre lembrado nas rodas de capoeira através dos cantos.¹⁰² Matthias Assunção, além de tentar relacionar estas manifestações distintas, sugere pesquisas sobre capoeira nas fazendas, uma vez que os estudos se concentram nas grandes cidades portuárias e no imaginário dos quilombos enquanto locais de sua origem.¹⁰³ Muitas vezes os mesmos grupos praticam o Jongo, o Jogo do Pau, Calangos, Folias..., e Capoeiras...¹⁰⁴

Uma outra característica comum destas manifestações e de outras é a nomenclatura de “brinquedo”, “brincadeira”, “jogo”. Marta Abreu acredita que estes termos – brincadeira, brincar, jogar – serviriam para infantilizar a manifestação com o intuito de contornar o sistema e a repressão, “retirando” a periculosidade (pelo menos no nome), facilitando

¹⁰¹ Bibliografia sobre o Jongo, ver o IPHAN. Dossiê n.5: *Jongo no Sudeste*. Brasília, DF: 2007. Entretanto, para realmente conhecer estas manifestações, sugerimos a vivência com elas. Um trabalho interessante sobre tradições e o Jongo é o de ALCANTARA, Renato de. *A tradição da narrativa no Jongo*. Dissertação (Mestrado em Ciência da Literatura). UFRJ, 2008.

¹⁰² Há um filme lançado recentemente sobre este: “*Besouro, da capoeira nasce um herói*” de João Daniel Tikhomiroff (página oficial: <http://www.besourofilme.com.br>). Para ler uma pequena resenha crítica, ver *Comentários sobre Besouro*, disponível em: <http://estudosnegros.blogspot.com/2009/11/comentarios-sobre-besouro.html>

¹⁰³ Ver o documentário: “*Versos e Cacetes: o jogo do pau na cultura afro-fluminense*” de Matthias Röhrig Assunção & Hebe Mattos (2009).

¹⁰⁴ Ver o documentário: “*Jongos, Calangos e Folias: música negra, memória e poesia.*” de Hebe Mattos & Martha Abreu (2007).

conseguir autorizações da polícia, e apontando para aquele clássico ditame em que os escravos disfarçavam suas práticas para concretizá-las e mantê-las, assim como na capoeira.¹⁰⁵ Inclusive é mais comum a identificação por *brinquedos* ou *brincadeiras* populares pelo nordeste. A capoeira baiana, por exemplo, parece ser chamada durante muito tempo até o início do século XX de “brincadeira da angola”, enquanto no Rio de Janeiro o termo “*capoeira*” já era usado desde o começo do século XIX, pelo menos.¹⁰⁶

*

Ritual, roda e instrumentos:

Apesar das raízes distantes em uma ou outra manifestação cultural “afro”, muitas tradições são bem recentes, ou pelo menos, os depoimentos de mestres e certos registros apontam para isso. Tanto que o inventário e o registro do Ofício dos Mestres de Capoeira e da Roda de Capoeira como forma de expressão, realizado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional do Ministério da Cultura (IPHAN-MinC), trata justamente das formas geradas pela capoeira baiana, em outras palavras, pela capoeira Regional de Bimba e pela Angola de Pastinha, até porque partem de uma estrutura comum de rituais, que com o passar do tempo influenciaram toda capoeira do Brasil. Nestor Capoeira comenta que “as rodas, como as entendemos hoje (com berimbau, etc.) só vão ser mencionadas por mestre Noronha, quando nos fala dos ‘bambas da era de 1922’. Isto nos faz pensar que a roda, ao contrario que se imagina, é uma criação (baiana) bem recente, de 1900 pra cá”.¹⁰⁷ Não quer dizer que antes não houvesse uma organização em rodas, ou com alguns instrumentos já conhecidos, mas sim, que a *forma de expressão* que se institucionalizou é a que foi reconhecida pelo Estado.¹⁰⁸

Um debate ainda a ser trabalhado com mais detalhes é a presença dos instrumentos e da música, que são as bases de todos os rituais da capoeira hoje. O *oricongo* ou *urucungo*, possível ancestral do berimbau, por exemplo, era usado para chamar atenção de compradores, para seus produtos, pelos escravos de ganho.¹⁰⁹ Além de se saber que era um instrumento que entra em contato com o “outro mundo” ou o mundo dos mortos, utilizado também em rituais fúnebres. Mas, dentro da capoeira sua inserção se faz incerta na história. Para Rui Takeguma o berimbau seria anterior ao atabaque, sendo este muito recente e tendo sido incorporado no

¹⁰⁵ Depoimento de Marta Abreu neste mesmo documentário.

¹⁰⁶ “Se, antes de 1900 temos poucas notícias da capoeira na Bahia; depois de 1900, a capoeira baiana vai se tornar hegemônica. No entanto, no inicio deste período, a palavra “capoeira” – mais típica do Rio de Janeiro – era pouco usada: Salvador falava-se na vadiação ou brincadeira, e no valentão e disorderio.” CAPOEIRA, Nestor. In: “*A escola Nestor Capoeira*” de Jorge Itapuã Beiramar (2006). Encarte. p.7

¹⁰⁷ CAPOEIRA, Nestor. In: “*A escola Nestor Capoeira*” de Jorge Itapuã Beiramar (2006). Encarte. p.7

¹⁰⁸ Inclusive, o Estado do Rio de Janeiro reconheceu a capoeira como Patrimônio “Estadual”, no dia 20 de novembro de 2009.

¹⁰⁹ Um trabalho clássico é o de SHAFFER, Kay. *O Berimbau-de-barriga e seus toques*. Menção honrosa no concurso Sílvio Romero; 1977.

século XX.¹¹⁰ Mas os discursos hegemônicos apontam o tambor (especificamente o atabaque) como um dos primeiros instrumentos. Tambores são utilizados em todo o mundo, mas o berimbau não. Mas estes dois tipos específicos, no entanto, teriam vindo das regiões de Congo e Angola na África. Ambos também são pintados por artistas no Rio de Janeiro e no começo do século XIX, mas sem observações taxativas ou conclusivas acerca de suas relações com capoeiras.¹¹¹

4.2. Debate sobre tradições com as histórias orais

Escolhemos três mestres de capoeira do Rio de Janeiro para discursarem acerca dela. Todos os três participaram de momentos peculiares da história da capoeira na cidade. O primeiro que depôs foi mestre Nilo, formado por Oscaranha e Djalma Bandeira, atua como professor da Escola de Educação Física e Desportos da Universidade Federal do Rio de Janeiro (EEFD-UFRJ), e esteve envolvido nos movimentos de “burocratização” da capoeira, com a criação das federações e campeonatos, sendo o primeiro presidente da Federação de Capoeira do Estado do Rio de Janeiro, organização que seria descendente do Departamento Nacional de Capoeira da Confederação Brasileira de Pugilismo. O segundo com quem tivemos conversas foi mestre Baiano Anzol, formado por Bimba, também professor da EEFD-UFRJ, ajudou na constituição de um dos maiores grupos do Rio – o *Senzala*, sendo um dos primeiros mestres a se tornar professor universitário, introduzindo e lecionando a disciplina “Capoeira”. Também possui publicações sobre capoeira. O terceiro mestre é Brinco, que atualmente é presidente da Associação Cultural Ilê Mestre Benedito de Angola, outrora chamada de União Angoleira do Rio de Janeiro, e que foi iniciado e formado por Neco Pelourinho, vice-presidente desta mesma organização e um dos primeiros angoleiros do Rio formado mestre por Moraes.¹¹² Ambos viveram a introdução da Capoeira Angola da “Escola Pastiniana” e hoje são lideranças desta capoeira na cidade.

As entrevistas foram feitas com perguntas abertas e pré-elaboradas, gravadas digitalmente.¹¹³ Organizamos o texto por depoimentos afim de definir melhor as nuances de cada personalidade, para, em seguida, compararmos entre os próprios, e com as outras questões levantadas durante o trabalho.

*

¹¹⁰ TAKEGUMA, Rui. *Capoeira qual é a sua? Angola, Regional ou Contemporânea...s/p.*

¹¹¹ Em anexo, obras de Rugendas, Debret e Thomas Ender. p.76

¹¹² Mestre Neco fez uma participação especial nesta entrevista.

¹¹³ Roteiro de perguntas em anexo: p.79

Conversas com Nilo: capoeira, uma “coisa de africano no Brasil”

Nilo conviveu em seu aprendizado na capoeira com Roní, Paulão Heleno, Nêgo, Vieira, Oscaranha e Djalma Bandeira, sendo por estes dois últimos reconhecido como mestre. Ele diz que sua capoeira não tem “estilo” e que se aproximaria da capoeira carioca:

“a minha capoeira não tem estilo, não sou angoleiro, não sou de capoeira regional, eu trago a síntese do que a capoeira pode, pode beneficiar o praticante dentro de uma visão holística, né [...] minha capoeira estaria mais para a capoeiragem carioca [...] valorizar o saber viver”.

Na verdade, sua linhagem se aproximaria do mestre Artur Emídio, aquela que se adaptou e se mesclou com as outras cariocas, incorporando a malandragem como modo de vida e sistema filosófico, tendo elementos performáticos e atléticos em suas movimentações.

Para ele capoeira é uma luta afro-brasileira, é a liberdade de dentro pra fora, e muito mais do que se vê... “ela brinca com essa história de arte, coreografia, dança, ritmo, preparação física, e a arte marcial propriamente dita: capoeira como defesa pessoal”

“Capoeira é um jogo atlético, é uma filosofia de vida, é a história, né, de um povo que chegou num país como escravo tratado como animal e que de repente teve que reverter isso usando seu próprio corpo como arma; capoeira é dança, capoeira é luta, capoeira é jogo, capoeira é o que você quer que ela seja dependendo do que você acredita enquanto profissional de capoeira; capoeira é isso tudo [...]” Seu praticante é aquele que “consegue levar pro seu dia-a-dia a filosofia da capoeira.”

Sobre origens da capoeira, dentre as correntes teóricas que conhece, entende que surge com a necessidade de aperfeiçoamento da utilização do próprio corpo como arma, utilizando como base as culturas que teriam vindo com os africanos no enfrentamento da condição de escravo. “A capoeira veio da África como embrião nas manifestações culturais dos africanos”.

Conforme Nilo, quem a criou foi o africano, no Brasil, e seus descendentes; e não haveria um grupo étnico específico como representante da raiz da capoeira. “Não podemos dizer com precisão quem criou a capoeira: se foi o negro da Guiné, de Zâmbia, da Angola, o sudanês... não: foi o africano, por que existia uma mistura muito grande na venda destes escravos”...e definir uma etnia seria algo bem difícil.

A projeção dela se deu nas grandes cidades portuárias, em especial no Rio e em Salvador, entre tipos humanos em desvantagem social e econômica. Cabe ressaltar também a significativa influência cultural africana que houve/há nestas cidades. Diferenciando as manifestações da capoeira entre urbana e rural, a primeira teria a procura da aceitação da

“ordem” e por isso os capoeiras se apresentariam “bem arrumados”; já aquela no meio rural não teria esta preocupação.

O que caracterizaria a tradição na capoeira seria o ritual da roda. “A dinâmica da roda tem que ser universal”: neste quesito o mestre comenta que toda roda deveria começar com uma ladainha, seguida de chula e corrido. Muitas vezes a “liberdade” das pessoas de criarem suas músicas próprias sem preocupação com a estrutura ritual distorce esta tradição.

Outro aspecto que desvia da tradição é a caracterização da capoeira enquanto atividade física, perdendo o caráter cultural e se transformando em treinamento, educação física, esporte. Inclusive, o que Nilo chama de “organização do esporte” (da capoeira como esporte), assim como a influência das instituições, contribui(u) para este desvio. Diz ainda sobre a capoeira Regional, que teria sido misturada com outras lutas, até orientais.

E por falar em Regional, ele é categórico ao apontar uma divisão histórica na capoeira: existe o “antes de Bimba e depois de Bimba”. Vargas, ao perceber o “perigo” daquela manifestação inclinou-se numa negociação com Bimba:

“eu autorizo a capoeira, você vai ensinar no grêmio da Universidade Federal da Bahia e tal, mas por outro lado eu quero que você ensine esta parte mais marcial nos quartéis e tal; e dentro destes recintos [públicos] você valorize a parte mais acrobática, folclórica e tal... foi o acordo, na verdade, foi esse o acordo que o Getúlio queria né; queria que ele bancasse o exército dele e que os caras [os soldados] ficassem ‘feras’ em capoeira, defesa pessoal, briga de rua, guerrilha de rua, pra segurar a população [...]”

O processo de elitização da capoeira teria se instalado naquele momento, oficialmente: “vou liberar, mas seus alunos deverão ser pessoas idôneas, que nunca, não tenham passagem pela polícia, profissionais liberais, estudantes [...]” (seriam estas as idéias gerais de Vargas), fazendo com que houvesse uma cisão definitiva entre uma capoeira oficial, de elite (a Regional) e uma capoeira marginal, do povo, dos excluídos (a Angola¹¹⁴). Resumindo, nas palavras próprias do mestre, “a capoeira usou e deixou-se usar”.

Hoje, sob sua avaliação, a capoeira está quase integrada, devido a alguns setores da sociedade, em especial o religioso com as [Igrejas] Neopentecostais, que sustentariam a ignorância a respeito das culturas “afro”, em geral, perpetuando preconceitos e discriminações. Ainda há “um certo preconceito”, mas teríamos uma “boa impressão devido ao profissionalismo” que hoje vigora entre os capoeiras e as capoeiras.

¹¹⁴ Nilo também comenta sobre o termo “angola”: “Os senhores é que teriam começado a associar o termo angola para designar aquela brincadeira dos negros...”

Explanando sobre possíveis relações com alguma manifestação religiosa, é enfático: “na prática, não há relação com nenhuma linha religiosa”.

*

Conversas com Baiano: “é preciso escutar para conseguir jogar...”

Baiano Anzol chegou em 1968 no Rio. Primeiramente aprendeu algo de capoeira com um irmão no interior da Bahia, onde morou em algumas cidades do Recôncavo, antes de ir para Salvador. Desde então conviveu com alguns outros *bambas* como Atenilo, Roseno, Brás, Jair Moura, Camisa Roxa, Acordeon, Vermelho, Saci, Cascavel e Camisinha (do ABADA). É um dos representantes da capoeira Regional de mestre Bimba. Sua percepção é bem especial, pois viveu boa parte de sua vida nos dois estados, e justamente em momentos cruciais de mudanças na capoeira como um todo.

Para ele capoeira é jogo, luta, esporte brasileiro, preparação física, uma atividade que proporciona integração social “sem discriminação”. É uma das grandes difusoras da cultura brasileira. O capoeira é aquele que morre capoeira.

Ao falar das origens, é sucinto: “ela é brasileira”, criada por “negros de angola”. Aponta as cidades de Rio e de Salvador como focos da capoeira e as diferencia; a capoeira baiana seria regida pela musicalidade e com ênfase na ritualística, enquanto a carioca era só luta. Pelo interior da Bahia, por onde andou, se tocava viola na capoeira (muitos cantos fazem referência a uma “viola”... e temos hoje, o berimbau mais agudo sendo chamado por este nome, com a função de improvisar). Reforça ainda que Bimba era exímio tocador de viola.

Sobre as tradições ele discorre que o ritual, o toque, o canto, seriam fundamentais. Acrescenta que “sem um bom tocador você fica preso... sem criação. Capoeira não é só movimento...”. Esta característica marcante do ritual atrelado à musicalidade é comum ao candomblé, na verdade, Baiano diz até ser influência do candomblé na capoeira. E aproveita para fazer uma crítica à retirada de instrumentos da capoeira devido à discriminação, intimamente ligada às demais manifestações “afro”, mas notadamente às religiões tradicionais de matrizes africanas e à referência ao tambor.

Seria tradicional também a fluidez do jogo, contrapondo às tendências em alterar movimentos, adicionando “finalizações” (como nas artes marciais orientais), fazendo com que o jogo perca o que ele chama de harmonia... “o jogo não tem fim”. No entanto, conta das transformações ocorridas na capoeira e a aproximação com manifestações como a Bassula e

as “cinturas desprezadas” de Bimba.¹¹⁵ A Regional teria influências de outras lutas. A Angola seria mais “livre” e menos “técnica” (o tema desta passagem é sobre as tendências da formação em cada uma: enquanto numa a padronização de movimentos é marcante – na Regional –, na outra – na Angola – a ênfase na criatividade e no improvisado é que têm mais valor). Reforça aquele já clássico enunciado de que, Bimba, ao ver a capoeira transformada em coisa de turista ver, resgata sua característica de luta criando a Regional; assim como reforça também o discurso de que a Angola seria a capoeira-mãe... e que se julga a Regional devido à chamada “descaracterização”, muitas vezes desvalorizando-a. A capoeira ficou “acadêmica”, mas ainda permanece estigmatizada como “coisa de malandro”.

Para se ter uma idéia, o mestre lembra que o jogo de capoeira na Bahia era “momento de lazer”: fazia-se em frente ao bar, com hora marcada e autorização da polícia. Sempre houve uma preocupação das “autoridades”. No Rio de Janeiro, comenta de uma época que os governantes distribuíram bolas para estimular a prática do futebol, afim de se evitar que as pessoas em territórios pobres jogassem capoeira.

*

Conversas com Brinco: capoeira de Angola “é a fonte de inspiração de todas as outras capoeiras”

Brinco participou do movimento de instalação da capoeira Angola no Rio de Janeiro e identifica três mentores para si: Moraes, Neco e Braga, sendo um dos primeiros discípulos dessa geração de angoleiros na cidade. Seu aprendizado, enfatiza, se deu na oralidade e de pesquisas próprias com capoeiras mais antigas. Diz representar uma tradição ancestral, e tenta concretizar a capoeira que se jogava no início do século XX, onde a sabedoria e a força estariam na busca desta ancestralidade. Acrescenta ainda que capoeira “vem de dentro”; e que o papel do mestre é de descobrir a capoeira nas pessoas: “ela nasce dentro do ser humano”.

Ele diz que capoeira é uma só, mas que sempre haverá diferenças. Cita ainda mestre Pastinha: “capoeira é a capoeira”. Capoeira é o cotidiano brasileiro. Está ligada à sobrevivência e assumiu a forma de uma luta urbana e uma arte com características religiosas, políticas e revolucionárias.

¹¹⁵ Dentre as diversas manifestações culturais africanas que se procura aproximar da capoeira como suas ancestrais estariam, além da clássica “dança da zebra” *N’golo*, a *Kabangula* (algo como uma luta com mãos abertas) e a *Bassula*, que seria parecida com as “cinturas desprezadas” de Bimba – uma seqüência de balões, executadas em parceria, com o objetivo de ensinar o capoeira a saber sair e livrar-se de agarrões. Dizem que na capoeira antiga este recurso era comum. Ambas manifestações têm origem nos litorais atlânticos da região central da África, em territórios angolanos hoje.

Neco contribui neste momento apontando duas perspectivas para se definir a capoeira: “pela ótica individual é uma luta de defesa pessoal” e “pela ótica coletiva é uma manifestação político-social oriunda dos africanos escravizados no Brasil”, tomando forma a partir da chegada dos primeiros africanos, junto com o *banzo*¹¹⁶, suas manifestações culturais, e o desejo de se libertar... quando se percebe que o corpo é uma arma.

Brinco ainda faz uma interessante distinção entre um “capoeira” e um “jogador de capoeira”: o capoeira tem “pai”, tem “escola”, ou seja, pertence há uma linhagem de capoeiras. É aquele que joga com a alma. Já o jogador de capoeira é um atleta, joga com o corpo, se preocupa com títulos e vitórias. É a adaptação ao sistema... ficando preso ao aspecto esportivo e físico. Numa outra comparação, seriam aquele que a vivencia como arte e aquele que a vivencia como comércio.

Sobre as origens, comenta que a capoeira foi criada a partir da “necessidade de um negro ser livre, [isto] fez com que ele se apoderasse de uma arte ancestral, que era o *N’golo*, e moldasse-a como uma manifestação que ele tinha como treinar dentro do cativo e ser uma potente arma fora do cativo, no encontro com o colonizador”. Teria vindo do continente africano com os escravos africanos de origem *bantu*, através de um ritual chamado *N’golo*, da tribo dos *mucope*, em que homens se utilizavam de imitações de movimentos de animais em uma disputa, no qual o vencedor poderia escolher sua mulher. Assim, “não houve um criador”. Se alastrou através dos portos, nas horas vagas dos estivadores, no período pós-abolição [e como vimos, é muito provável que este fenômeno tenha ocorrido, mas durante o regime escravocrata], com ênfase nas regiões litorâneas e das capitais, pois onde a capoeira estava era onde havia grande concentração de escravos... sua expansão para o interior teria ocorrido depois. Aponta ainda que onde havia senzalas há registros da contribuição do índio (o ameríndio ou nativo americano, o “negro da terra”).

Os aspectos que considera tradicionais são: rito, música, dança, luta, religiosidade, inteligência (ou a malandragem), ancestralidade. Lembra que essa formação leva a uma preparação para a vida, através de uma doutrina de pensamento e que ainda valoriza as origens, pois “é a origem que faz um povo forte”.

Já o que considera não-tradicional são aspectos relacionados: o que se chama de “folclorização”, tratando-a como algo sem valor, exagerando em seus estereótipos; e a “venda” da capoeira, que deturpa sua essência. Percebe-se nesta fala alguns dilemas atuais, que começaram em meados do século XX e que vêm se intensificando junto ao “desenvolvimento” de nossa sociedade “moderna”. Estes aspectos culminariam no que chama

¹¹⁶ Dentre outras aproximações, seria um sentimento de saudade pela terra natal e de tristeza profunda pela sua condição de vida naquele momento, e que imobilizava e retirava a vontade de viver dos africanos recém-chegados. Algo, talvez, equivalente a uma depressão profunda.

de perda do ritual. Um outro aspecto seria o chamado “embranquecimento” dela, tornando-a mais sociável.

Ao aproximá-la de alguma outra manifestação, ele cita a *Ladia*, na Martinica, uma arte parecida com a capoeira. Lembra também do Samba duro, Samba de rasteira, o Jogo do Pau, o Maculelê, que entre si não seriam conexas, mas que têm elementos ligados comuns em suas formações, por exemplo, a prática ns horas de lazer...nas fazendas de café ou de cana. Na África também tem outras, mas não são a capoeira.

Já ao aproximá-la de alguma religiosidade, comenta que a capoeira estaria relacionada aos valores e a mística do candomblé, mas sem depender dele: “o lado espiritual da capoeira é o candomblé”. Quando aponta este aspecto, reforça a idéia de como a espiritualidade se manifesta(va) na África “tradicionalmente”... e que, aqui, como lá, não estaria dissociada da vida cotidiana e de outras manifestações culturais. E assim como na umbanda ou no candomblé, a capoeira faria reverência ao chão, à terra, relacionando aos aspectos da criação, como a fecundação, da vida, da capoeira como arte-mãe.

Comentando das perseguições de outrora, diz que entre os próprios capoeiras, se tentou acabar com a capoeira Angola, pois ela sempre teve uma característica de oposição ao sistema... No entanto, assim como com outras manifestações “afro”, o preconceito e discriminação eram muito grande: e ainda por ser aquele “branco”, “de classe média no meio da negrada”, e mesmo tendo ela incorporado aspectos institucionais e reconhecida como “esporte”, o próprio sentiu o estigma do negro na sociedade brasileira, andando ele com “gente sem valor” e sendo considerado “vagabundo”. A capoeira “era tida uma coisa da classe sem classe...”

Entre as dinâmicas atuais, os discursos de valorização da capoeira estariam vinculados por um lado a certos interesses pessoais, financeiros; e por outro a questões humanitárias, no sentido de preparar e melhorar o ser humano e sua convivência, ao valorizá-lo e fortalecendo sua auto-estima. Sem dúvida, hoje “há uma valorização maior da capoeira”, que “eleva” uma suposta posição cultural do Brasil no exterior, provocando também grande movimentação econômica. Se antes a capoeira mudava de acordo com as questões sociais, agora muda de acordo com questões econômicas. De certa forma ela está “integrada à música brasileira, à moda, às academias”, mas ainda “quem mais trabalha pela capoeira é que menos ganha com ela, [com as benesses] ficando sempre com os empresários, intermediários, etc...”

APONTAMENTOS FINAIS

Diante dos aspectos históricos sobre as origens possíveis da capoeira, que vimos no primeiro e no segundo capítulos, vimos que as análises são bastante complexas de serem feitas e que estamos longe de identificar de forma categórica um grupo responsável pela geração dela. Os registros oficiais, e seus desdobramentos, nos fazem imaginar muitas hipóteses, mas as lacunas são significativas. Tanto a caracterização e as identidades da capoeira e de seus praticantes vão mudando com o passar dos anos. Diante de algumas indicações, ficamos com as suspeitas que escravos, já adaptados e trabalhando ao ganho, teriam desenvolvido a capoeira como brincadeira e como exercício bélico, nas brechas de tempo que existiam entre suas demandas de trabalho. Parece que estes, nos diversos espaços públicos da cidade, estariam permanentemente aproveitando estes momentos para vadiar e, conforme a necessidade, para concretizar alguma estratégia defensiva ou ofensiva em suas demandas pessoais ou grupais. Se conseguimos apontar com pouco mais de incisão que eram escravos os criadores, já fica nebuloso apontar que etnia estes faziam parte. Os diversos cruzamentos culturais na África, no Brasil e no Rio de Janeiro devido ao tráfico transatlântico são cruciais para esta falta de precisão étnica.

Sobre esta problemática, Pastinha escreve em seu livro que a capoeira veio com os africanos no tempo da colonização, e que seria impossível saber quem seria o primeiro mestre de capoeira. No entanto, com relação à capoeira Angola (considerando-a descendente da mais antiga capoeira), diz que seu nome é “conseqüência de terem sido os escravos angolanos, na Bahia, os que mais se destacaram na sua prática”.¹¹⁷ Com essas poucas palavras ele resume as questões deste trabalho e que, de uma forma ou de outra, são repercussões daquela época, da chamada “institucionalização”. Até nos inclinamos a considerar a capoeira como uma construção étnica *bantu*, ao considerarmos os *congo*, *angola*, *benguela*, *cassange* e outros grupos como os principais praticantes no Rio de Janeiro, e quem sabe em Salvador, Santo Amaro e Cachoeira, na Bahia.¹¹⁸ Mestre Moraes acrescenta a esta discussão algumas semelhanças identificadas por ele no Rio, entre as capoeiras cariocas e baianas e marcando as formas que estas se apresentavam, notadamente diferentes: “encontrei uma forma de capoeira lá que se assemelhava à capoeira Angola e... que com certeza tinha referência daquela

¹¹⁷ PASTINHA, Mestre. *Capoeira Angola...*p.26-29

¹¹⁸ Sabemos também que na Bahia há uma forte influência dos grupos da Baía do Benin, como demonstra o trabalho de VERGER, Pierre Fatumbi. *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo de Benin e a Bahia de Todos os Santos*. São Paulo: Editora Corrupio, 1987.

capoeira do século XIX, né, século XIX no Rio. Vi nas pessoas do mestre Leopoldina, mestre Celso, Artur Emídio etc.”.¹¹⁹

Os desdobramentos de tais “profissionalização”, “burocratização” e “homogeneização” da capoeira acompanham mudanças sociais e políticas, regionais, nacionais e internacionais. As *conversas*, ou melhor, as *negociações* de então serão feitas muitas vezes com o próprio Estado: curiosamente a capoeira sempre esteve lidando com as estruturas do poder institucionalizado. Sempre perseguida e reprimida, e ora compactuada com a polícia ou o governo. Pastinha e Bimba foram “reconhecidos” pelas polícias locais de onde moravam ou freqüentavam, às vezes até com certo elogio, provocado, quem sabe, pela ineficiência do combate aos capoeiras pela polícia, ou, pela tentativa de trazer para o “lado” dela capoeiras reconhecidos por suas comunidades: tentativas de cooptação, diríamos. Tal estratégia funcionou até certo ponto no Rio de Janeiro, quase extinguindo a capoeira da cidade no começo da República, e que tanto a marcou e demarcou durante o século XIX.

Neste processo de “institucionalização”, nas palavras de Letícia Reis, podemos dirimir que: os “brancos” tinham um projeto nacional para a capoeira, os “negros” (baianos) um regional, e dentro desta capoeira “negra” haveria uma outra forma desta dicotomia, uma seria mais negra (Angola) se contrapondo a outra que seria mais branca (Regional). Ambos os projetos para uma “esportivização”.¹²⁰ Ela comenta que o chamado “medo branco” estaria diluído com a capoeira sendo regrada e metodizada, tornando-a previsível e que todos, “brancos e negros”, ao conhecerem as regras do jogo e ao praticarem, deveriam respeitá-las.

De acordo com Nestor Capoeira, “Pastinha criou um ‘código moral’ e, semelhante a Bimba, selecionou e organizou aspectos da capoeiragem da época para criar seu estilo. Poderíamos dizer que, se é verdade que Bimba criou a ‘Capoeira Regional’; então, Pastinha criou a ‘Capoeira Angola’”.¹²¹ Por estes e outros motivos a capoeira do Brasil começou a ser representada pela capoeira baiana, se esquecendo da carioca. O imaginário já trabalhado sobre o que seria “tradicional” pelo país valoriza cada vez mais o nordeste, e neste caso, a capoeira baiana e de Salvador. Esta capoeira começa a ser a “tradicional”, e entre as duas, a Angola seria a “mais tradicional”.

Alejandro Frigerio aponta questões de racismo e nas relações de poder nestas ações entre a capoeira e o Estado. Por trás disso haveria, na verdade, o desejo de apropriação

¹¹⁹ “Mestre Moraes fala sobre capoeira angola no encontro Museu Vivo no mês da abolição, promovido pela Associação Eu Sou Angoleiro (Acesa), coordenação do mestre João Bosco, entre os dias 21 e 23 de maio de 2009, em Lagoa Santa, há 50km de Belo Horizonte.” Ver vídeo “Mestre Moraes e a capoeira angola”, disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=qOx-esJ1Z9k>, desde 8 de junho de 2009. Acesso em: 24 de outubro de 2009.

¹²⁰ REIS, Letícia Vidor de Souza. *Negros e brancos no jogo de capoeira: a reinvenção da tradição...*p.61.

¹²¹ CAPOEIRA, Nestor. In: “*A escola Nestor Capoeira*” de Jorge Itapuã Beiramar (2006). Encarte. p.10.

“branca”, da capoeira, que a transformaria numa versão fetichista e dominante; em contraponto a uma suposta perda de identidade “negra” atrelada à capoeira, mantendo-a dominada e alienante.¹²²

*

Vimos ao aproximá-la de outras manifestações culturais “afro”, ainda continuamos com incógnitas sobre tais raízes étnicas, apesar de algumas aproximações com rituais e de valores, e de muitas suspeitas – pois também teríamos que considerar que tais manifestações tivessem suas raízes bem definidas. Diz-se que os *bantu*, aqueles que ocupariam as regiões centrais da África e que foram trazidos em quantidades imensas para todas as regiões brasileiras, teriam uma grande capacidade de “absorção” de outras culturas, que suas tradições aglutinariam outras tradições mais facilmente que outros povos. Se formos considerar este aspecto como premissa, e tendo os *congo-angola* como precursores da capoeira, quem sabe tais misturas realmente não aconteceram, somando aspectos de diversas culturas africanas (ou até ameríndias) para a constituição do que chamamos de capoeira?

Muitas vezes, até devido ao envolvimento com pesquisadores e acadêmicos, e outras vezes se tornando acadêmicos, os mestres e seus discursos se misturam entre os da tradição da capoeira e o dos trabalhos acadêmicos. Nestes discursos, percebemos que não são em tudo divergentes quanto às origens, mesmo pertencendo a linhagens diferentes da capoeira presente na cidade. Teria sido criada em território brasileiro com os africanos, com alguma inclinação para os “angolanos”; inclusive demonstrado através do discurso de Pastinha comentando acerca da capoeira de Salvador. No entanto, em se tratando do Rio de Janeiro, esta correlação pode ser apenas um detalhe, conforme as prisões de capoeiras revisadas.

Mas então, a que serve tais discursos de tradição? Ou a quem serve as invenções de tradições? O que representa ser tradicional no mundo de hoje?¹²³

De acordo com Eric Hobsbawn,

“elas são reações a situações novas que ou assumem a forma de referência a situações anteriores, ou estabelecem seu próprio passado através da repetição quase que obrigatória. É o contraste entre as constantes mudanças e inovações

¹²² Cf: FRIGERIO, Alejandro. “Capoeira: de arte negra a esporte branco”...

¹²³ Alguns trabalhos que tratam também de alguns desdobramentos desta temática: VASSALO, Simone Pondé. *A capoeira como patrimônio imaterial: novos desafios simbólicos e políticos*. In: 32º Encontro Anual da Anpocs. Caxambu, 2008; FALCÃO, José L. C.. *O jogo da capoeira em jogo e a construção da práxis capoeirana*. Tese (Doutorado em Educação). UFBA, 2004; ARAÚJO, Benedito C. L. C.. *A capoeira na sociedade do capital: a docência como mercadoria-chave na transformação da capoeira no século XX*. Dissertação (Mestrado em Educação). UFSC, 2008.

do mundo moderno e a tentativa de estruturar de maneira imutável e invariável ao menos alguns aspectos da vida social [...]”¹²⁴

E continua: “a invenção de tradições é essencialmente um processo de formalização e ritualização, caracterizado por referir-se ao passado, mesmo que apenas pela imposição da repetição”.¹²⁵

Pois bem, qual seria este passado que deveríamos ou poderíamos *lembrar* para capoeira? Que tradição e que valores atribuiríamos a ela? Faz realmente alguma diferença ser uma referência tradicional? Para nós, o que mestre Moraes aponta faz com que nos alinhemos com sua postura sobre “tradicional”: a conexão entre a capoeira e as *questões sociopolíticas*.

A falta *desta* “tradição” hoje é considerada por ele a mais significativa descaracterização da capoeira. “Aliás, este comportamento da maioria dos capoeiristas vem atender a um projeto muito antigo, pensado por aqueles a quem interessava acabar com a capoeira, que remonta ao século XIX aproximadamente”.¹²⁶

Isto demonstra também certa “africanidade tradicional”, de povos africanos que vieram para o Brasil, onde tudo está intimamente relacionado, ou melhor, tudo é um mesmo todo ao mesmo tempo. Do mesmo modo ele comenta sobre a espiritualidade, simplesmente inerente a estes povos: “admitir a africanidade da capoeira é perceber nela um elemento indispensável em todas as atividades sociais dos africanos: a espiritualidade. O africano só pode realizar sua existência em perfeita comunhão com o sagrado”.¹²⁷ Assim como o aspecto coletividade, também deixado ou muitas vezes descontextualizado. Entre outras resoluções, parece que os capoeiras continuam desarticulados e um tanto alienados de sua própria posição no mundo, muitas vezes preocupados com algumas supostas tradições, vendendo a “brincadeira” e mantendo-a como fetiche de outros.

¹²⁴ HOBBSAWN, Eric. “Introdução: a invenção das tradições” In: HOBBSAWN, Eric; RANGER, Terence (orgs.). *A invenção das tradições...* p.10

¹²⁵ HOBBSAWN, Eric. “Introdução: a invenção das tradições” In: HOBBSAWN, Eric; RANGER, Terence (orgs.). *A invenção das tradições...* p.12

¹²⁶ Mestre Moraes em depoimento. CARVALHO, Letícia Cardoso de. Especial mestre Moraes. *Revista Praticando Capoeira*. Especial CD. Ano 1, n.11; s/d. p.4

¹²⁷ Mestre Moraes em depoimento. CARVALHO, Letícia Cardoso de. Especial mestre Moraes. *Revista Praticando Capoeira*. Especial CD. Ano 1, n.11; s/d. p.6

FONTES E BIBLIOGRAFIA

Fontes Orais:

Entrevista com mestre Nilo (Nilo Pedro da Cunha Gonçalves), realizada em 27 de outubro de 2009, na EEFD-UFRJ, concedida a Bruno Rodolfo Martins.

Entrevista com mestre Baiano Anzol (Augusto José Fascio Lopes), realizada em 28 de outubro de 2009, na EEFD-UFRJ, concedida a Bruno Rodolfo Martins.

Entrevista com mestre Brinco (Cláudio Luiz Fernandes Couto), realizada em 11 de janeiro de 2010, na ACIMBA, concedida a Bruno Rodolfo Martins. Participação especial de mestre Neco Pelourinho (Nivaldo de Siqueira Silva).

Instituições e Acervos visitados:

Acervo Cultural de Capoeira Artur Emídio de Oliveira

Informações em: <http://www.eefd.ufrj.br/projetoscapoeira>

Acervo Digital Capoeira Nômade

Informações em: <http://capoeiranomade.blogspot.com>

Associação Cultural Ilê Mestre Benedito de Angola.

Informações em: <http://ilemestrebeneditodeangola.blogspot.com>

Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular

Informações em: <http://www.cnfcp.gov.br/>

Escola de Educação Física e Desportos da Universidade Federal do Rio de Janeiro

Informações em: <http://www.eefd.ufrj.br/>

Estudos Negros

Informações em: <http://www.estudosnegros.blogspot.com/>

Fundação Biblioteca Nacional

Informações em: <http://www.bn.br/>

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

Informações em: www.ibge.gov.br

The Trans-Atlantic Slave Trade Database Project

Informações em: <http://www.metascholar.org/TASTD-Voyages/index.html>

Fontes Discográficas:

Disco de mestre Pastinha: ***Mestre Pastinha e a Capoeira Angola***. Polygram Discos (versão digitalizada)

Disco de mestre Bimba: Manuel dos Reis Machado. ***Curso de Capoeira Regional***. Salvador, J.S. Discos, s/d. (versão digitalizada)

Fontes Cinematográficas:

“***A escola Nestor Capoeira***” de Jorge Itapuã Beiramar (2006)

“***A força dos orixás***” de Soraya Mesquita, TVE-Bahia (2004)

“***Atlântico Negro: na rota dos orixás***” de Renato Barbieri (1998)

“***Besouro, da capoeira nasce um herói***” de João Daniel Tikhomiroff (2009)

“***Ilê Axé Bahia: a saga dos orixás***” de Robson do Val, TVE-Bahia (s/d)

“***Jongos, Calangos e Folias: música negra, memória e poesia***” de Hebe Mattos & Martha Abreu (2007)

“***Mestre Bimba: a capoeira iluminada***” de Luiz Fernando Goulart (2007)

“***Mestre Moraes e a capoeira angola***”

Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=qOx-esJ1Z9k>

Acesso em: 24 de outubro de 2009.

“***Pastinha: uma vida pela capoeira***” de Antônio Carlos Muricy (1998)

“***Versos e Cacetes: o jogo do pau na cultura afro-fluminense***” de Matthias Röhrig Assunção & Hebe Mattos (2009)

Bibliografia:

- ADORNO, Camille. *A arte da capoeira*. 6ªed. Goiânia; Kelps, 1999. disponível em: acesso em: por o site e o dia em que o acessou.
- ALCANTARA, Renato de. *A tradição da narrativa no Jongo*. Dissertação (Mestrado em Ciência da Literatura). UFRJ, 2008.
- ALGRANTI, Leila Mezan. *O feitor ausente: estudo sobre a escravidão urbana no Rio de Janeiro (1808-1820)*. Dissertação (Mestrado). USP; São Paulo, 1983.
- ALVAREZ, João; SADE, Christian. “Aprender na experiência: considerações sobre o aprendizado na capoeira angola e no tiro com arco no zen budismo”. In: *II Colóquio Franco-brasileiro de Filosofia da Educação: o devi-mestre - entre Deleuze e a educação*, Rio de Janeiro, 2004.
- AMARAL, Rodrigo de Aguiar. *Nos limites da escravidão urbana: a vida dos pequenos senhores de escravos no Rio de Janeiro, c.1800 c.1860*. Dissertação (Mestrado em História); UFRJ, 2006. (capítulo 4).
- ARAÚJO, Benedito C. L. C.. *A capoeira na sociedade do capital: a docência como mercadoria-chave na transformação da capoeira no século XX*. Dissertação (Mestrado em Educação). UFSC, 2008.
- BUCHAS, Sergio Mazzoni. *Capoeira: suas raízes e evolução no contexto social brasileiro*. Monografia (Licenciatura em Educação Física); EEFD-UFRJ, 2004.
- CARNEIRO, Édison. *Cadernos de Folclore*. n.1, “Capoeira”. MEC/FUNARTE. Rio de Janeiro; 1975.
- CARVALHO, Letícia Cardoso de. Especial Mestre Moraes. *Revista Praticando Capoeira*. Especial CD. Ano 1, n.11; s/d.
- CASTRO, Maurício Barros de. *Na roda da capoeira*. Rio de Janeiro; IPHAN, CNFCP, 2008. (catálogo da exposição realizada na Galeria Mestre Vitalino no período de 24 de abril a 6 de julho de 2008).
- CONDE, Bernardo Velloso. *A arte da negociação: a capoeira como navegação social*. Rio de Janeiro; Novas Idéias, 2007. (coleção Capoeira Viva, volume 2).
- COSTA, José Rodrigues da. *Candomblé de Angola: nação Kassanje*. 3ªed. Pallas: Rio de Janeiro, 2005.
- DECÂNIO FILHO, Angelo A. *Evolução histórica da capoeira*. Disponível em: http://www.portalcapoeira.com/index.php?option=com_docman&task=doc_download&gid=37 Acesso em: 7 de junho de 2007.
- FALCÃO, José L. C.. *O jogo da capoeira em jogo e a construção da práxis capoeirana*. Tese (Doutorado em Educação). UFBA, 2004.
- FERREIRA, Izabel. *A capoeira no Rio de Janeiro: 1890-1950*. Rio de Janeiro; Novas Idéias, 2007. (coleção Capoeira Viva, volume 1)
- FLORENTINO, Manolo; RIBEIRO, Alexandre; SILVA, Daniel. “Aspectos comparativos do tráfico de africanos para o Brasil (séculos XVIII e XIX)”. In: *Revista Afro-Ásia*, 31, 2004. p.83-126.

- FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. (Versão digitalizada em 2004) Disponível em: www.sabotagem.revolt.org Acesso em: 1 de janeiro de 2007.
- FRIGERIO, Alejandro. “Capoeira: de arte negra a esporte branco”. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. n.10, vol.4, junho, Rio de Janeiro; 1989.
- HERNANDEZ, Leila Leite. *A África na sala de aula: visita à história contemporânea*. São Paulo: Selo Negro, 2005.
- HOBBSAWN, Eric; RANGER, Terence (orgs.). *A invenção das tradições*. 3ª ed.. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.
- IPHAN. Dossiê n.5: *Jongo no Sudeste*. Brasília, DF: 2007.
- KARASCH, Mary C. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)*. São Paulo: Cia das Letras, 2000.
- KRATOCHWIL, Eduardo C. da Cunha. *Capoeiragem carioca*. Monografia (Licenciatura em Educação Física); EEFD-UFRJ, 2005.
- KWONONOKA, Américo. *Usos e costumes dos Bantu de Angola*. Disponível em: <http://www.folhadeangola.com/noticia.php?id=1810> acesso em: 1 de setembro de 2009.
- LOVEJOY, Paul E. *A escravidão na África: uma história de suas transformações*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- MANSUR, André Luis. “Milagre do crescimento”. In: 1808-2008, 200 anos da Família Real no Brasil. *Aventuras na história*. São Paulo: Abril, março de 2008 (edição de colecionador). p.36-38.
- MARTINS, Bruno Rodolfo. *Comentários sobre Besouro*. Disponível em: <http://estudosnegros.blogspot.com/2009/11/comentarios-sobre-besouro.html> Acesso em: 21 de novembro de 2009.
- MATTOSO, Kátia M. de Queirós. *Ser escravo no Brasil*. 3ªed. São Paulo: Brasiliense, 2003.
- MELLO, André da Silva. “A história da capoeira: pressuposto para uma abordagem na perspectiva da cultura corporal”. In: *VIII Congresso Brasileiro de História da Educação Física, Esporte, Lazer e Dança*. 2002, Ponta Grossa/PR: Universidade Estadual de Ponta Grossa, 2002.
- NEVES, Lúcia Maria B.P.& MACHADO, Humberto Fernandes. *O Império do Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.
- PASTINHA, Mestre. *Capoeira Angola*. 2ªed. Salvador: Escola Gráfica Nossa Senhora de Loreto, 1968.
- RAMOS, Arthur. *As culturas negras no novo mundo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937.
- REINOSO, José Carlos. *O escravo de ganho no Rio de Janeiro no século XIX*. Monografia (Graduação em História). CUAM, 2008.
- REIS, Letícia Vidor de Souza. *Negros e brancos no jogo de capoeira: a reinvenção da tradição*. Dissertação (Mestrado em Ciência Social - Antropologia Social); USP, 1993.
- RIBEIRO, Flávia. “Capital de um império”. In: 1808-2008, 200 anos da Família Real no Brasil. *Revista Aventuras na história*. São Paulo: Abril, março de 2008 (edição de colecionador). p.25.

- RIBEIRO, Flávia; MANUEL, Maurício. “Vidinha provinciana”. In: 1808-2008, 200 anos da Família Real no Brasil. *Revista Aventuras na história*. São Paulo: Abril, março de 2008 (edição de colecionador). p.26-29.
- RUSSO DE CAXIAS, Mestre. *Capoeiragem: expressões da Roda Livre*. Rio de Janeiro: Impresso Brasil, 2005.
- SANTOS, Gilbert de Oliveria Santos. Alguns sentidos e significados da capoeira, da linguagem corporal, da Educação Física... *Revista Brasileira de Ciências do Esporte*. Campinas; v. 30, n.2, p. 123-136, jan. 2009.
- SHAFFER, Kay. *O Berimbau-de-barriga e seus toques*. Menção honrosa no concurso Sílvio Romero; 1977.
- SILVA, Alberto da Costa e. “Nas terras do Islame”. In: *A manilha e o libambo: a África e a escravidão (1500-1700)*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002.
- SOARES, Carlos Eugênio Líbano. *A capoeira escrava e outras tradições rebeldes no Rio de Janeiro (1808-1850)*. 2ªed. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2004.
- SOARES, Luiz Carlos. “Os escravos de ganho no Rio do século XIX”. In: *Revista Brasileira de História*. v.8 n.19. São Paulo; 1988. p.107-142.
- SOARES, Mariza de Carvalho. “Mina, Angola e Guiné: Nomes d’África no Rio de Janeiro Setecentista”. In: *Revista Tempo*, v.3 n.6, 1998. p.73-93.
- SOUZA, Marina de Mello e. *África e Brasil africano*. São Paulo. Ática, 2008.
- TAKEGUMA, Rui. *Capoeira qual é a sua? Angola, Regional ou Contemporânea*. Disponível em: <http://www.ime.usp.br/~salles/ceaca/capo1.html> Acesso em: 25 de junho de 2006.
- TENDERINI, Helena Maria. *Na pisada do galope: Cavalos Marinho na fronteira traçada entre brincadeira e realidade*. Dissertação (Mestrado em Antropologia). UFPE, 2003.
- THORNTON, John. *A África e os africanos na formação do mundo atlântico (1400-1800)*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2003. (capítulos 2, 3 e 4).
- VASSALO, Simone Pondé. *A capoeira como patrimônio imaterial: novos desafios simbólicos e políticos*. In: 32º Encontro Anual da Anpocs; Caxambu, 2008.
- VERGER, Pierre Fatumbi. *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo de Benin e a Bahia de Todos os Santos*. São Paulo: Editora Corrupio, 1987.
- VERGER, Pierre Fatumbi. *Orixás: deuses iorubás na África e no novo mundo*. Salvador: Editora Corrupio, 1981.
- WEDDERBURN, Carlos Moore. *Abdias Nascimento e o surgimento de um Pan-africanismo contemporâneo global*. (Prefácio do livro “O Brasil na Mira do Pan-Africanismo”. Salvador: CEAO/EDUFBA, 2002, p.17-32) Disponível em: http://www.abdias.com.br/exilio/pan_africanismo_texto.htm Acesso em: 26 de outubro de 2009.

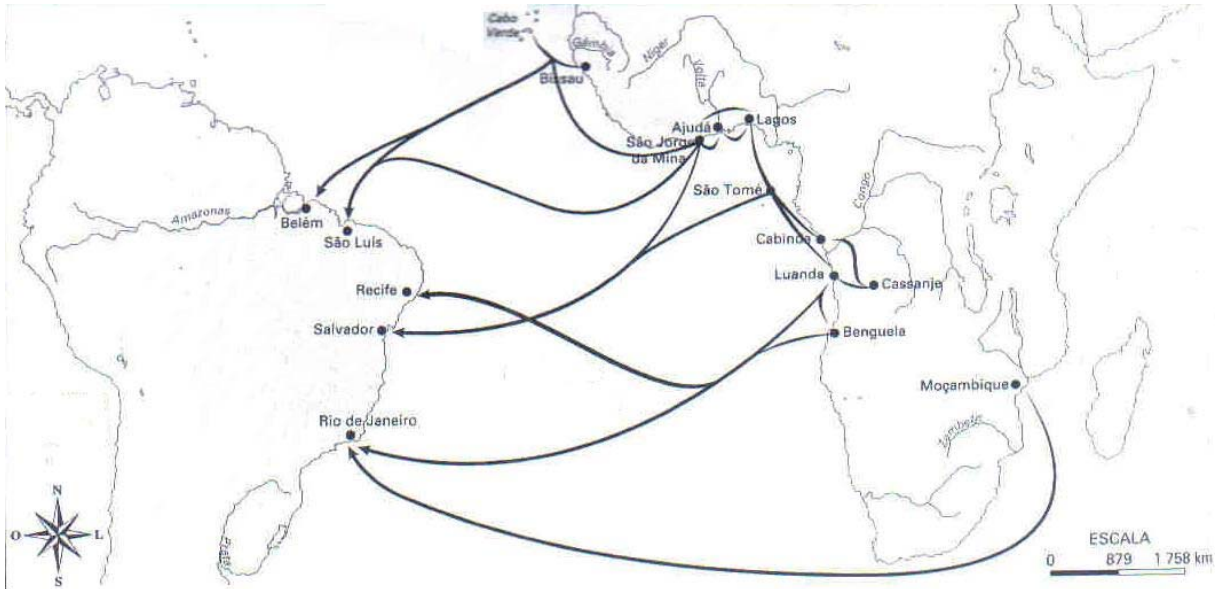
ANEXOS
ORGANIZAÇÃO DOS ANEXOS

DESCRIÇÃO

Mapa: “Principais rotas do comércio atlântico de escravos para o Brasil do século XVI ao XIX”	<i>p.66</i>
Mapa: “África com cidades e reinos antigos”	<i>p.67</i>
Mapa: “Grupos lingüísticos da África”	<i>p.68</i>
Mapa: “Principais portos de embarque”	<i>p.69</i>
Mapa: “Divisão política da África (atual)”	<i>p.70</i>
Mapa: “África: as origens das nações africanas do Rio de Janeiro”	<i>p.71</i>
Mapa: “Mapa da cidade do Rio de Janeiro, década de 1830”	<i>p.72</i>
Gráfico: “A Migração Atlântica”	<i>p.73</i>
Gráfico: “Origens regionais dos africanos escravizados destinados para as Américas (1601-1867)”	<i>p.73</i>
Gráfico: “Presos por Capoeira: África Central e Ocidental (1810-1821)”	<i>p.74</i>
Gráfico: “Africanos presos na Marinha por nação (1826-1829)”	<i>p.74</i>
Gráfico: “Africanos no Calabouço por nação (1831)”	<i>p.74</i>
Figura: “Cesto do tipo capão ou capoeiro”	<i>p.75</i>
Figura: “Oricongo”	<i>p.76</i>
Figura: “Jogar capoëra ou danse de la guerra”	<i>p.76</i>
Figura: “Negro com cabin”	<i>p.76</i>
Texto: “Código Penal Brasileiro: Dec. n.847 de 11 de outubro de 1890”	<i>p.77</i>
Texto: “Roteiro das entrevistas”	<i>p.79</i>

SOUZA, Marina de Mello e. *África e Brasil africano*. São Paulo. Ática, 2008. p.82

“Principais rotas do comércio atlântico de escravos para o Brasil do século XVI ao XIX”



“Grupos lingüísticos da África”

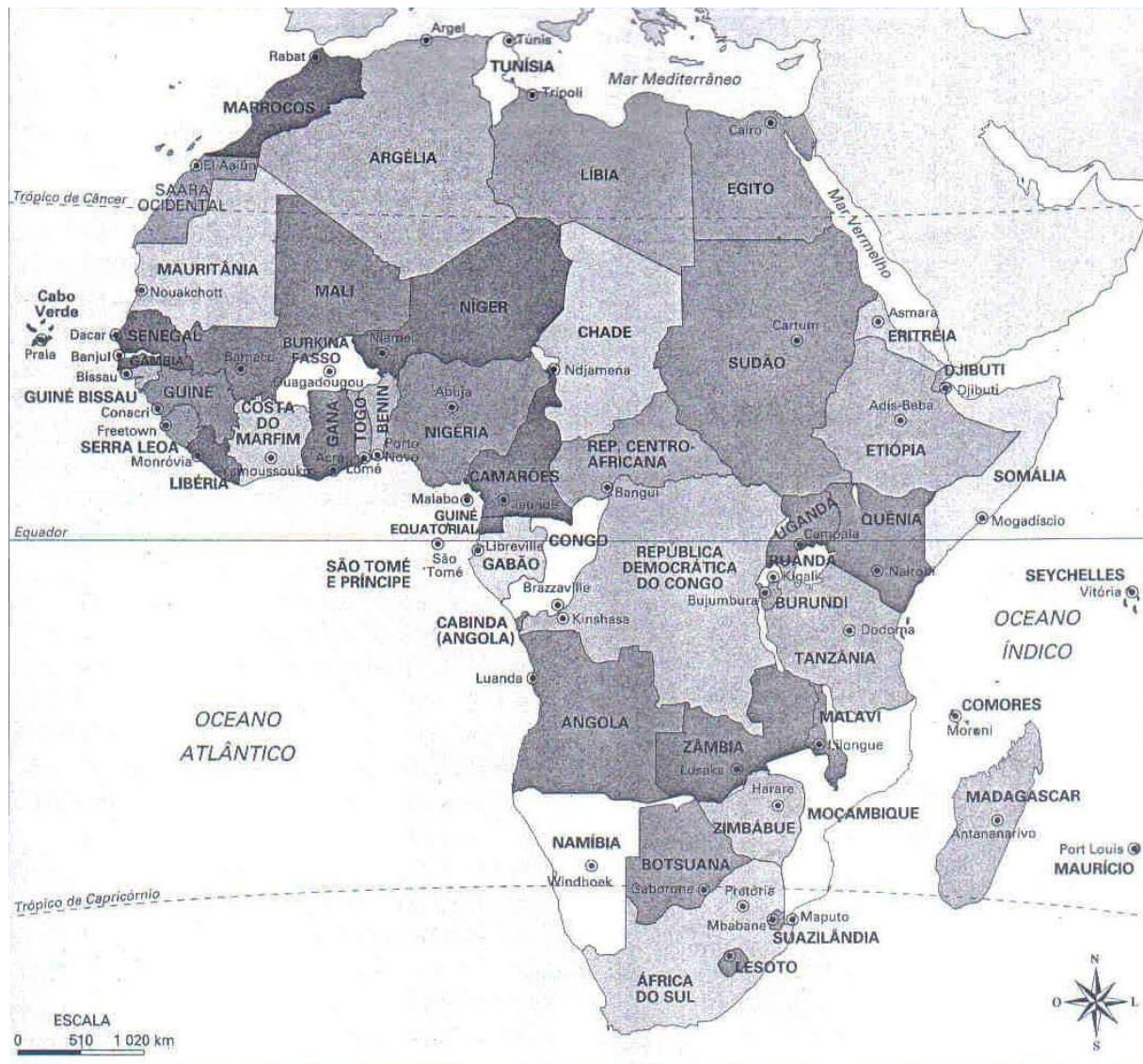


SOUZA, Marina de Mello e. *África e Brasil africano*. São Paulo. Ática, 2008. p.57

“Principais portos de embarque”

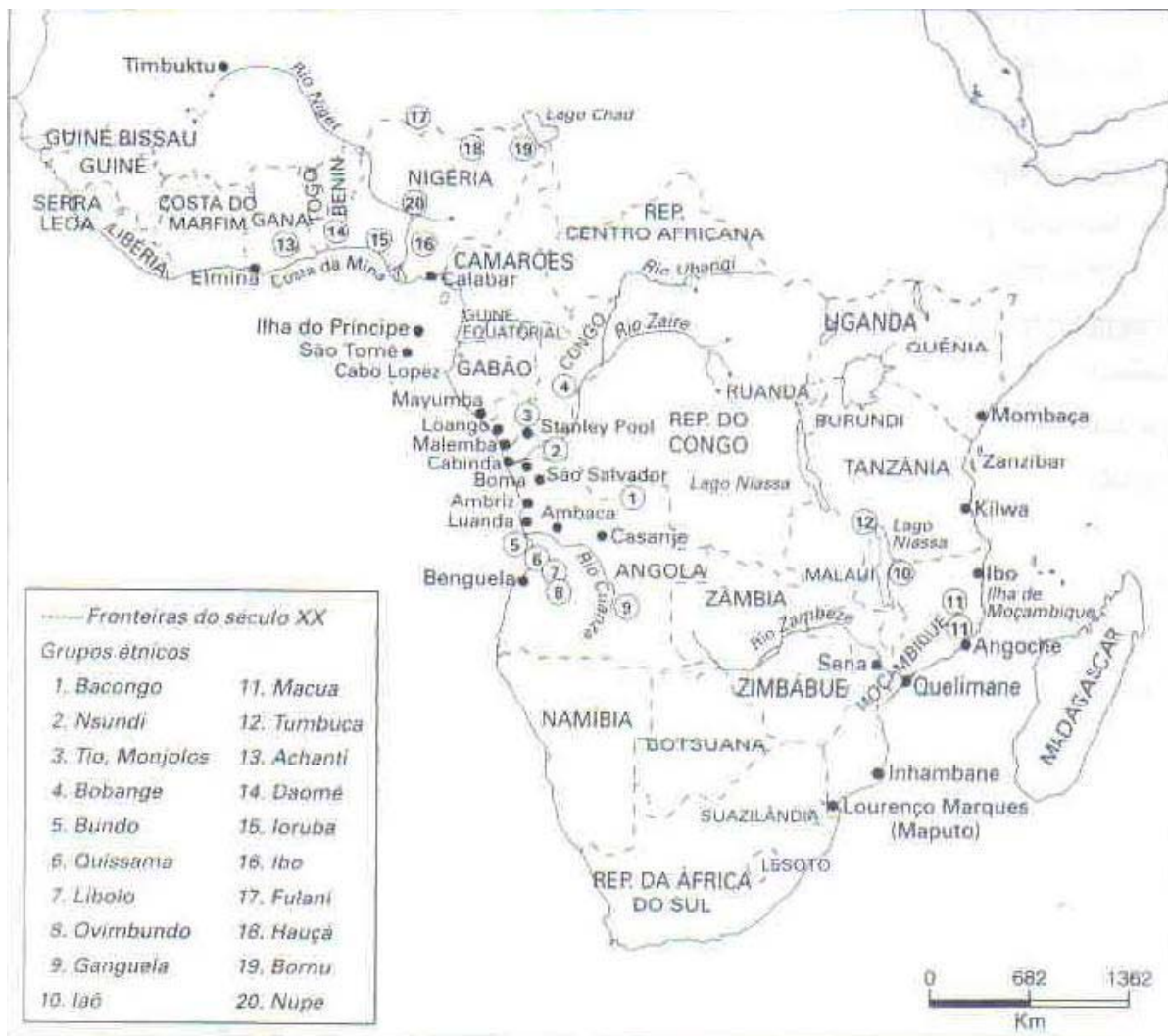


“Divisão política da África (atual)”



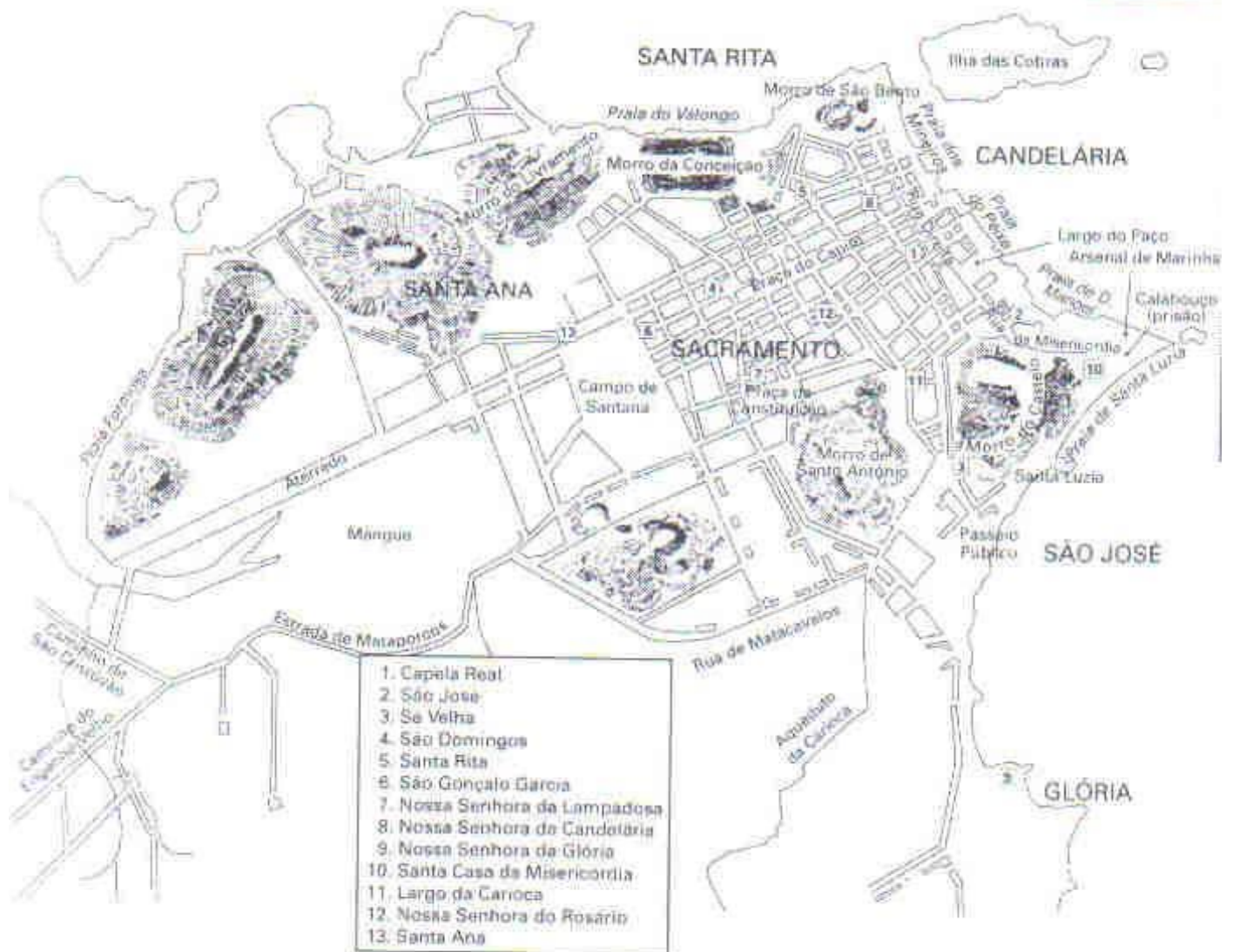
KARASCH, Mary C. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)*. São Paulo: Cia das Letras, 2000. p.53

“África: as origens das nações africanas do Rio de Janeiro”



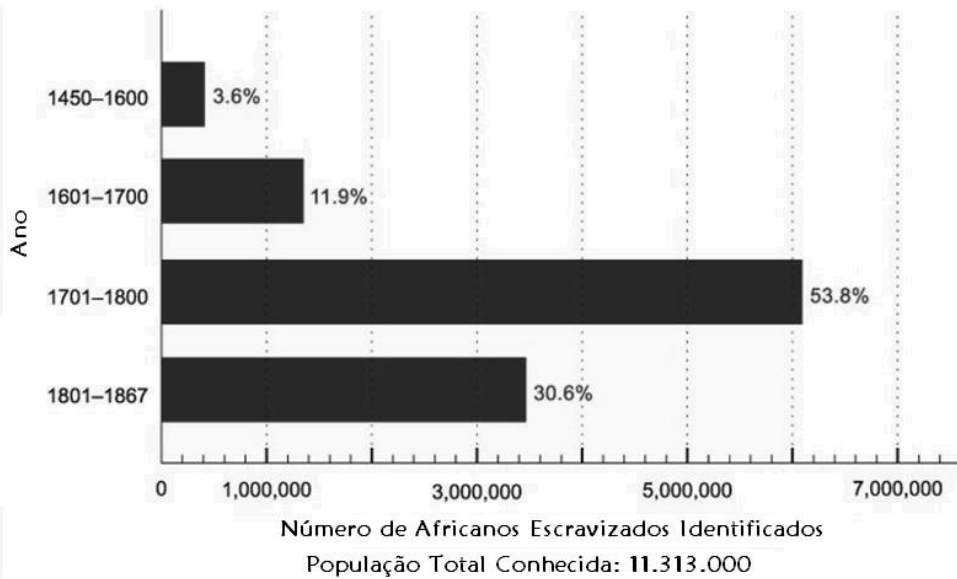
KARASCH, Mary C. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)*. São Paulo: Cia das Letras, 2000. p.103

“Mapa da cidade do Rio de Janeiro, década de 1830”



A Migração Atlântica

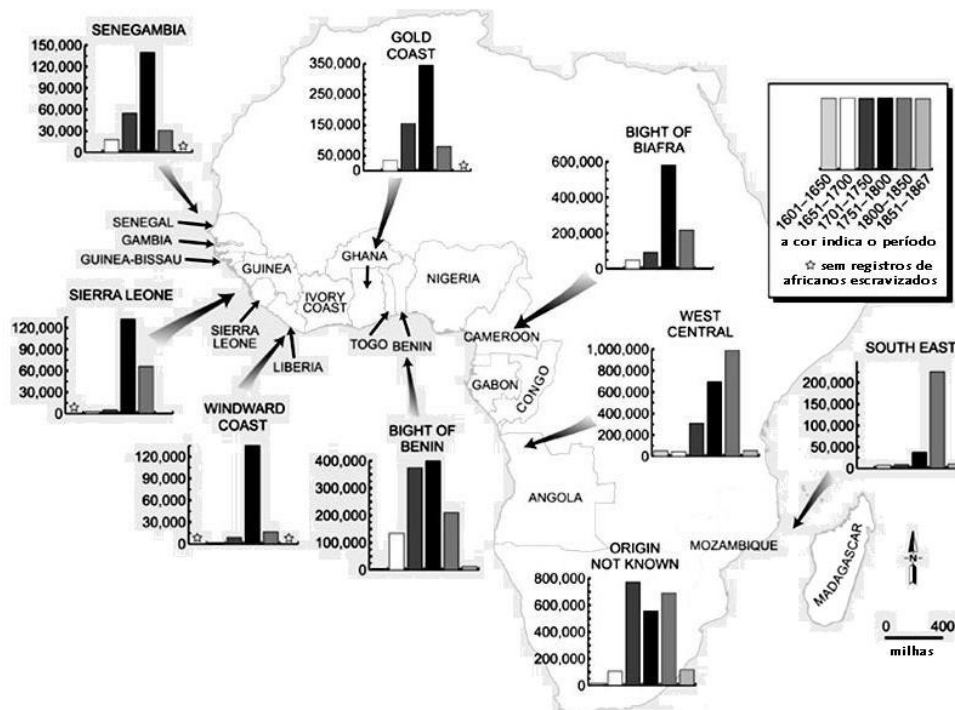
Número e Percentagem de Africanos Deportados, 1450 - 1867



Fonte: "Transformations in Slavery: A History of Slavery in Africa"
Gráfico de Michael Siegel Rutgers Cartography 2005

Este gráfico foi traduzido para este trabalho. O original está disponível em:
www.inmotionaame.org/gallery/detail.cfm?migration=1&topic=1&id=1_002M&type=map

Origens Regionais dos Africanos Escravizados Destinados para as Américas, 1601 - 1867



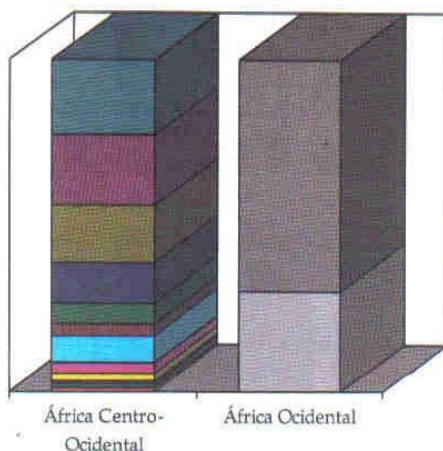
As fronteiras e os nomes modernos dos países foram utilizados no mapa. Os nomes estão em inglês (do original). Os gráficos estão rotulados com as regiões de origem de africanos escravizados.

Fonte: "O Tráfico Atlântico Escravo: uma base de dados em CR-Rom"
Mapa de Michael Siegel Rutgers Cartography 2005
Este mapa foi adaptado para este trabalho. O Original está disponível em:
http://www.inmotionaame.org/gallery/detail.cfm?migration=1&topic=1&id=1_003M&type=map

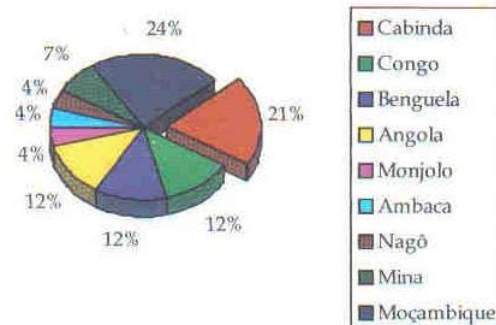
Gráficos das páginas: 601, 602, 603

Presos por capoeira: África Central e Ocidental (1810-1821)

Nações	%
Mina	69,9
Calabar	30,4
Congo	22,6
Benguela	21,2
Cabinda	17
Angola	12,5
Cassange	6,2
Cabundá	3,5
Rebolo	8,3
Monjolo	3,1
Songo	2,4
Mofumbe	1
Ganguela	1
Quissamã	1



Africanos presos na Marinha por nação (1826-1829)



Fonte: XM-793, XM-798, XM-802, AN.

Fonte: Códice 403, AN.

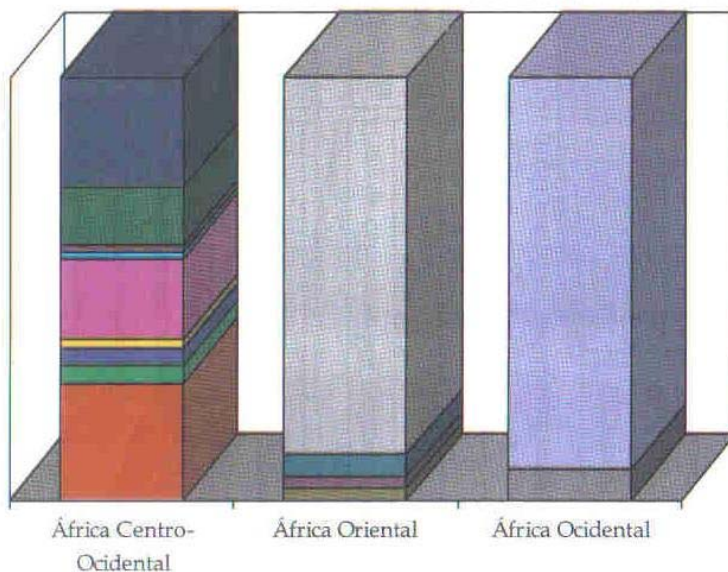
Total: Áfr. Central=269 Áfr. Ocidental=23

Não inclui 1 são tomé e 1 guimbo

Cabinda	10
Congo	12
Benguela	3
Angola	2
Monjolo	2
Ambaca	2
Nagô	6
Mina	6
Moçambique	6
Total=	49

ÁFRICA CENTRO-OCIDENTAL		ÁFRICA OCIDENTAL	
Congo	62	Mina	16
Benguela	59	Calabar	7
Cabinda	45		
Angola	34		
Cassange	16		
Cabundá	8		
Rebolo	21		
Monjolo	10		
Songo	5		
Mofumbe	3		
Ganguela	3		
Quissamã	3		

Africanos no Calabouço por nação (1831)



Nações	%
Mina	92,9
Calabar	7,1
Moçambique	89,2
Mucena	5,4
Inhambane	2,7
Quilimane	2,7
Benguela	25,6
Angola	13,2
Moange	1,6
Ambaca	1,6
Cabinda	18,6
Cassange	2,3
Rebolo	3,9
Monjolo	3,9
Congo	27

Fonte: Ij6-165, AN.

Total da África Oriental: 37

Total da África Ocidental: 28

Total da África Centro-Ocidental: 134



Na cidade, era comum a presença dos "escravos de ganho": artesãos, vendedores ambulantes, carregadores de água etc.. Estes trabalhavam nas ruas, a mando de seus proprietários.

Cópia fotográfica albuminada de série "Retratos de Escravos", de Christiano Junior (década de 1860).

Disponível em: <http://hemi.nyu.edu/unirio/studentwork/imperio/projects/Denise/img05.jpg>

Acesso em: 13 de junho de 2009.

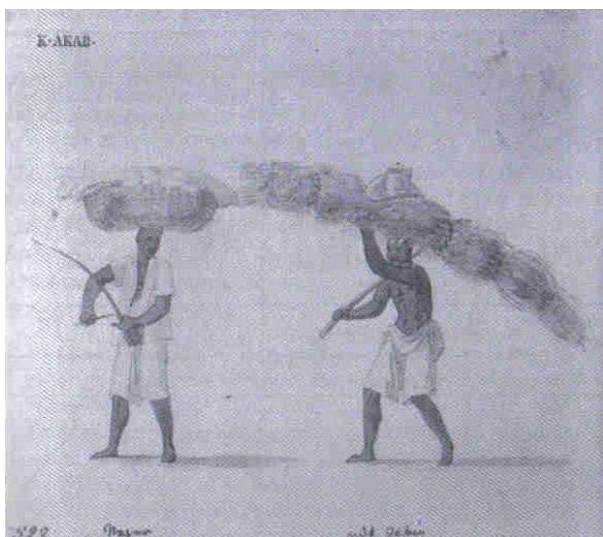
Oricongo (Debret) In: BANDEIRA, Júlio & LAGO, Pedro Corrêa do. Debret e o Brasil. Obra Completa. Rio de Janeiro: Capivara Ed., 2008. p.166



Jogar capoëra ou danse de la guerra (Rugendas) Disponível em:
http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_iconografia/icon92944d4i18.jpg



Negro com cabin (Ender) In: FERREIRA, Izabel. A capoeira no Rio de Janeiro: 1890-1950. Rio de Janeiro; Novas Idéias, 2007. (coleção Capoeira Viva, volume 1) p.29.



CÓDIGO PENAL BRASILEIRO
DECRETO N.847 DE 11 DE OUTUBRO DE 1890

Código Penal Brasileiro
Dec. n.847 de 11 de outubro de 1890

Biblioteca Nacional – Obras Gerais – Anexo II – 644, 1, 33

Legislação Brasileira
Bibliotheca da Livraria Academica
1923
Saraiva & Comp. – Editores
São Paulo

LIVRO III – DAS CONTRAVENÇÕES EM ESPÉCIE
CAPÍTULO XIII
VADIOS E CAPOEIRAS – ARTIGOS 399 A 404 (p.118,119,120)

Art.399. Deixar de exercitar profissão, officio, ou qualquer mister em que ganhe a vida, não possuindo meio de subsistencia e domicillio certo em que habite; prover á subsistencia por meio de occupação prohibida por lei e manifestamente offensiva da moral e dos bons costumes:

Pena – de prisão cellular por quinze a trinta dias.

Paragrapho 1º. Pela mesma sentença que condemnar o infractor como vadio, ou vagabundo será elle obrigado a assignar termo de tomar occupação dentro de quinze dias, contados do cumprimento da pena.

Paragrapho 2º. Os maiores de 14 anos serão recolhidos a estabelecimentos disciplinares industriaes, onde poderão ser consevados até a idade de 21 annos.

Art.400. Si o termo for quebrado, o que importará reincidencia, o infractor será recolhido, por um a tres annos, a colonias penaes, que se fundarem em ilhas maritimas, ou nas fronteiras de territorio nacional, podendo, para esse fim, ser aproveitados os presidios militares existentes.

Paragrapho unico. Si o infractor for estrangeiro, será deportado.

Art.401. A pena imposta aos infractores, a que se referem os artigos precedentes, ficará extincta, si o condemnado provar superveniente aquisição de renda bastante para sua subsistencia; e suspensa se apresentar fiador idoneo que por elle se obrigue.

Paragrapho unico. A sentença que, a requerimento do fiador, julgar quebrada a fiança, tomará effectiva a condemnação suspensa por virtude dela.

Art.402. Fazer nas ruas e praças publicas exercicio de agilidade e destreza corporal conhecido como *capoeiragem*; andar em correrias, com armas ou instrumentos capazes de produzir uma lesão corporal, provocando tumulto ou desordens, ameaçando pessoa certa ou incerta, ou incutindo temor de algum mal.

Pena – de prisão cellular por dois a seis mezes.

Paragrapho unico. É considerado circumstancia aggravante pertencer o capoeira a alguyma banda ou malta.

Aos chefes ou cabeças, se imporá pena em dobro. (Este artigo foi derogado pelo § 2º da Lei n.145 de 11 [12] de Julho de 1893)

Art.403. No caso de reincidencia, será applicada ao capoeira, no gráo maximo, a do artigo 400.

Paragrapho unico. Si fôr estrangeiro, será deportado depois de cumprida a pena. (Este artigo está hoje revogado) – hoje é 1923

Art.404. Si nesses exercicios de capoeiragem perpetrar homicidio, praticar alguma lesão corporal, ultrajar o pudor publico e particular, perturbar a ordem, a tranqüilidade ou segurança publica, ou fôr encontrado com armas, incorrerá cumulativamente nas penas comminadas para taes crimes. (vide § unico do art.3º da cit. Lei n.145, de 12 de Julho de 1893)

APENDICE (p.131)

TRECHOS SELECIONADOS DESTA LEI CITADA:

Obs: Esta lei promove a criação de colônias prisionais de trabalho forçado especialmente para capoeiras, vadios e vagabundos.

Lei n.145, de 12 de Julho de 1893

(Autoriza o Governo a fundar uma Colonia Correccional no proprio nacional “Fazendo Boa Vista”, existente na Parahyba do Sul, ou onde melhor lhe parecer, e dá outras providencias).

Art. 1º. O Governo fundará uma Colonia Correccional no proprio nacional “Fazendo Boa Vista”, existente na Parahyba do Sul, ou onde melhor lhe parecer, devendo aproveitar, além daquela fazenda, as colonias militares actuaes que a isso se prestarem, para correcção, pelo trabalho, dos vadios, vagabundos e capoeiras que forem encontrados, e como taes processados na Capital Federal.

Art. 2º. São comprehendidos nessas classes:

§ 1º. Os individuos de qualquer sexo e qualquer idade que, não estando sujeitos ao poder paterno ou sob a direcção de tutores ou curadores, sem meios de subsistencia por fortuna propria, ou profissão, arte, officio, occupação legal e honesta em que ganhem a vida, vagarem pela cidade na ociosidade.

§ 2º. Os que, por habito, andarem armados, em correrias, provocando tumultos e incutindo terror, quer aproveitando o movimento da população em festas e solenidades publicas, quer em manifestações de regozijo e reuniões populares ou outras quaesquer circunstancias.

ROTEIRO DAS ENTREVISTAS:

Como a capoeira nasce, tem suas origens?

Quem criou a capoeira?

Onde a capoeira nasce, ela se origina em algum lugar específico?

Ela se apresentava de forma diferente na área urbana e rural?

Ela se apresentava de forma diferente pelo litoral ou do interior?

Quais as influências que a capoeira recebeu ao longo do tempo, em sua formação?

Quais aspectos são considerados tradicionais na capoeira? Por que:

Quais não são? Por que:

Existe algum grupo africano ou descendente que representa a raiz da capoeira?

Houve alguma divisão ou divergência na formação da capoeira no Brasil?

Quais as repressões e perseguições que a capoeira já sofreu?

E hoje, a capoeira está integrada à sociedade brasileira ou ainda sofre preconceitos?

Os capoeiras eram realmente motivo de controle pelo Estado? Em que momento? Por quê?

O que é capoeira? Como você define capoeira?

Quem é capoeira?

Qual tradição você representa como mestre de capoeira?

Como você a aprendeu e como a transmite?

Pode fazer uma árvore genealógica da capoeira que você representa? (desde os mestres mais antigos que você tem notícia até você...)

Há um discurso de valorização da capoeira? Por quê?

Existe (já existiu ou pode existir) alguma relação entre capoeira e as manifestações religiosas afro-descendentes?

E entre outras manifestações populares “afro”?

É possível fazer uma comparação entre as “artes marciais” africanas (ou outros rituais na África) e a capoeira?