



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS (UFG)
FACULDADE DE EDUCAÇÃO FÍSICA E DANÇA (FEFD)
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO FÍSICA (PPGEF)
MESTRADO ACADÊMICO

ARYANNA BARBOSA DE CARVALHO

Capoeira e Trabalho: As relações entre a capoeira
contemporânea na cidade de Goiânia e a organização social do
trabalho

GOIÂNIA
2021



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO FÍSICA E DANÇA

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO (TECA) PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES

E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a [Lei 9.610/98](#), o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo das Teses e Dissertações disponibilizado na BDTD/UFG é de responsabilidade exclusiva do autor. Ao encaminhar o produto final, o autor(a) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

1. Identificação do material bibliográfico

Dissertação Tese

2. Nome completo do autor

Aryanna Barbosa de Carvalho

3. Título do trabalho

Capoeira e Trabalho: As relações entre a capoeira contemporânea na cidade de Goiânia e a organização social do trabalho

4. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador)

Concorda com a liberação total do documento SIM NÃO*

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante:

- a) consulta ao(à) autor(a) e ao(à) orientador(a);
- b) novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo da tese ou dissertação. O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

Obs. Este termo deverá ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.



Documento assinado eletronicamente por Tadeu João Ribeiro Baptista, Usuário Externo, em 23/12/2021, às 12:51, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).

Documento assinado eletronicamente por ARYANNA BARBOSA DE CARVALHO, Discente, em 24/12/2021, às 11:48, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º



do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **2595835** e o código CRC **CFF5B808**.

ARYANNA BARBOSA DE CARVALHO

Capoeira e Trabalho: As relações entre a capoeira contemporânea na cidade de Goiânia e a organização social do trabalho

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação Física, da Faculdade de Educação Física e Dança, da Universidade Federal de Goiás (UFG), como requisito para obtenção do título de Mestre em Educação Física.

Área de concentração: Educação Física, esporte e saúde.

Linha de pesquisa: Aspectos socioculturais e pedagógicos da Educação Física e Esporte.

Orientador: Professor Doutor Tadeu João Ribeiro Baptista.

GOIÂNIA
2021

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Carvalho, Aryanna Barbosa de

Capoeira e Trabalho [manuscrito] : As relações entre a capoeira contemporânea na cidade de Goiânia e a organização social do trabalho / Aryanna Barbosa de Carvalho. - 2021.

144 f.: il.

Orientador: Prof. Dr. Tadeu João Ribeiro Baptista.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Educação Física e Dança (FEFD), Programa de Pós Graduação em Educação Física, Goiânia, 2021.

Bibliografia. Anexos. Apêndice.

Inclui tabelas, lista de figuras, lista de tabelas.

1. Capoeira Contemporânea. 2. Trabalho . 3. Cultura Corporal. I. Baptista, Tadeu João Ribeiro, orient. II. Título.

CDU 796



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO FÍSICA E DANÇA

ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Ata nº 05 da sessão de Defesa de Dissertação de Aryanna Barbosa de Carvalho, que confere o título de Mestre em **Educação Física**, na área de concentração em **Educação Física, esporte e saúde**.

Aos vinte e quatro dias do mês de novembro de dois mil e vinte e um, a partir da(s) 09:00, por videoconferência, realizou-se a sessão pública de Defesa de Dissertação intitulada “Capoeira e Trabalho: As relações entre a capoeira contemporânea na cidade de Goiânia e a organização social do trabalho”. Os trabalhos foram instalados pelo Orientador, Professor Doutor Tadeu João Ribeiro Baptista (PPGEF/UFRN) com a participação dos demais membros da Banca Examinadora: Professor Doutor Caio Sgarbi Antunes (UFG), membro titular externo; Professor Doutor Neuber Leite Costa (UNISBA), membro titular externo. Durante a arguição os membros da banca não fizeram sugestão de alteração do título do trabalho. A Banca Examinadora reuniu-se em sessão secreta a fim de concluir o julgamento da Dissertação, tendo sido a candidata **aprovada** pelos seus membros. Proclamados os resultados pelo(a) Professor Doutor Tadeu João Ribeiro Baptista, Presidente da Banca Examinadora, foram encerrados os trabalhos e, para constar, lavrou-se a presente ata que é assinada pelos Membros da Banca Examinadora, ao(s) **vinte e quatro dias do mês de novembro de dois mil e vinte e um**.

TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA



Documento assinado eletronicamente por **Tadeu João Ribeiro Baptista, Usuário Externo**, em 24/11/2021, às 11:45, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Caio Sgarbi Antunes, Professor do Magistério Superior**, em 24/11/2021, às 20:23, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Gustavo De Conti Teixeira Costa, Coordenador de Pós-graduação**, em 06/12/2021, às 12:32, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **2441659** e o código CRC **6D7AFE9A**.

Dedico esse trabalho a minha família e as minhas amigas e amigos.
Dedico também à memória de minha avó D. Amélia e em memória do
Seu Walter, meu sogro. Ambos se foram desse plano, mas deixaram em
nós seus ensinamentos e uma potência de vida sem igual.

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a minha mãe, Maria Lúcia, por todos os seus ensinamentos e luta, por ser essa mulher aguerrida, que vive em prol dos filhos e que ensinou todos os valores que carrego comigo. Agradeço aos meus irmãos Yasmin e Pedro Paulo porque são minha base emocional e de confiança, com eles a vida se torna preciosa. Agradeço ao meu companheiro Matheus, por seu amor, sua paciência e seu carinho, fundamentais para que eu conseguisse avançar no processo de pesquisa e escrita da minha dissertação. Agradeço a capoeira por ser essencial na minha vida e me direcionar para a Educação Física e aos estudos que a discutem a partir de uma perspectiva crítica.

Agradeço ao meu orientador, o professor Tadeu pela acolhida e por todos os ensinamentos construídos nessa caminhada. Agradeço ao professor Caio Antunes por seu comprometimento com minha pesquisa, respeito e toda a poesia presente em suas falas por ocasião da qualificação e da defesa. Agradeço ao professor Neuber (Mestre Soldado) por suas contribuições e seu olhar atento que foram essenciais na melhoria do meu trabalho.

Agradeço à Fran, à Kerciane, ao Jhonyson, ao Everton, ao Eder, ao Dimazim, ao Ramatis, ao Augusto, à Vanessa, ao Lucas, aos meus colegas de trabalho e aos meus alunos do Colégio Marista por me motivarem nessa caminhada. Agradeço às trabalhadoras Marta e Lara, que estando à frente da secretaria do Programa de Pós-Graduação em Educação Física, deram todo o subsídio necessário para a resolução das demandas administrativas. Por fim, agradeço à Universidade Federal de Goiás por seu compromisso com a educação, com a ciência e com a formação humana.

Agradeço imensamente aos trabalhadores e trabalhadoras que lutaram e que lutam pela educação pública no Brasil, pois essa luta foi preponderante para que eu pudesse chegar até aqui, alcançando o grau de Mestra em Educação Física.

Axé!

“O trabalho não pode se emancipar na pele branca, onde na pele negra ele é marcado a ferro.”

Karl Marx

RESUMO

Este estudo teve como objetivo analisar a formação de uma capoeira típica de Goiânia, tendo como pressuposto o desenvolvimento da história da capoeira, desde o século XIX, relacionando a formação dessa cultura corporal com as transformações no mundo do trabalho, como nomeia Antunes (2006). Para que pudessemos verificar como se deu a formação dos elementos que constituem a aqui chamada capoeira contemporânea na cidade de Goiânia buscamos demonstrar algumas características da capoeira escrava/de rua e da capoeira na “era das academias”, como foi chamada por Capoeira (2015b). Destacamos alguns elementos das principais escolas tradicionais de capoeira: Angola e Regional, bem como seus principais mestres, Bimba e Pastinha. Nosso intuito foi compreender as determinações sociais que culminaram na formação de diferentes tipos de capoeiras até que se chegasse a um modelo desenvolvido na contemporaneidade. Analisamos a formação da capoeira relacionando-a com o trabalho sobre o ponto de vista ontológico, baseando-nos nos estudos de Marx (2017a; 2017b), Engels (2004), Lúkács (2012; 2013) e Antunes (2006; 2018) ao identificarem o trabalho como atividade vital humana e que sobre a égide do capital assume características cada vez mais sociais no metabolismo entre os seres humanos e a natureza. Nossa pesquisa percorre diferentes períodos da formação social brasileira, desde a estrutura escravocrata de produção até a predominância do trabalho assalariado. Assim, os objetivos de nosso estudo foram: a) compreender a relação entre capoeira e trabalho; b) analisar a construção da capoeira a partir de determinações históricas e sociais; e c) identificar no fenômeno capoeira contemporânea suas diferentes formas de existência. Nossa pesquisa teve como técnica de coleta de dados dez entrevistas semiestruturadas e dentre os nossos entrevistados professores, contramestres e mestres de capoeira. Os dados mostram que alguns entrevistados conseguem identificar o que seria uma capoeira contemporânea, inclusive elencando suas características, outros, defendem ainda, que ela é uma evolução das capoeiras Angola e Regional. Também apontam que a capoeira contemporânea perde alguns fundamentos importantes das capoeiras tradicionais, mas não foge totalmente de aspectos da ancestralidade. Essa capoeira, segundo os sujeitos da pesquisa, traz novos fundamentos advindos de outras práticas como lutas e ginástica, além da incorporação de movimentos acrobáticos. Depreendemos que existe uma *capoeira contemporânea* na cidade de Goiânia e que essa, mesmo não sendo uma terceira escola de capoeira, é uma nova forma de capoeira da atualidade, especialmente por se transformar, no modo de produção capitalista, também em uma mercadoria a ser vendida. Outrossim, ainda que não se considerem como tal, aqueles que trabalham com capoeira são uma mercadoria especial: ao venderem sua força de trabalho, em troca de salário para subsistência, compõem um exército de trabalhadores explorados.

Palavras-chave: Capoeira Contemporânea, Trabalho, Cultura Corporal.

ABSTRACT

This study aimed to analyze the formation of a typical capoeira from Goiânia, based on the development of the history of this fight since the 19th century, relating the formation of this body culture to the transformations in work world, as Antunes (2006) calls it. So that we could verify how the formation of the elements that constitute the so-called contemporary capoeira in the Goiânia city took place, we sought to demonstrate some characteristics of slave/street capoeira and capoeira in the "age of the academies", as it was called by Capoeira (2015b). We highlight some elements of the main traditional capoeira schools: Angola and Regional, as well as their main masters, Bimba and Pastinha. Our aim was to understand the social determinations that culminated in the formation of different types of capoeiras until a model developed in contemporary times was reached. We analyzed the formation of capoeira relating it to work from the ontological point of view, based on the studies of Marx (2017a; 2017b), Engels (2004), Lúkács (2012; 2013) and Antunes (2006; 2018) to identify work as a vital human activity and which, under the aegis of capital, assumes increasingly social characteristics in the metabolism between human beings and nature. Our research covers different periods of Brazilian social formation, from the slaveholding structure of production to the predominance of salaried work. Thus, the objectives of our study were: a) to understand the relationship between capoeira and work; b) analyze the construction of capoeira from historical and social determinations; and c) identify in the contemporary capoeira phenomenon its different forms of existence. Our research had as data collect technique ten semi-structured interviews and among our interviewees, capoeira teachers, boatswain and masters. The data show that some interviewees are able to identify what a contemporary capoeira would be, including listing its characteristics, others still defend that it is an evolution of capoeira Angola and Regional. They also point out that contemporary capoeira loses some important foundations of traditional capoeira, but does not completely escape aspects of ancestry. This capoeira, according to the research subjects, brings new foundations arising from other practices such as fights and gymnastics, in addition to the incorporation of acrobatic movements. We infer that there is a contemporary capoeira in Goiânia city and that, even though it is not a third capoeira school, it is a new form of capoeira today, especially because it is transformed, in the capitalist production mode, also into a commodity to be sold. Furthermore, even if they do not consider themselves as such, those who work with capoeira are a special commodity: when they sell their labor power, in exchange for subsistence wages, they make up an army of exploited workers.

Keywords: Contemporary Capoeira, Work, Body Culture.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Jogar capôêra, ou, Danse de la guerre, Johann Moritz Rugendas, 1802-1858	58
---	----

LISTA DE TABELAS

Tabela 1: Categoria Capoeira Contemporânea	103
Tabela 2: Grupos que deram origem à capoeira contemporânea de acordo com os participantes da Pesquisa	108
Tabela 3: Mestres citados pelos participantes como fundamentais para o desenvolvimento da capoeira contemporânea	110
Tabela 4: Elementos de diferenciação da capoeira contemporânea	113
Tabela 5: Outros aspectos que estão associados à formação da capoeira contemporânea	116
Tabela 6: Principais nomes ou características apontadas pelos entrevistados no que se refere à capoeira contemporânea na cidade de Goiânia	128
Tabela 7: A relação entre capoeira e trabalho	132
Tabela 8: Questões de classe, raça e trabalho relacionados ao desenvolvimento da capoeira contemporânea	134

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
CAPÍTULO I - O MUNDO DO TRABALHO E SEU ENLACE COM O MUNDO DA CAPOEIRA	36
1.1 A categoria trabalho: algumas aproximações com a formação da capoeira	37
1.2 O Valores Produzidos Pelo Trabalho	47
CAPÍTULO II - DA CAPOEIRA DE RUA À CAPOEIRA CONTEMPORÂNEA: AS DIFERENTES FORMAS DE VALOR DA CAPOEIRA	52
2.1 A Capoeira como Ponto de Inflexão de uma Classe Explorada	57
2.2 As maltas do Rio de Janeiro “os capoeiras donos das ruas”	62
2.3 A formação da capoeira na Bahia	67
2.4 Do cativo para o cárcere: os capoeiras e seus grilhões	71
2.5 As Escolas de Capoeira: Fragmentação e Transmutação da prática.....	80
2.5.1 Capoeira Angola	82
2.5.2 A Capoeira Regional.....	87
2.6 A formação da <i>capoeira contemporânea</i> : um jogo com o <i>trabalho</i>	95
2.6.1 Sobre A <i>Capoeira Contemporânea</i> e seus Diversos Modos de Existência	103
2.6.2 Aspectos da Contemporaneidade na Capoeira: Mercadorização, fragmentação, mundialização.....	106
2.7 Um breve histórico dos pioneiros da capoeira em Goiânia: Os Mestres Sabú e Osvaldo	119
2.7.1 A identificação de um tipo de capoeira: a <i>capoeira contemporânea</i> na cidade de Goiânia	127
CONSIDERAÇÕES FINAIS	140
REFERÊNCIAS	146
APÊNDICE 1	153
Roteiro de perguntas para entrevista semiestruturada	153
ANEXO A - TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO – TCLE	155
ANEXO B - TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO – TCLE	158

INTRODUÇÃO

“Oh, areia, oh, areia do mar!
Oh, areia, oh, areia!
Abre os meus caminhos, areia!
Eu quero passar, areia!
Sou pequenininho, areia!
Mas eu chego lá, areia!”
Mestre Limão

A temática norteadora desta dissertação está centrada nas relações entre trabalho e capoeira a partir de uma análise sócio-histórica. Escolhemos essa discussão em virtude dos estudos iniciados sobre capoeira, por ocasião do Programa Institucional de Iniciação Científica/UFG/CNPq, na categoria PIVIC, que culminou na produção do artigo “Tradições populares na cidade de Goiânia: a capoeira angola e a congada” (CARVALHO; SILVA, 2012), apresentado no IX CONPEEX. Além disso, o objeto de estudo que discutimos nesse escrito também foi debatido em nosso Trabalho de Conclusão de Curso em Educação Física, intitulado “O discurso do corpo e a gestualidade na Capoeira Angola” (CARVALHO, 2013). Na ocasião da monografia estudamos a capoeira a partir da análise do jogo e da gestualidade corporal de grandes mestres da Capoeira Angola. Naquele estudo foram analisados, por meio de vídeos, elementos sensíveis relacionados à corporeidade e, para tanto, nos apoiamos em Marcel Mauss (1972-1950)¹ com sua teoria sobre “as técnicas corporais” (MAUSS, 1974). Nesse estudo nosso foco é outro, partimos do pressuposto que a capoeira e suas adaptações ao longo do tempo são resultado de um contexto maior: o contexto das relações de trabalho/de produção. Os estudos nos quais baseamos esse escrito advogam que o surgimento da capoeira se deu num Brasil escravista (SOARES, 1994; 1998; CAPOEIRA, 1999; 2015a; PIRES, 2001; FALCÃO, 2004), e que sobrevive até os dias atuais onde se predomina o “trabalho livre”, com a maioria dos em regime de trabalho assalariado (MARX, 2017a).

Nossa pesquisa tem caráter exploratório e discute as possíveis relações que se estabelecem entre a *capoeira contemporânea*, cuja discussão sobre sua existência concreta ou não suscita muito debate no meio capoeirístico (como traremos nesse escrito), e ainda quais as características que essa forma de capoeira assume na realidade goianiense. Nesse estudo, consideramos inicialmente, a *capoeira contemporânea* como aquela em que é possível identificar um misto dos fundamentos da Capoeira Angola e da

¹ Para maiores detalhes ver: MAUSS, Marcel. As Técnicas Corporais. In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Edusp, 1974.

Capoeira Regional e que, nessa sociedade mediada por mercadorias, também se insere numa lógica mercadológica. Cabe ressaltar que as demais capoeiras também são perpassadas pelas relações de produção que, em alguma medida, também as determinam. A princípio, algumas características dessa capoeira seriam: a) uma capoeira mais rápida e agressiva; b) a constituição de novas formas de jogo, golpes e movimentos floreados, acrobáticos e ginásticos; c) composição da bateria (instrumentos musicais presentes na roda de capoeira) semelhante a que encontramos na Capoeira Angola, de maneira geral: três berimbaus, atabaque, pandeiros, reco-reco e agogô.

Ao tentar conceituar o que é *capoeira contemporânea*, sabemos que corremos o risco de estabelecer um certo purismo em relação à cultura da capoeira, mas nossa intenção é buscar elementos concretos de diferenciação entre essa capoeira e as demais escolas tradicionais. Lembramos ainda que, para além desses três modelos de capoeira que aqui discutiremos, tantas outras coexistem e também apresentam elementos próprios de diferenciação. Pois bem, na década de 60 surgiu na cidade do Rio de Janeiro uma forma de capoeira, bem específica, conhecida posteriormente como “estilo senzala” (CAPOEIRA, 1999). Essa nova forma de capoeira influenciou e influencia até hoje diversos grupos de capoeira, não apenas na forma de jogar capoeira, mas na forma de gerir a capoeira.

Nesse mesmo período, dois mestres deram início à capoeira em Goiás, Mestre Sabú, vinculado à Capoeira Angola e Mestre Osvaldo, da Capoeira Regional. Para algumas das pessoas por nós entrevistadas, esses mestres deram o pontapé inicial para a construção de uma capoeira tipicamente goiana.

Consideramos a capoeira como um elemento da cultura corporal, nascida no Brasil, mas de raízes (predominantemente) africanas, “socialmente construída e historicamente determinada” (ESCOBAR, 2001, p. 127). A capoeira faz parte de diferentes momentos da história do Brasil, desde o período da escravização até o contexto contemporâneo – da contraditória sociedade capitalista, na qual os “trabalhadores livres” têm apenas como propriedade sua força de trabalho (MARX, 2017b). Sociedade essa, em que se predomina a continuidade da existência de classes sociais (de interesses antagônicos e por isso inconciliáveis).

No Brasil, essa divisão de classes tem um componente bem específico que passa pelo processo de *racialização*², herança do período em que se predominou o trabalho

² “Os diferentes processos de formação nacional dos Estados contemporâneos não foram produzidos apenas pelo acaso, mas por projetos políticos. Assim, as classificações raciais tiveram papel importante para definir

escravizado, exercido por pessoas de pele preta e trazidos à força de diversas regiões do continente africano. Nesse sentido, consideramos que as particularidades de um determinado modo de produção refletem em todos os âmbitos da vida e são reproduzidos em todas as esferas sociais. Pensamos que a construção da cultura corporal³, como no caso da capoeira se estrutura e se reestrutura no decorrer do tempo e se diferencia de acordo com as condições materiais de existência de cada local onde acontece, tão logo, é produto das condições de existência e das concepções de mundo trazidas pelos homens e pelas mulheres que a compõem.

A capoeira, inicialmente, se apresenta como um elemento da cultura corporal, vinculado a uma determinada classe, mas que, no decorrer de sua história, juntamente com o processo de mundialização da cultura⁴ e esportivização⁵, chega a diversas regiões do Brasil e do mundo, além de se fazer presente em estratos sociais distintos. Nesse sentido, para discutirmos sobre capoeira, devemos entendê-la como um fenômeno plural e considerá-la a partir da realidade concreta. Por isso, analisá-la a partir de seu movimento histórico é essencial na busca por compreendê-la em suas complexidades e contradições.

Sobre a pluralidade da capoeira é possível identificar que enquanto se desenvolveu uma capoeira mais “esportivizada” na Bahia, a Capoeira Regional de Mestre Bimba, processo semelhante também aconteceu no Rio de Janeiro, na década de 20 (PIRES, 2001). Nesse sentido, é interessante observar que as mudanças sociais em um contexto mais amplo (mudanças políticas, por exemplo), chegam à capoeira podendo transformá-

as hierarquias sociais, a legitimidade na condução do poder estatal e as estratégias econômicas de desenvolvimento. Demonstra isso a existência de distintos modos de classificação racial: no Brasil, além da aparência física de ascendência africana, o pertencimento de classe explicitado na capacidade de consumo e na circulação social. Assim, a possibilidade de “transitar” em direção a uma estética relacionada à branquitude, e manter hábitos de consumo característicos da classe média, pode tornar alguém racialmente “branco”” (ALMEIDA, 2019, p. 37, grifos do autor).

³ Partimos do pressuposto que a capoeira é um elemento da cultura corporal, tomando como base teórica aquela desenvolvida por autoras e autores na obra “Metodologia do Ensino de Educação Física” (SOARES et al., 1992), ao considerarem que estudar os temas da cultura corporal é “[...] desenvolver uma reflexão pedagógica sobre o acervo de formas de representação do mundo que o homem tem produzido no decorrer da história, exteriorizadas pela expressão corporal: jogos, danças, lutas, exercícios ginásticos, esporte, malabarismo, contorcionismo, mímica e outros, que podem ser identificados como formas *de representação simbólica de realidades vividas pelo homem, historicamente criadas e culturalmente desenvolvidas* (SOARES et al., 1992, p. 26 – grifo nosso).

⁴ Para Ortiz (2007, p. 27) “uma cultura mundializada não implica o aniquilamento das outras manifestações culturais, ela cohabita e se alimenta delas. Um exemplo: a língua”. A capoeira, entendida como um elemento da cultura corporal, estabelece um processo dialético com outras culturas, visto que ela é socialmente construída, e, como um fenômeno social, está em movimento, se transformando ao longo do tempo.

⁵ Nossa opção por estudar a capoeira considerando-a como um tema da cultura corporal é assumidamente política e carrega uma crítica ao processo de esportivização da capoeira. Processo esse que, em certa medida, esconde as condições objetivas de existência de seus idealizadores e a genealogia da capoeira como cultura popular.

la, ao passo que são reproduzidas em seu interior. Esse processo, no entanto, traz novos elementos para a prática, ao mesmo tempo em que conserva outros. Por isso, a capoeira segue sendo transformada e adequada de acordo com mudanças no modo de vida e também a partir de interesses particulares. Foi assim durante toda a sua história.

Outrossim, a capoeira é resultado da acumulação de conhecimentos, que podemos chamar de seus elementos constitutivos/tradicionais. Mas por estar em constante movimento, assume novas formas de existência, como no caso da *capoeira contemporânea* na cidade de Goiânia, que está no cerne de nossa pesquisa.

Dito isso, esse texto traz o debate sobre capoeira e trabalho a partir de um recorte específico, a *capoeira contemporânea* na cidade de Goiânia e suas determinações. Para aproximarmos de nosso objeto, ouvimos 10 (dez) capoeiras⁶, entre eles (as) mestres (as), contramestres (as) e professores (as) que praticam e/ou dão aula de capoeira há pelo menos 10 anos na referida cidade. No decorrer de nosso texto essas pessoas entrevistadas serão identificadas pelas letras A, B, C, D, E, F, G, H, I e J. A escolha das letras para cada pessoa entrevistada seguiu a ordem cronológica de realização de cada entrevista, sendo que a letra “A” representa a primeira pessoa e a “J” a décima (e última) pessoa entrevistada. Nossa pesquisa, a princípio, buscava entrevistar apenas capoeiras que tivessem relação com esse “tipo” de capoeira que aqui destacamos. No entanto, como nossas pessoas entrevistadas partiram das indicações feitas pelas próprias pessoas participantes, dentre eles, um (a) mestre, notadamente, destoa dos demais, por ainda buscar seguir (ao máximo), segundo ele próprio, os fundamentos da Capoeira Regional, tal qual instituída por Mestre Bimba.

Entretanto, mesmo que essa pessoa entrevistada não reconheça, a capoeira desenvolvida por seu grupo também parece ter passado por um processo de atualização, visto que, as transformações na produção humana são inerentes à própria vida humana. Feitas essas ressalvas, esse contraponto – encontrado na fala desse mestre – foi fundamental para estabelecermos alguns elementos de diferenciação e caracterizarmos a *capoeira contemporânea* na cidade de Goiânia como expressão real e concreta da capoeira.

O motivo de optarmos por determinados *atores sociais* em detrimento de outros partiu de nosso interesse em conhecer nosso objeto de maneira imanente – já

⁶ O termo “capoeiras”, neste caso, faz referência aos sujeitos que jogam capoeira. O termo “capoeira” primeiramente designava aqueles que praticavam capoeira nas ruas e com o tempo passou a ser o nome da própria manifestação.

considerando algumas características prévias do que avaliamos ser o fenômeno da *capoeira contemporânea* em Goiânia – e a ida a campo se assentou na possibilidade de ouvir dessas pessoas suas concepções acerca da capoeira e assim identificarmos em suas falas elementos que nos indicassem como se deu a formação dessa capoeira.

Nossa pesquisa trouxe capoeiras com maiores graduações (professor acima) e essa escolha (peremptória) teve como intuito ouvir aquelas pessoas que, além de praticar capoeira, em algum momento de suas vidas conduziram ou ainda conduzem o processo de transmissão e formação de novos (as) capoeiras, ou em outras palavras o *trabalho docente* com capoeira.

Para a construção de nossa pesquisa abordamos processos históricos pelos quais os capoeiras passaram no decorrer da construção dessa cultura, pois consideramos a capoeira reflexo de um tipo de sociedade e resposta “a determinados estímulos, desafios ou necessidades humanas” (SOARES et al., 1992, p. 27). Os capoeiras, especialmente no século XIX, tinham um modo peculiar de se portar frente à sociedade e não sucumbiram com toda a intimidação sofrida (PIRES, 2001; REIS, 2010), e isso é um sintoma daquela particularidade histórica. Criaram símbolos próprios, a partir de suas crenças e da diversidade cultural encontrada no Brasil, visto a grandiosidade numérica das etnias que aqui aportaram.

A simbologia relacionada aos capoeiras vinha desde a maneira como se comportavam, sua relação com a religiosidade ou crenças (geralmente de matriz africana), seus trejeitos corporais, suas vestimentas, o fato de andarem em pequenos ou grandes grupos, seus diversos posicionamentos políticos, dentre tantas outras características que possibilitaram à capoeira resistir e estabelecer-se até os dias atuais (SOARES, 1998; PIRES, 2001).

Os estudos em que nos baseamos para o desenvolvimento dessa pesquisa apontam a capoeira como um fenômeno predominantemente urbano (SOARES, 1998). A capoeira surgida no Brasil imperial e escravocrata “encerra em seus movimentos a luta de emancipação do negro no Brasil escravocrata. Em seu conjunto de gestos, a capoeira expressa, de forma explícita, a ‘voz’ do oprimido na sua relação com o opressor” (SOARES et al., 1992, p.53 – grifo dos autores).

Com a sanciona da Lei Áurea (1888) e o advento da Primeira República Brasileira (1889), as relações de trabalho e conseqüentemente as condições de existência dos escravizados – que passam a ser “trabalhadores livres” – são modificadas formalmente. Mesmo tendo sido “libertos”, as pessoas escravizadas foram jogadas completamente para

as margens da sociedade, não tendo sequer condições de buscar quem comprasse a sua força de trabalho. Muitas delas, para garantirem sua sobrevivência, permaneceram trabalhando para seus antigos donos, ainda sob condições precárias de trabalho.

A relação de trabalho predominante, que antes era entre senhor e escravo, vai se alterando para um outro tipo de relação de dominação: a de proprietário/dono dos meios de produção e trabalhadores cuja única propriedade é sua força de trabalho, a ser vendida em troca de salário (MARX, 2017a; 2017b).

Um dos pressupostos do trabalho assalariado e uma das condições históricas do capital é o trabalho livre e a troca de trabalho livre por dinheiro, com o objetivo de reproduzir o dinheiro e valorizá-lo; de o trabalho ser consumido pelo dinheiro — não como valor de uso para o desfrute, mas como valor de uso para o dinheiro. Outro pressuposto é a separação do trabalho livre das condições objetivas de sua efetivação — dos meios e do material do trabalho. (MARX, 1985, p. 65).

Essa mudança nas relações de trabalho no Brasil trouxe muitas consequências para os ex-escravizados e, por conseguinte, para os capoeiras. Com a alteração do processo produtivo e advento do período republicano, os capoeiras (negros e ex-escravizados) passaram a sofrer ainda mais repressões que no período anterior. Essa forte repressão, formalizada com o decreto da Lei da Vadiagem – Decreto nº 847, de 11 de outubro de 1890 –, que punia aqueles encontrados nas ruas, sem uma ocupação, como se tivesse sido facilitada a inserção dos ex-escravizados nessa nova relação de trabalho. Por extensão, aqueles que eram pegos praticando capoeira nas ruas além de serem enquadrados nessa lei, sofriam punições ainda maiores (BRASIL, 1890).

Nesse período, na cidade do Rio de Janeiro, há um fortalecimento de grupos organizados de capoeira, nomeados como *malta*⁷. Esses grupos se envolviam politicamente e foram duramente perseguidos e presos (CAPOEIRA, 2015a). Traremos mais detalhes no primeiro capítulo.

A capoeira, a priori, aparece como uma cultura corporal de uma classe, um fenômeno contra-hegemônico. Entretanto, nela também se expressam relações de poder e dominação presentes no conjunto da sociedade e na contemporaneidade aparece como um produto a ser trocado.

⁷ De acordo com o Dicionário Online de Português, *Dicio* (2020, p. 1), *malta* significa: “coletivo de desordeiros, desocupados, vagabundos. Em sentido figurado: agrupamento de indivíduos com o propósito de agredir alguém; conjunto de pessoas de má índole, conhecidas por suas ações reprováveis; bando. Conjunto de pessoas com interesses em comum ou grupo de indivíduos que realizam atividades juntos; grupo de trabalhadores que andam juntos para procurar trabalho. Grupo de pessoas com quem se tem uma relação de amizade; pessoal: malta do trabalho. Estilo malandro e irresponsável de levar a vida; malandragem, vadiagem”.

Quanto a sua capacidade de reprodução das relações desiguais, estruturadas socialmente, podemos exemplificar a hierarquização, a competitividade, a individualidade e destacar ainda questões de gênero, como a tardia inserção da mulher na capoeira (CAPOEIRA, 2015b).

A capoeira dialogou, inicialmente, com interesses coletivos e até aspectos de solidariedade (SOARES, 1998; PIRES, 2001), no entanto, em seu próprio processo de desenvolvimento, também se moldou a partir de interesses que a fizeram tomar caminhos diversos, como veremos nos capítulos que se seguem. O que de imediato podemos perceber é que a capoeira está envolta num processo simbólico e de representação de uma classe social, a classe que produz e que é explorada. No caso do Brasil, um país de capitalismo dependente⁸, dadas às condições particulares de “superexploração” da força de trabalho, a situação de existência dos que trabalham, é ainda mais desigual e com tendência à precarização. Dito isso, em um determinado momento, especialmente no em meados do século XX, a capoeira deixa de ser apenas a expressão da cultura corporal de um grupo de pessoas em seu momento de não-trabalho e passa também a ser adotada por alguns como meio de subsistência. Isso também será melhor discutido nesse texto.

A capoeira, em seu sentido mais abrangente, pode ser compreendida como uma manifestação cultural com características facilmente identificáveis, mas, por ser multifacetada (FALCÃO, 2004), também aparece como uma simbiose entre *luta, arte, ginástica, esporte, jogo, dança*.

A capoeira se estabelece como uma cultura expressada por homens e mulheres, agrega ritos próprios e transitórios, se estrutura de diferentes formas – a partir de determinadas condições sociais e momentos históricos –, e que “fala” por meio da oralidade, da gestualidade corporal e dos seus princípios práticos e filosóficos desenvolvidos em cada escola de capoeira. Em muitas falas daqueles e daquelas que entrevistamos, a capoeira aparece como possibilidade de transformação e luta social, apesar disso ser mais uma noção idealizada de capoeira e não a regra.

Se olharmos a capoeira em seus princípios educativos, com indiscutível vínculo com a cultura africana, podemos entender porque, em muitas pesquisas, autores e autoras destacam a oralidade como fundamental para que ela fosse repassada adiante. Pires (2001), Reis (2010) e Vidor e Reis (2013), por exemplo, advogam que a oralidade foi uma das principais formas de transmissão do conhecimento da capoeira. Ao pensarmos na

⁸ Para maiores informações sobre superexploração e capitalismo dependente, A dialética da dependência (MARINI, 2017).

oralidade como recurso utilizado para que a capoeira pudesse ser ensinada e repassada por gerações, podemos destacar dois pontos: a) a conservação da ancestralidade africana (DUARTE, 2009; DO NASCIMENTO; RAMOS, 2011); e b) as condições objetivas de vida daqueles que a praticavam, com pouco acesso à educação formal. Sobre a oralidade nas sociedades africanas, Duarte (2009, p. 184) diz que essa prática é “como sistema vivo, eficaz, renovado e renovador da transmissão de conhecimento”. Já sobre as condições objetivas de vida, Fernandez (2008, p.29) constata que “o liberto se viu convertido, sumária e abruptamente, em senhor de si mesmo, tornando-se responsável por sua pessoa e por seus dependentes, embora não dispusesse de meios materiais e morais”.

Destacamos as condições de vida do período republicano pois os libertos e mais precisamente aqueles que estavam ligados à prática da capoeira, tinham na oralidade também sua possibilidade de repassar a capoeira adiante, seja por questões ancestrais, seja por questões socialmente determinadas. A capoeira, expressão da cultura corporal, foi e é transmitida por gerações, aqueles que fazem capoeira reproduzem saberes historicamente acumulados e por mais que de forma imediata só vejamos a capoeira como uma reprodução de movimentos corporais, ao considerá-la como um elemento da cultura corporal, é possível estabelecer outras mediações. Para Herold Junior (2012):

O corpo, antes visto apenas nos aspectos energéticos e entendido como um conjunto de alavancas, roldanas e motores (músculos), passaria a ser considerado o locus para a realização e utilização das informações e conhecimentos obtidos nas longas trajetórias educacionais formais e informais [...] (HEROLD JUNIOR, 2012, p.19).

A capoeira é produzida a partir de saberes historicamente determinados, ela também é uma forma de representação do mundo, visto que é a partir de mediações com a natureza inorgânica⁹, externa a nós, que vamos nos constituindo como seres sociais e reproduzindo a vida. Por meio do trabalho, ou seja, a partir de uma ação teleológica, que afastamos as barreiras naturais no intuito de suprir nossas necessidades, nesse sentido, homens e mulheres se tornam cada vez mais seres sociais e tendem a avançar no que tange ao desenvolvimento técnico. E, ao atingirem determinados graus de desenvolvimento, produzem e reproduzem a vida a partir de “um relacionamento com o desenvolvimento

⁹ [...] a natureza inorgânica não pressupõe qualquer ser biológico ou social. Ela pode existir de modo totalmente autônomo, enquanto o ser biológico pressupõe uma constituição especial do inorgânico e, sem a interação ininterrupta com ele, não é capaz de reproduzir o seu próprio ser nem por um instante. Do mesmo modo, o ser social pressupõe natureza orgânica e inorgânica e, se não tiver essas duas como fundamento, não lhe é possível desenvolver as suas próprias categorias, distintas daquelas (LUKÁCS, 2013, p. 191).

de um aparato produtivo cada vez mais dependente das relações sociais baseadas na divisão do trabalho e da propriedade privada” (HEROLD JUNIOR, 2012, p. 23).

Do mesmo modo, as formas de existência da capoeira estão relacionadas às condições de vida daqueles que a fazem. Outros fatores que devem ser considerados na formação da capoeira, além das transformações no mundo do trabalho, são os aspectos políticos que a atravessam.

Por mais que até aqui tenhamos enfatizado os recursos de transmissão da capoeira relacionando-os com o passado, nos dias atuais, professores (as) e mestres (as) de capoeira seguem mediando seus saberes, principalmente, por meio da oralidade e da *corporalidade*¹⁰.

Em 2020, com a pandemia da COVID-19, muitos mestres (as) e professores (as) de capoeira tiveram que adaptar suas aulas, e muitas passaram a ser ministradas *online*. Isso porque dadas as circunstâncias de transmissão viral, foi preconizado que se evitassem aglomerações de pessoas em espaços fechados (principalmente), que as pessoas usassem máscaras e mantivessem distanciamento físico. Esta foi uma das formas de mitigar a contaminação pelo novo coronavírus, que desencadeou uma das maiores pandemias até o momento¹¹. Diante dessa situação de calamidade, mais uma vez a capoeira teve que assumir características e formas distintas de ser ensinada e de ser praticada. A depender do contexto em que a capoeira se insere e das condições objetivas dos capoeiras – como no caso da situação pandêmica citada anteriormente –, e isso ocorre desde os primeiros relatos sobre a prática, seus aqueles que a integram tendem a adaptá-la em prol de sua continuidade. A capoeira não está desarticulada da realidade, sendo assim, determinações concretas de existência, conferem a ela uma série de modificações e conformações ao longo da história (FALCÃO, 2004).

Para que pudéssemos averiguar a situação proposta nessa pesquisa fizemos um levantamento a partir de entrevistas com alguns capoeiras da cidade de Goiânia, no intuito de trazer a discussão sobre a relação entre capoeira e trabalho. Em outros termos, consideramos o estudo da capoeira a partir da centralidade do trabalho, enquanto categoria ontológica. Ao levar essa relação aos nossos entrevistados, constatamos que hoje, para muitos deles, a capoeira assume a forma de trabalho assalariado e de

¹⁰ Optamos pelo termo *corporalidade* em vez de *corporeidade* com base em três motivos: 1) Aproximação com escolas de tradução; 2) Aspectos etimológicos; 3) Tradição teórica marxista presente no Brasil que, geralmente, recorre a esse termo.

¹¹ Mais informações a respeito, vide a notícia “*COVID-19: OMS atualiza guia com recomendações sobre uso de máscaras*”, disponível no portal de notícias da Organização Pan-Americana de Saúde/ OPAS-Brasil.

subsistência, especialmente no contexto da *capoeira contemporânea* na cidade de Goiânia.

Essa dissertação considera, a priori, o trabalho como categoria ontológica do ser humano (MARX, 2017a; LÚKÁCS, 2013; 2018). Além disso, trazemos elementos da realidade que demonstram que, a capoeira, como um elemento da cultura corporal advinda do trabalho, é cooptada pelas relações de produção capitalistas. Isso, notadamente, acontece na formação de uma capoeira mais agressiva, competitiva, esportivizada, fragmentada em grupos e que em um dado momento histórico se torna o modelo hegemônico.

Feitas essas considerações, nosso trabalho destaca uma forma de capoeira particular, a partir de um recorte temporal e em uma localidade específica: na cidade de Goiânia. Evidenciamos como as mudanças ocorridas no mundo do trabalho influenciam no “fazer capoeira”. Nesse estudo destacamos as mudanças ocorridas na capoeira, a partir da década de 60, com o surgimento dos grandes grupos de capoeira, especialmente o Grupo Senzala do Rio de Janeiro. Em Goiânia, também na década de 60, como pioneiros da capoeira, Mestre Sabú e Mestre Osvaldo são aqueles que primeiro desbravaram a região (BRITO, 2009; TUCUNDUVA, 2015).

Para investigar sobre a capoeira na cidade de Goiânia, consideramos, inicialmente, que os aspectos que estruturam a sociedade também adentram à capoeira e partimos do pressuposto que ela, por ser uma construção histórica e social, se (re)organiza a partir da coletividade, mas também decorre de ações e decisões subjetivas, intrinsecamente relacionadas às condições de existência de cada sujeito ou grupo.

Sendo assim, pensamos a capoeira a partir do conceito de cultura corporal, compreendendo-a como atividade construída em determinada época histórica, como resposta a uma necessidade humana (ESCOBAR, 1995). Também, por estar incluída na sociedade capitalista, a capoeira se insere num contexto real de divisão de classes, de trabalho assalariado, de precarização do trabalho, de exploração, de racialização, de misoginia e ainda assume aspectos de mercadoria. Para Araújo (2008, p. 14), a docência de capoeira é “mediação fundamental do processo de mercadorização dessa prática social”, e a aula de capoeira, também para esse autor, é mercadoria-chave no processo de transformação da capoeira no século XX.

Para que pudéssemos discutir a capoeira e suas relações com o desenvolvimento das formas de trabalho, nos apoiamos em textos que tinham como base científica o

marxismo¹². Além disso, consideramos a existência do processo de exploração da classe trabalhadora no Brasil e a apropriação privada de bens culturais produzidos socialmente, como é o caso da capoeira.

Feitos esses primeiros apontamentos, destacamos que a *capoeira contemporânea* é aqui analisada a partir das possíveis relações de seu desenvolvimento com a organização social do trabalho/da vida em uma determinada particularidade histórica. Nosso estudo entende que o trabalho é a determinação central da vida e por isso a determinação central para toda atividade humana, como é o caso da capoeira. Por isso nossa problema de pesquisa é: Como se estabelece a relação entre a capoeira contemporânea na cidade de Goiânia e a organização social do trabalho?

Dito isto, se tem como objetivo geral desse trabalho, analisar como se estabelece a relação entre a *capoeira contemporânea* e a organização social do trabalho, em uma determinada particularidade histórica, de forma específica na cidade de Goiânia. Os objetivos específicos são: a) descrever e compreender principais aspectos sociais e históricos das capoeiras desde as suas origens até o momento atual; b) identificar a relação estabelecida entre trabalho, produção, reprodução e consumo na capoeira e; c) analisar aspectos da corporalidade relacionados à constituição histórica da capoeira. Para tal, buscamos discutir, a partir dos dados coletados, aspectos sócio-históricos, teóricos e práticos presentes na construção de uma *capoeira contemporânea* na cidade de Goiânia, bem como a forma como ela pode ser associada ao trabalho predominante nesse modo de produção.

O interesse em estudar capoeira e, sobretudo, suas relações com a sociedade, surgiu juntamente com nosso olhar mais atento acerca das determinações sociais que a cercam. Nosso intuito inicial foi compreender a capoeira para além do treino, do jogo e da roda. Para isso, partimos do entendimento que ela está imbricada à construção

¹² De acordo com Netto (2006, p. 28), Marx concebe o ser humano com um ser prático e social que produz a si mesmo por meio de “suas objetivações (a *práxis*, de que o *processo do trabalho* é o momento privilegiado) e organizando as suas relações com os outros homens e com a natureza conforme o nível de desenvolvimento dos meios pelos quais se mantém e reproduz enquanto homem”. Outro traço distintivo da “teoria marxiana é que ela toma a sociedade (burguesa) como uma *totalidade*: não como um conjunto de partes que se integram funcionalmente (um todo), mas como um sistema dinâmico e contraditório de relações articuladas que se implicam e se explicam estruturalmente. É uma teoria que quer apanhar o *movimento constitutivo* do social – movimento que se expressa sob formas econômicas, políticas e culturais, mas que extravasa todas” (NETTO, 2006, p. 30). O marxismo “é um método, portanto, que, em aproximações sucessivas ao real, agarra a *história* dos processos simultaneamente às suas *particularidades internas*. Um método que não se forja independentemente do objeto que se pesquisa – o método é uma relação necessária pela qual o sujeito que investiga pode reproduzir intelectualmente o processo do objeto investigado (NETTO, 2006, p. 31, grifos do autor).

histórica da sociedade brasileira e com isso também carrega suas contradições. Nesse sentido, esse estudo percebe a capoeira como uma prática que se mostra nos corpos, nos comportamentos, num modo de viver e estar no mundo e por isso se constitui como uma prática social e cultural dotada de peculiaridades que externam nexos incontestáveis com a formação do Brasil.

Até o presente momento não é possível precisar quando e em que região do Brasil a capoeira teria surgido, mas pesquisadores como Soares (1994; 1998) e Pires (2001) ao pesquisarem documentos policiais do século XIX, apontam seu surgimento na cidade do Rio de Janeiro. Para Soares (1998), apesar de se ter construído um “mito” de que havia capoeira nos quilombos¹³ formados no período colonial brasileiro, ela é um fenômeno predominantemente urbano.

Outro aspecto importante, se ancora no fato de a capoeira ser uma prática que esteve vinculada, em seus primórdios, a trabalhadores, fossem eles livres ou escravos, como resta demonstrado nos estudos de Soares (1998) e Pires (2001) e que serão trazidos de forma mais detalhada no Capítulo 2 deste trabalho. O que mostra que balizar a capoeira como “coisa de desocupados” foi mais uma construção no ideário social visando aboli-la e punir aqueles que dela se valiam.

Vejamos agora alguns momentos marcantes na história da capoeira.

No século XIX, a capoeira foi formalmente incluída no Código Penal dos Estados Unidos do Brasil (à época), sob o Decreto nº 487 de outubro de 1890, sendo retirada desse código apenas 44 anos depois, em 1934¹⁴ (FALCÃO, 2004).

No século XX, o movimento em prol da descriminalização da capoeira contou com alguns personagens cariocas, como Raul Pederneiras, artista famoso e praticante de

¹³ Almeida (2011) problematiza acerca do conceito jurídico-formal de quilombo do Brasil colonial que foi trazido para o texto constitucional de 1988. Segundo esse autor, a conceituação que ainda é predominante sobre o que seja quilombo é reducionista e parte da imaginação que eles existiam e existem a partir de um isolamento geográfico e disso resultaria, a forma imediatista de se enxergar o quilombo sobre o prisma do binômio resistência-fuga. Almeida (2011) considera outros elementos atuais para consubstanciar uma nova formulação do entendimento sobre quilombo, e destaca que para se chegar a esse novo conceito é necessário partir “de processos sociais em curso e da realidade localizada” e de “elementos atuais consubstanciadores do conceito de quilombo, transcendendo à própria documentação arquivística e cartorial” (ALMEIDA, 2011, p. 46). Nesse sentido há de se considerar a “emergência de identidade com base na autodefinição dos agentes sociais em jogo; capacidade político-organizativa; critério ecológico ou de conservação dos recursos básicos; ocorrência de conflitos de terra e sistema de uso comum na apropriação dos recursos naturais (ALMEIDA, 2011, p. 46). O autor traz a necessidade de se atualizar o conceito majoritário de quilombo exemplificando o caso do Quilombo de Frechal, localizado no Maranhão, cujas terras foram asseguradas aos quilombolas que ali vivem, através do Decreto Federal n.56 de 20 de maio de 1992, que criou a Reserva Extrativista Quilombo de Frechal.

¹⁴ Vale ressaltar que a descriminalização da capoeira não aconteceu imediatamente ao Decreto Presidencial de 1934, mas apenas em 1941, na ocasião da promulgação do Decreto-Lei nº 3.688 do mesmo ano (FALCÃO, 2004).

capoeira, que escreveu em 1921 um artigo ressaltando o poder da capoeira em relação a outras lutas.

Em 1928 que surgiu uma das obras mais relevantes para a formação histórica de uma “capoeira contemporânea” (PIRES, 2001). A obra que o autor se refere é *Ginástica nacional (capoeiragem) metodizada e regrada*, de Anníbal Burlamaqui¹⁵, o “Zuma”, como era conhecido no universo da capoeira. Tanto Pederneiras, como Burlamaqui contribuíram, de maneira incontestada, para o processo de esportivização da capoeira. Nesse mesmo ínterim, processo semelhante de luta em prol da capoeira ocorria na Bahia.

Diante de um contexto de muita competição por espaço e superioridade entre diferentes lutas do Oriente e do Ocidente, Mestre Bimba (1900-1974), sistematiza a “luta regional baiana” ou Capoeira Regional, como atualmente é conhecida. Mestre Bimba não queria “relegar a capoeira ao esquecimento ou, como no caso do modelo proposto por Burlamaqui ou Sinhozinho, transformá-la num mero conjunto de técnicas corporais sem inserção numa tradição cultural própria” (ASSUNÇÃO, 2014, p. 7). Também na Bahia, outro grande ícone da capoeira, Mestre Pastinha (1889-1981), partindo de premissas diferentes daquelas adotadas pelos capoeiras anteriormente citados, buscou o fortalecimento da capoeira apoiado na ancestralidade africana. Em seu livro *Capoeira Angola* (1988), Mestre Pastinha apresenta a “Capoeira Angola, a legítima Capoeira”, que, em suas palavras, fora “trazida pelos africanos” e que se diferenciava daquela na qual havia uma mistura de elementos do box, da luta livre americana, do judô, do jiu-jitsu etc., “que lhe tiram suas características [...]” (PASTINHA, 1988, p.24). Alguns aspectos dessa diferenciação entre as capoeiras estão presentes no segundo capítulo dessa dissertação.

Nesse trabalho voltamos a atenção e destacamos dois eixos de desenvolvimento da capoeira, o carioca e o baiano. Considerando o tamanho do território brasileiro e a grande mobilidade de pessoas pelo país, ocorrida desde o período colonial, esse estudo

¹⁵ De acordo com Assunção (2014): “Aníbal Burlamaqui (1928, p. 14) praticara ginástica sueca, levantamento de peso e exercícios nas barras horizontais desde os dez anos de idade. Declarou ter aprendido luta greco-romana aos 18 anos e, mais tarde, feito treinamentos de boxe com “bastante constância”. Como escreveu um amigo no prefácio de seu panfleto, ele era um “jovem sportsman: um verdadeiro atleta” Burlamaqui – em suma, um sujeito muito diferente do capoeira carioca tradicional. Como nacionalista, porém, tinha o profundo compromisso de transformar a capoeira na ginástica nacional de sua pátria. Pela primeira vez, alguém não apenas fez um apelo para que se transformasse a capoeira na ginástica nacional, mas também concebeu efetivamente um método concreto para esse fim. Como sugere o título de seu folheto, *Ginástica nacional (capoeiragem) metodizada e regrada*, Burlamaqui (1928) elaborou regras sobre como se deveriam travar as lutas de capoeira no ringue. A maioria delas inspirou-se no pugilismo: confrontos curtos de três minutos, interrompidos por dois minutos de descanso. Os atletas deveriam usar calção e camisa, como os boxeadores, e usar botas de boxe na altura do tornozelo” (ASSUNÇÃO, 2014, p.6, grifos do autor).

não consegue e não pretende dar conta de todas as capoeiras que coexistiram e que coexistem atualmente. O destaque às capoeiras provenientes das cidades do Rio de Janeiro e de Salvador são resultantes do referencial teórico escolhido para subsidiar essa pesquisa.

Nosso ponto de partida para essa investigação foi entender o trabalho como elemento ontológico do ser social¹⁶ (LÚKÁCS, 2013). A ontologia a que nos referimos é aquela que parte da realidade da constituição do ser e retorna para a ela, não de forma mecanicista, mas estabelecendo mediações. Reconhecemos que para compreender as linhas fundamentais na formação da capoeira é preciso partir da aparência, mas buscar, a partir de mediações, suas determinações mais profundas. Desse modo, o trabalho, ação humana consciente e transformadora, é o motor que move as sociedades; e não podemos compreender as criações humanas dissociadas da forma como produzimos nossas vidas.

Na sociedade regida pelo capital, o trabalho, metabolismo social entre ser humano e natureza, no intuito de atender às suas necessidades imediatas, passa a ser predominantemente abstrato, voltado para atender às necessidades do sistema: acumulação infinita e reprodução. Na sociedade capitalista aqueles que detêm a propriedade privada dos meios de produção utilizam da força de trabalho de outros para obtenção do mais-valor (MARX, 2017b). Nessa sociedade, calcada na exploração de humanos por humanos, aqueles que detêm as terras, as indústrias, as ferramentas de trabalho, a matéria-prima, controlam os demais e extraem deles a fonte de sua riqueza. É nesse sentido que, assim como Falcão (2004), entendemos que para se investigar os processos internos e externos à capoeira, é preciso confrontá-los.

Essa pesquisa se justifica dada a importância de explorar aspectos da relação entre capoeira e organização social do trabalho, entendendo que a capoeira é construída por sujeitos históricos e sociais. Justifica-se ainda pela necessidade de trazer características próprias da *capoeira contemporânea* na cidade de Goiânia e sua relação com o trabalho predominante nessa sociedade, o trabalho assalariado.

Sendo assim, no Capítulo 1 trazemos a discussão sobre as mudanças contemporâneas no mundo do trabalho (ANTUNES, 2006; HEROLD JUNIOR, 2012), e como isso pode ser percebido no mundo da capoeira. Esta pesquisa contribui para a

¹⁶ “Com efeito, se entendemos o trabalho no seu caráter originário – quer dizer, como produtor de valores de uso – como forma "eterna", que se mantém ao longo das mudanças das formações sociais, do metabolismo entre o homem (sociedade) e a natureza, fica claro que a intenção que determina o caráter da alternativa, embora desencadeada por necessidades sociais, está orientada para a transformação de objetos naturais” (LÚKÁCS, 2013, p. 77, grifo do autor).

problematização do nexos entre um tema da cultura corporal e o modo de produção hegemônico, considerando suas determinações sócio-históricas. Como exemplo da construção coletiva da capoeira, nossos entrevistados destacam a resistência, como elemento preponderante na formação e sobrevivência dessa cultura afro-brasileira, apesar de todos os ataques a ela destinados.

Considerando as mudanças imanentes ao desenvolvimento de uma forma específica de capoeira, trazemos, a partir da fala de alguns capoeiras da cidade de Goiânia, algumas especificidades de um paradigma de capoeira existente na cidade. Nessas entrevistas foram citados alguns aspectos de jogo, de ensino e notadamente a relação feita entre a capoeira e o trabalho. O trabalho, como prevíamos, aparece para os entrevistados como emprego, fonte de renda e subsistência, precarizado, não valorizado e condicionado por determinações que extrapolam a intencionalidade desses sujeitos.

Isto posto, essa pesquisa amplia o debate em relação à temática da capoeira e contribui com a produção científica sobre o assunto, suscita reflexões, e intenta que seus aspectos constitutivos sejam vistos de forma mais crítica. As contradições e os limites da capoeira que aqui estudamos são resultado das contradições impostas pela exacerbada divisão social do trabalho, pela alienação entre produtor e produto, e, de maneira geral, por esse modo de vida que consome a classe trabalhadora e tenta retirar dela sua possibilidade de fruição.

Por isso, advogamos a importância da investigação científica e crítica acerca da capoeira e reiteramos as contribuições que essa análise pode trazer para o campo da educação física, reconhecendo a capoeira como um elemento da cultura corporal que pode ser ensinada (nos ambientes de educação formal e não formal) de maneira consciente e transformadora.

Em relação à metodologia, os diferentes tipos de dados, sejam eles quantitativos ou qualitativos que aqui aparecerão, não se opõem, mas se complementam, “[...] pois a realidade abrangida por eles interage dinamicamente, excluindo qualquer dicotomia” (MINAYO, 2002, p. 22). Em concordância com a teórica aqui citada, Gil (2002), diz que a pesquisa qualitativa considera existir uma relação dinâmica entre o mundo real e o sujeito, que não pode ser traduzido apenas em números, mas possibilitam enxergar para além deles, seus significados. Quanto à sua cronologia, se caracteriza como um estudo transversal, pois, nessa pesquisa, apesar de se considerar o movimento histórico do fenômeno estudado, não será feita uma análise longitudinal propriamente dita, mas sim, um recorte de um momento específico, para se analisar o que se apresenta como mais

desenvolvido. Ele é transversal porque serão captadas opiniões dos sujeitos que mostram a capoeira, em um determinado momento, o que serve para um diagnóstico atual, por isso, referente apenas a uma particularidade.

A fim de explorar melhor a interconexão entre a capoeira e a organização social do trabalho, com intuito de compreender o tema e até viabilizar a realização de um estudo mais amplo, com desenvolvimento de novos métodos para se pesquisar a respeito, a técnica de coleta de dados selecionada para esse fim partiu do modelo de amostragem *snow ball* ou *bola de neve*.

A execução da amostragem em bola de neve se constrói da seguinte maneira: para o pontapé inicial, lança-se mão de documentos e/ou informantes-chaves, nomeados como sementes, a fim de localizar algumas pessoas com o perfil necessário para a pesquisa, dentro da população geral. Isso acontece porque uma amostra probabilística inicial é impossível ou impraticável, e assim as sementes ajudam o pesquisador a iniciar seus contatos e a tatear o grupo a ser pesquisado. Em seguida, solicita-se que as pessoas indicadas pelas sementes indiquem novos contatos com as características desejadas, a partir de sua própria rede pessoal, e assim sucessivamente e, dessa forma, o quadro de amostragem pode crescer a cada entrevista, caso seja do interesse do pesquisador (VINUTO, 2014, p. 203 - grifo da autora).

O percurso feito até chegarmos aos 10 (dez) entrevistados foi iniciado a partir das “sementes”, pessoas por nós conhecidas. Essas pessoas, por conseguinte, sugeriram outros nomes e assim sucessivamente, e então construímos nossa rede de entrevistados.

Para se chegar até esses participantes foram feitos contatos via redes sociais (*WhatsApp* ou *Instagram*). Ao conseguirmos contato, apresentamos a pesquisa e verificamos junto ao indicado se teria interesse em fazer parte. Nesse percurso, alguns deles manifestaram, inicialmente, interesse em participar, mas após várias tentativas de colher suas falas não tivemos êxito.

Os critérios de inclusão e exclusão para participar da pesquisa foram: ser mestre (a), contramestre (a) ou professor (a)¹⁷ de capoeira e ministrar aulas há pelo menos 10 anos¹⁸; estar vinculado a um grupo de capoeira na cidade de Goiânia e aceitar ser

¹⁷ Mestre, contramestre/mestrando e professor de capoeira são diferentes estágios de graduação estabelecidos hierarquicamente nos grupos de Capoeira Regional e capoeira contemporânea, os quais podem, no contexto dos grupos, ministrar as aulas. Sendo mestre o grau mais avançado seguido, geralmente, pelos outros dois.

¹⁸ Estipulamos 10 anos de docência no intuito de trazer para nosso estudo: a) aqueles e aquelas que vivenciaram e/ou vivenciam a experiência de dar continuidade à capoeira; b) considerando o acúmulo de conhecimento alcançados em uma década de trabalho; e c) que pudessem trazer para nossa pesquisa como é ser capoeira hoje. Partimos do pressuposto que nossos entrevistados comporiam um recorte do que temos de mais desenvolvido na *capoeira contemporânea* de Goiânia (ou que pudesse falar sobre ela) com clareza e propriedade.

entrevistado após conhecimento e assinatura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido – TCLE. As entrevistas seguiram um roteiro previamente construído e esse foi o nosso procedimento padrão, no entanto, outras perguntas que surgiram a partir da fala dos entrevistados puderam ser inseridas, por isso as classificamos como *semiestruturadas*. As entrevistas de caráter semiestruturado contém perguntas norteadoras que podem ser somadas a outras que venham a aparecer no decorrer da abordagem. A entrevista semiestruturada consiste, em outras palavras, na junção de dois outros eixos principais de entrevista: *estruturadas* e *não-estruturadas*. Uma parte dela será dirigida – com perguntas previamente formuladas – e a partir dessas perguntas iniciais surgirão outros questionamentos, de forma espontânea (CRUZ NETO, 2002). Na entrevista o pesquisador busca obter, a partir da fala dos atores sociais, os informes que contribuem para sua pesquisa, por isso não se trata de uma mera conversa. Esse momento tem pretensões e não quer ser neutro. Os fatos relatados por esses atores sociais se inserem na pesquisa e eles figuram como “sujeitos-objeto” da análise. Esses sujeitos-objeto, apontados por Cruz Neto (2002), têm papel relevante no processo de investigação, e em nosso caso específico foram selecionados agentes da capoeira que vivenciam cotidianamente, em suas formas objetiva e subjetiva, a realidade da capoeira.

Quanto às respostas às perguntas, essas foram registradas por escrito, mas também captadas por os áudios via gravador de voz e, no caso de entrevistas realizadas por vídeo-chamada¹⁹, também captamos as imagens e a voz dos participantes, todas devidamente autorizadas. Isso permitiu que tivéssemos, em momento posterior, acesso àquilo que só a comunicação oral não é capaz de contemplar, como gestos e expressões. Um dos cuidados que tivemos nesse momento da pesquisa foi apresentar aos participantes a proposta de estudo, para que eles pudessem ter ciência do que estava acontecendo e das possíveis repercussões da investigação (CRUZ NETO, 2002).

Quanto a prática de amostragem bola de neve, ela é adequada para vários fins de pesquisa, sobretudo quando o foco é uma questão sensível, de conhecimento restrito a certas pessoas, assim como a pesquisa aqui apresentada. Para que essa técnica seja aplicável é necessário que as pessoas selecionadas tenham conhecimento específico sobre o assunto, seja por pertencerem a determinado grupo ou serem capazes de ajudar a localizar pessoas que enriqueçam o estudo. Os entrevistados, com algumas exceções, indicaram ao final da entrevista outros possíveis participantes e assim fomos seguindo.

¹⁹ Das dez entrevistas realizadas, apenas duas foram feitas pessoalmente. Em 8 (oito) delas foi utilizado o aplicativo *Zoom*.

Como já falamos anteriormente, nem todos aqueles que foram indicados para participar, de fato foram entrevistados. Alguns desses contatos apresentaram resistência em participar, o que pode, em alguma medida, favorecer determinados pontos de vista em detrimento de outros.

Um ponto importante, levado em consideração nessa pesquisa, foi a tentativa de mitigar ao máximo as chances de enviesamento dos dados, por isso, a princípio, objetivamos conversar com capoeiras de diferentes grupos/escolas de capoeira. Entretanto, devido à técnica de coleta escolhida (*snow ball*) não foi possível seguir esse critério de forma contundente. Isso porque, nesse tipo de técnica de amostragem, como aponta Vinuto (2014), corremos o risco de os posicionamentos serem demasiadamente semelhantes, já que os sujeitos consultados têm grande probabilidade de indicar ao pesquisador (a) apenas aqueles/as com quem concordam ou se aproximam. Esse risco pode ser minorado quando o/a pesquisador/a consegue acesso a redes diversas e amplia a ocorrência de argumentações díspares. Daí a importância do número e tipo de sementes angariados para a pesquisa, assinala a autora.

A amostragem em bola de neve se constitui ainda, num processo contínuo de coleta de informações, no qual se procura tirar proveito das redes sociais estabelecidas pelos entrevistados. Esses, por sua vez, oferecem um conjunto considerável de contatos potenciais ao pesquisador “sendo que o processo pode ser finalizado a partir do critério de ponto de saturação” (VINUTO, 2014, p. 204). Nesse tipo de pesquisa, a saturação poderá ocorrer de formas distintas: a) interrupção do grupo, ao se repetirem nomes para as entrevistas; b) quando começarem a ser dadas as mesmas informações; c) quando a amostragem superar o número de participantes estabelecido como ideal para contemplar o estudo; e d) em decorrência do tempo limite para coleta. No nosso caso, as entrevistas foram realizadas entre os meses de outubro de 2020 e fevereiro de 2021. Nesses meses de coleta tentamos acessar o máximo de informações possíveis e trazê-las para a discussão do tema.

As entrevistas foram feitas de maneira individual e anteriormente agendadas com os participantes. Nesse momento de pandemia²⁰, em que o distanciamento físico se mostrou a forma mais eficaz de se evitar o contágio, optamos por realizar as entrevistas por meio de aplicativo de vídeo-conferência, o *Zoom*, sendo que apenas duas delas foram feitas pessoalmente. Entretanto, essas foram realizadas respeitando as recomendações dos

²⁰ Nos referimos à pandemia relacionada ao novo coronavírus causador da doença COVID-19, que tem causado muitas mortes ao redor do mundo desde o final do ano de 2019, quando foi descoberta.

órgãos de saúde competentes. Nossa amostragem totalizou 10 (dez) participantes e acessamos essas pessoas a partir de indicações e em consequência dos desdobramentos de cada nova entrevista. Esse número já havia sido sugerido por nós por ocasião do projeto apresentado ao Comitê de Ética e Pesquisa da UFG. Em decorrência do tempo que temos para finalização da pesquisa, o fato de termos chegado ao número de participantes anteriormente almejado e ainda, certa saturação ou repetição de informações ou indicados, chegamos às 10 (entrevistas) que compõem nossa análise.

Por fim, após a coleta de dados finalizada, partimos para a elaboração do tratamento do material recolhido junto aos sujeitos-objeto, ordenando, classificando o que resulta em nossa análise propriamente dita. Acreditamos que considerar a importância de fases da pesquisa, tanto a fase teórica de levantamento de estudos sobre a temática, bem como a fase *in loco* é manter o rigor científico, entendendo a contribuição de cada uma na construção de um trabalho fundamentado (CRUZ NETO, 2002).

Como já dissemos, essa pesquisa é de caráter prioritariamente exploratório, já que algumas pesquisas “[...] definidas como descritivas a partir de seus objetivos, acabam servindo mais para proporcionar uma nova visão do problema, o que as aproxima das pesquisas exploratórias” (GIL, 2008, p. 28). Essa pesquisa considera o ser humano para além do biológico/natural, mas o vê enquanto sujeito histórico e socialmente constituído, e essas características atuam diretamente no fenômeno estudado, em suas contradições e em seu desenvolvimento.

Nesse sentido, se tem como pressuposto que a capoeira é uma construção humana, a partir de necessidades reais e fundamentalmente históricas. Também consideramos a capoeira em seu movimento social constante e não como uma prática estática e do passado. Além de ela ser também fruto de conhecimento acumulado e repassado por gerações.

A capoeira transforma homens e mulheres e é transformada pelos sujeitos que a fazem, pois, ao ser apreendida no real, possibilita abstrações que se voltam para ela. Por isso a capoeira não está circunscrita ao corpo, visto de forma reducionista e fragmentada. A capoeira é perpassada por sentidos e significados, por mais que em nossa realidade estudada ela se estruture como um produto alienado de seus produtores.

Para que pudéssemos identificar, categorizar e analisar os dados, a análise das entrevistas foi realizada por meio do método *análise de conteúdo*²¹ (BARDIN, 2011). A

²¹“Conjunto de técnicas de análise das comunicações visando obter, por procedimentos, sistemáticos e

escolha desse método partiu da ideia de se utilizar técnicas de verificação da comunicação verbal e, por conseguinte, chegar a possíveis categorias de análise. Esse momento do estudo é complexo, visto que consideramos também as circunstâncias da realização da entrevista, o contexto, as posturas do entrevistado, as inquietações e até o silêncio do interlocutor. A ideia de fazer as análises de conteúdo se sustenta na premissa que o dito e posteriormente escrito têm potencial para serem analisados e interpretados, são repletos de significados e merecem atenção peculiar.

Em especial nessa pesquisa, por se observar nas falas coletadas elementos históricos e materiais quem em alguns momentos se aproximam, em outros se contrapõem. Mas tudo isso nos possibilita chegar a uma nova síntese que não encontra fim nesse estudo. Compreendemos que as falas coletadas e analisadas carregam a subjetividade do interlocutor e elementos de sua história particular, seu modo de enxergar o mundo e a capoeira, o discurso de nossos (as) entrevistados (as) é a realidade sentida e vivida por eles (as) e exposta por meio da linguagem. Por isso, a partir desse recurso metodológico, podemos extrair informações relevantes para a compreensão do objeto pesquisado, extrapolando o olhar do pesquisador quando apenas observa.

Aproveitamos para trazer preliminarmente alguns dados demográficos de nossos entrevistados. Foram no total 10 (participantes), dentre eles 5 (cinco) homens e 5 (cinco) mulheres, com percentual de 50% para cada sexo. Esse percentual idêntico de homens e mulheres não foi uma escolha proposital, mas resultado das indicações dos entrevistados e posteriores aceites de participação na pesquisa.

Quanto à idade, apenas 3 participantes tinham menos de 40 anos no dia da entrevista, o que contabiliza 30%. Entre 43 e 47 anos somaram 4 (quatro) entrevistados, 40% do total, apenas 1 (um) com idade de 51 anos, também 1 (um) com 63 anos e 1 (um) com 76 anos, o que somados perfazem os outros 30%. A respeito da escolaridade dos entrevistados, a grande maioria tem o Ensino Superior completo, 80%, 1 (uma) participante tem formação técnica e 1 (um) outro participante Ensino Médio completo, 20% do total. Desses com formação superior completa, 60% são professores de Educação Física, 1 (um) tem formação em Gestão em Órgãos Públicos e 1 (uma) em Fonoaudiologia. A respeito da atuação profissional dos entrevistados, 40% trabalharam ou trabalham a maior parte da vida só com capoeira e a tem como atividade central, 30%

objetivos de descrição do conteúdo das mensagens, indicadores (quantitativos ou não) que permitam a inferência de conhecimentos relativos às condições de produção/recepção (variáveis inferidas) destas mensagens” (BARDIN, 2011, p. 42 - grifos da autora).

trabalham em outras áreas e complementam sua renda com capoeira e ainda 30% dos entrevistados trabalham em outra atividade e dão aula de capoeira sem ser remunerado por isso. Quanto a graduação na capoeira, dos 10 (dez) entrevistados, 60% são mestres (as) de capoeira, 30% são contramestres (as) e 20% são professores (as).

Pois bem, no capítulo que se segue evidenciaremos alguns aspectos da categoria *trabalho*, suas diferentes formas de manifestação social e seus desdobramentos, especialmente no que se refere à sua substância *valor*.

CAPÍTULO I

O MUNDO DO TRABALHO E SEU ENLACE COM O MUNDO DA CAPOEIRA

“O trabalho não pode se emancipar na pele branca, onde na pele negra ele é marcado a ferro.”

Karl Marx

A relação entre ser humano e natureza, mediada pelo trabalho, é a relação fundamental na constituição de nossa história como seres sociais. A ação transformadora da natureza para atender as necessidades de sobrevivência de homens e mulheres é a própria produção material da vida e segundo Marx e Engels (2007), é a condição fundamental da história.

O primeiro ato histórico é, pois, a produção dos meios para a satisfação dessas necessidades, a produção da própria vida material, e este é, sem dúvida, um ato histórico, uma condição fundamental de toda a história, que ainda hoje, assim como há milênios, tem de ser cumprida diariamente, a cada hora, simplesmente para manter os homens vivos (MARX; ENGELS, 2007, p. 33).

Em outros termos, essa relação entre ser humano e natureza possibilita o processo de hominização e humanização²².

As formas como produzimos e reproduzimos a vida, desenvolvidas ao longo da história por homens e mulheres, são centrais para identificarmos o grau de desenvolvimento em que uma determinada sociedade se encontra.

Ao passo que os demais animais formam uma unidade direta com a sua atividade vital, o ser humano faz dessa objeto de sua própria vontade e consciência. A atividade vital humana é consciente e intencional, o que a difere daquela desenvolvida pelos animais (MARX, 2017a). Enquanto esses produzem unilateralmente,

[...] o homem produz universalmente; ele produz apenas sob o domínio das necessidades físicas imediatas, enquanto o homem produz mesmo livre das necessidades físicas, e só produz de verdade quando produz livre delas; o animal produz unicamente a si mesmo, já o homem reproduz toda a natureza; o seu produto pertence imediatamente ao seu corpo físico, já o homem defronta-se livre com seu produto [...] (MARX, 2017a, p. 201).

²² “A hominização é o processo de alterações nas estruturas orgânicas dos hominídeos, as quais avançaram até o estágio biológico do *Homo sapiens*. A humanização é o conjunto de transformações responsáveis pelas características humanas como a consciência, a inteligência, a cultura, a divisão social do trabalho e organização do modo de produção, entre outros” (BAPTISTA, 2019, p. 18 – grifos do autor).

O trabalho é por essência, a atividade vital humana, sua própria vida produtiva, meio para satisfazer suas necessidades, a fim de conservar sua existência física, como assinalou Marx (2017a). O trabalho, então, é o elemento diferenciador da atividade produtiva, essencialmente humana, daquela desempenhada pelos demais animais.

Assim o trabalho foi conceituado por Marx em um de seus manuscritos de 1844 como elemento essencial constituição da vida humana. Na mesma ocasião, o autor também apresentou uma outra perspectiva do trabalho, não mais aquele que aproxima o ser humano de sua própria natureza enquanto tal, mas o trabalho estranhado ou alienado, cujo produto final, ou a objetivação do trabalho, torna-se hostil àquele que o produziu.

Cerca de 23 anos depois, em 1867, na obra *O Capital*, com maior grau de abstração, Marx (2017b) expõe de forma mais detalhada e subsidiado por mais dados concretos da realidade, como se dá o processo de trabalho, ou as relações de trabalho e de exploração do trabalhador que ocorriam na Inglaterra no século XIX. E é nessa obra que o autor aponta inicialmente que: “[...] a utilização da força de trabalho é o próprio trabalho” (MARX, 2017b, p. 255), e na sociedade capitalista uma classe de trabalhadores livres vende sua força de trabalho para uma outra classe, a capitalista, que a consome. Essa classe que compra a força de trabalho detém os meios de produção. Conseqüentemente, define o que será produzido e em que quantidade, tendo como fim a obtenção de lucros.

Na sociedade em que impera o modo de produção capitalista, o trabalho não aparece como atividade livre e consciente, pois, a predominância do trabalho, nessa forma de organização da vida, é do trabalho assalariado e, cada vez mais precarizado (ANTUNES, 2018).

Nesse sentido, aquelas pessoas que trabalham, não trabalham para satisfazer suas necessidades imediatas, mas vendem sua força de trabalho para os donos dos meios de produção. Esses últimos comandam a produção de mercadorias (o que será produzido ou não), tendo como fim a acumulação de mais capital. A partir desse aporte teórico e nos valendo de suas contribuições para se pensar sobre trabalho e sobre mercadoria, nos propomos a observar o movimento feito pela capoeira e como ela se estrutura e se adapta nesse modo de produção da vida.

1.1 A categoria trabalho: algumas aproximações com a formação da capoeira

Propomo-nos a olhar para a capoeira a partir da compreensão de seu

desenvolvimento histórico, entendendo-a como um produto social que resulta em uma expressão da cultura manifesta no corpo. Por isso, teceremos análises a respeito da organização social do trabalho na sociedade capitalista e, como isso influencia na produção e reprodução da vida humana, seja ela material ou imaterial, como no caso da capoeira.

Ao considerarmos o trabalho a partir da ótica marxiana e marxista podemos observar que ele continua sendo um elemento central na estruturação da sociedade. As relações de produção, de cada época, determinam as formas de produção e reprodução da vida. Nesse sentido, os meios de produção e o grau de evolução das forças produtivas também determinam os modos de vida.

Para analisarmos a capoeira como elemento da cultura corporal, consideramos que ela, como produto do trabalho, é produzida socialmente e deve ser objeto de análise e crítica. A capoeira, e aqui não nos referimos a nenhuma de suas formas específicas, é resultado de condições de existência específicas dos sujeitos que a constroem e que passam a agir no mundo também por meio dela.

A capoeira, no decorrer de sua história assumiu várias formas, sentidos e significados. Inicialmente se desenvolveu na rua, em forma de embate, de luta escrava e perseguida por autoridades policiais (SOARES, 1998). Também se tinha a capoeira como um jogo entre camaradas, a capoeira em ringues, a capoeira ao som do berimbau, mais recentemente a capoeira-espetáculo e tantas outras formas que a capoeira assume historicamente (SOARES, 1998; PIRES, 2001; FALCÃO, 2004; FAUSTINO, 2008; ASSUNÇÃO 2014; CAPOEIRA 2015a; CAPOEIRA 2015b).

Essas formas dependem de interesses daqueles que a fazem e também são determinadas por um processo histórico, no qual perpassam a formação e transformação de uma cultura, processos políticos, conciliações, conformações, negociações e, claro, a luta entre classes. A capoeira, como um produto social e coletivo, advém de um modo de trabalho específico e predominante em determinada época. Nestor Capoeira (1999) separa a capoeira em três momentos: a capoeira na escravidão, a capoeira na marginalidade e a capoeira das academias. O próprio autor reconhece que essa divisão é simplista, com o que concordamos, mas serve para estabelecer vínculos entre as características principais da capoeira de certo período e como se davam as relações de produção naquele momento.

Nossa intenção, ao estudar fatores determinantes para a construção da *capoeira contemporânea* na cidade de Goiânia, é entender como a produção material da vida, se reproduz nas demais esferas, especialmente na formação cultural. No caso da capoeira,

ou melhor, das capoeiras, elas, indiscutivelmente, representam e se estruturam (de maneira diferente), em determinados períodos históricos e a partir da realidade vivida por homens e mulheres em seu contexto social, em especial, considerando o lugar que ocupam no processo de produção.

A capoeira, apesar de não ser fruto direto da mediação entre seres humanos e natureza, surge como um produto cultural daqueles que trabalham (SOARES, 1998; FALCÃO, 2004). Ou seja, a capoeira mantém estreita relação com a classe trabalhadora, consequentemente, com o trabalho, que é

[...] antes de tudo, um processo entre o homem e a natureza, processo este em que o homem, por sua própria ação, medeia, regula e controla seu metabolismo com a natureza. Ele se confronta com a matéria natural como com uma potência natural [*Naturmacht*]. A fim de se apropriar da matéria natural de uma forma útil para sua própria vida, ele põe em movimento as forças naturais pertencentes sua corporeidade²³: seus braços e pernas, cabeça e mãos. Agindo sobre a natureza externa e modificando-a por meio desse movimento, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza (MARX, 2017b, p. 255).

A cultura e, consequentemente, a produção de uma tradição corporal, como é o caso da capoeira, resulta das condições estabelecidas entre os seres humanos e sua atividade transformadora. Assim como a linguagem surge a partir da necessidade dos seres humanos se comunicarem e o trabalho foi determinante nessa construção social (LÚKÁCKS, 2013), as diferentes formas de capoeira também se inter-relacionam com as condições de vida dos sujeitos históricos nela envolvidos.

Nesse sentido, ao modificar a natureza e consequentemente modificar a si próprio, os seres humanos, avançam historicamente e já não podem mais retroceder. Do mesmo modo, os capoeiras como seres sociais, constroem e modificam a capoeira a partir de necessidades que vão surgindo, ou melhor, que vão sendo criadas. Podemos citar como exemplo dessas novas necessidades o próprio movimento de esportivização, hierarquização e burocratização da capoeira, aos moldes de esportes contemporâneos (CAPOEIRA, 2015b). Ao que parece, esse movimento teve em seu cerne a intenção de torná-la mais adequada à sociedade capitalista, e essas conformações, favoreceram a expansão da capoeira mundo afora e “garantiu” que ela continuasse existindo.

A história da capoeira perpassa diferentes períodos do Brasil. Os desdobramentos daí decorrentes vão nos mostrando as contradições que ela carrega. Muito embora a capoeira apareça como uma prática de resistência escrava, trabalhadora e

²³ Apesar de aparecer nessa tradução o termo corporeidade em uma obra marxiana, esse escrito optará pelo termo corporalidade com base nos motivos explicitados anteriormente.

predominantemente negra, como destacam os estudos anteriormente dispostos, sua forma de continuar existindo “exigiu” de seus praticantes mudanças consideráveis. Tecnicismo, “profissionalismo” e controle a partir da imposição de discursos são alguns exemplos dessas novas exigências.

Na lógica atual de trabalho, a capoeira, não mais pode ser entendida como uma forma de descontração, aliada ao tempo livre (mesmo que para a grande maioria dos praticantes assim ela seja). Isso porque, especialmente na atualidade, muitos, ao se tornarem professores de capoeira, acabam vendendo sua força de trabalho, em troca de salário.

Não que a capoeira, como forma de expressão livre e criativa, tenha deixado de existir nessa particularidade histórica, mas, de forma hegemônica, ela também adentra numa lógica mercadológica. Sendo assim, passa a ter sentidos e utilização cada vez mais diferentes: para os alunos, por exemplo ela é diversão, aprendizado de movimentos corporais; para aqueles que trabalham com ela, a venda da capacidade de trabalhar (ministrar aulas de capoeira), ela lhe é útil como uma forma de sobrevivência.

Inserida na lógica capitalista onde predomina o trabalho assalariado, a capoeira, nas palavras de Capoeira (1999, p. 106), “[...] além de uma curtição, de uma luta/dança/jogo, de uma filosofia, é uma *ferramenta* para se ganhar a vida” (grifos do autor). Sendo assim, a venda da força de trabalho serve para muitos como meio de sobreviver no mundo das mercadorias.

De fato, para muitos de nossos entrevistados, a capoeira figura como meio principal de subsistência, por meio dela conseguem continuar existindo e suprindo suas necessidades materiais, ou como nosso entrevistado A aponta, a capoeira é um modelo de sobrevivência:

"[...] mas o que eu entendo, nós que nos dispusemos a trabalhar com capoeira, a ser docente, você já se jogou no mundo profissional, você tem que ser profissional [...] Quanto mais conhecimento, estudar, aperfeiçoar vai ser melhor pra você, isso é um modelo de sobrevivência [...]. A capoeira e o capoeirista sempre se autossustentou desde a época da perseguição [...]" (A, 16/11/2020).

Por isso, a importância de entender como a lógica do trabalho, em termos gerais, adentra ao universo da capoeira, pois, em um determinado momento da história, a capoeira deixa de ser uma prática específica de um grupo e passa a ser também *meio* de garantir subsistência, obtendo *valor de troca (mercadoria)*.

Nesse sentido, a capoeira sob a lógica do capital, salvo, talvez, exceções, vai cada vez mais ganhando contornos de atividade não-autônoma, e se vinculando ao trabalho

assalariado, como um produto a ser trocado. Ademais, “[...] todas as demais formas de atividade do homem, ligadas aos diversos valores, só se podem apresentar como autônomas depois que o trabalho atinge um nível relativamente elevado” (LUKÁCS, 2018, p. 348).

Nesse momento histórico, a forma predominante de trabalho não pode ser considerada atividade autônoma, como nos aponta Lukács (2018). O trabalho está condicionado à lógica do capital, que é gerar mais-valor a todo custo pela exploração de trabalhadoras e trabalhadores, que são separados dos produtos de seu trabalho.

Dessa maneira o trabalho, como atividade vital, é condição primeira para a formação da cultura humana, de forma geral, e das diversas culturas, de maneira específica, como é caso da capoeira. Ao trazer o trabalho como central no desenvolvimento das faculdades humanas, mas não o restringido a isso, Lukács (2018) o destaca em seu sentido ontológico, como aquele que produz o ser social e todos os valores: “Interessa-nos apenas afirmar que tudo aquilo que, no trabalho e por meio do trabalho, surge de expressamente humano constitui a esfera do humano na qual direta ou indiretamente baseiam-se todos os valores” (LUKÁCS, 2018, p. 348).

Engels (2004) já apontava o quão fundamental é o trabalho na constituição humana. Segundo o autor, o trabalho, além de converter os materiais advindos da natureza em riqueza, é “[...] a condição básica e fundamental de toda a vida humana. E em tal grau que, até certo ponto, podemos afirmar que o trabalho criou o próprio homem” (ENGELS, 2004, p.1). Apreendemos daí que o trabalho, ou a ação humana transformadora, formamos como seres sociais, com todas as complexidades daí decorrentes.

A força de trabalho colocada em ação resulta em um produto. Esse produto, ou trabalho humano objetivado, é resultado do que antes fora elaborado no pensamento, atende a um propósito, a uma necessidade concreta de existência. Nas palavras de Furtado (2012, p. 118), “[...] o trabalho é uma ação corporal que promove o intercâmbio orgânico do homem com a natureza, transformando-a e a partir dessa transformação, produzindo a satisfação das necessidades materiais de sua existência”.

Alertamos que neste primeiro momento estamos trazendo para nossa discussão o trabalho como elemento ontológico, basilar para a constituição humana, meio pelo qual barreiras naturais são afastadas em prol da satisfação das necessidades mais elementares, como se alimentar e se manter seguro. Ao produzir algo que satisfaça uma necessidade específica, os seres humanos modificam suas próprias condições materiais de existência, e isso desde a simples concepção de instrumentos de caça, até os mais avançados

computadores.

O trabalho, além de dar respostas a certas necessidades humanas, culmina na criação de novas necessidades, que por conseguinte, trarão novas respostas e assim sucessivamente. O trabalho faz homens e mulheres, mas na sociedade na qual impera relações capitalistas, ele também é estranhamento, hostilidade (MARX, 2017a).

O trabalho nos humaniza, forma nossa consciência e é a partir dele que nos reconhecemos como seres sociais. O trabalho é a atividade vital humana, ação consciente de homens e mulheres face a sua natureza inorgânica. Na sociedade capitalista, segundo Marx (2017a) a relação dos seres humanos com sua atividade vital é invertida, reduzida de essência humana, para seu meio de existência.

O homem faz de sua própria atividade vital objeto de sua vontade e de sua consciência. Ele tem atividade vital consciente. E ela não é uma determinação com a qual ele confunde-se diretamente. A atividade vital consciente diferencia diretamente o homem da atividade vital do animal. Somente assim ele é um ser genérico. Ou ele é apenas um ser genérico, isto é, sua própria vida é objeto para ele, exatamente porque ele é um ser genérico. Somente por isso a sua atividade é atividade livre. O trabalho alienado inverte a relação ao fazer com que o homem, precisamente como um ser consciente, transforme sua atividade vital, sua *essência*, em simples meio de sua *existência* (MARX, 2017a, p. 200, grifos do autor).

O ser humano, em essência, age na natureza, por meio do trabalho, com objetivo de criar bens que lhe serão úteis. Essa ação humana visa um fim, e esse fim já existia anteriormente em sua consciência, como nos aponta Marx (2017a). Dessa forma, ao agir conscientemente na natureza, o ser humano, como *ser genérico*²⁴, apropria-se dela e satisfaz suas necessidades, independentemente de quais sejam. Evangelista, Baptista e Veríssimo (2016, p. 85), reforçam que a “[...] atividade livre e a consciência são características do ser genérico homem”. Ressalvamos que, apesar dos autores terem direcionado a afirmação para o gênero masculino, a atividade livre e a consciência são comuns a todos os seres humanos, sejam eles, homens ou mulheres.

Por conseguinte, no processo de criação e modificação da natureza inorgânica, os seres humanos também moldam seu próprio ser e sua consciência. Entretanto, a partir do momento em que o produto do trabalho é apropriado por outrem, os que eram partes de

²⁴ “Portanto, exatamente na formação do mundo objetivo é que o homem revela-se realmente como *ser genérico*. Essa produção é sua vida genérica ativa. Por meio dela, a natureza aparece como sua obra e sua realização. O objeto do trabalho é a *objetivação da vida genérica do homem*; já que ele realmente duplica-se não apenas na consciência, intelectualmente, como também ativamente, e por isso se vê em um mundo criado por ele. Mas, na medida em que o trabalho alienado arrebatou do homem o objeto de seu trabalho, ele arrebatou-lhe sua *vida genérica*, sua verdadeira objetividade genérica e transforma sua vantagem perante o animal em desvantagem, pois lhe é retirado o seu corpo inorgânico, a natureza” (MARX, 2017a, p. 201, grifos do autor).

um só corpo, de um todo, passam a negar-se, e quanto mais as forças produtivas se desenvolvem, mais esse ser genérico se distingue de sua natureza vital (MARX, 2017a).

Isso ocorre na sociedade na qual o capital passa a ter domínio sobre o trabalho e, conseqüentemente, sobre os produtos do trabalho. Portanto, na sociedade capitalista, os seres humanos são afastados do seu corpo inorgânico. Pois, o que interessa é a produção de bens que possam ser trocados no mercado, que sejam objetos úteis para outros e, conseqüentemente, não são apropriados por quem os produziu.

Desse modo, o trabalho que trouxemos até aqui como fonte de humanização, se inverte, tornando-se fonte de desumanização. Isso porque nessa forma de produção, o trabalho assume, predominantemente, a forma de trabalho alienado, cujos produtos são mercadorias.

Marx (2017b), divide o processo de trabalho em três momentos simples: “[...] em primeiro lugar, a atividade orientada a um fim, ou o trabalho propriamente dito; em segundo lugar, seu objeto e, em terceiro, seus meios” (MARX, 2017b, p. 256). Por meio do trabalho transformamos a natureza e extraímos dela nossos meios de subsistência e nossos meios de produção. A interferência humana na natureza se dá a partir de instrumentos que visam afastar as barreiras naturais. Fazemos isso a partir de determinados instrumentos que vão se desenvolvendo ao longo do tempo, mas, no capitalismo, o avanço das forças produtivas sociais significa também o “[...] empobrecimento do trabalhador em suas forças produtivas individuais” (MARX, 2017b, p. 435).

Os objetos de trabalho que vão servir aos homens e mulheres como meio de executar uma nova ação na natureza, analisados socialmente, mostram o grau de desenvolvimento em que dada sociedade se encontra. Como Marx (2017b) diz, o que vai distinguir as diferentes épocas não é o que se produz, mas como e de que maneira, se produz. Um ponto importante a ser destacado é aquele assegurado por Marini (2017), quando mostra o desenvolvimento desigual das forças produtivas e como isso serve aos interesses de países capitalistas centrais, em relação àqueles da periferia do sistema, como é o caso do Brasil.

Pois bem, os três mecanismos identificados — a intensificação do trabalho, a prolongação da jornada de trabalho e a expropriação de parte do trabalho necessário ao operário para repor sua força de trabalho — configuram um modo de produção fundado exclusivamente na maior exploração do trabalhador, e não no desenvolvimento de sua capacidade produtiva. Isso é condizente com o baixo nível de desenvolvimento das forças produtivas na economia latino-americana, mas também com os tipos de atividades que ali se

realizam. De fato, mais que na indústria fabril, na qual um aumento de trabalho implica pelo menos um maior gasto de matérias primas, na indústria extrativa e na agricultura o efeito do aumento do trabalho sobre os elementos do capital constante são muito menos sensíveis, sendo possível, pela simples ação do homem sobre a natureza, aumentar a riqueza produzida sem um capital adicional. Entende-se que, nessas circunstâncias, a atividade produtiva baseia-se sobretudo no uso extensivo e intensivo da força de trabalho: isso permite baixar a composição-valor do capital, o que, aliado à intensificação do grau de exploração do trabalho, faz com que se elevem simultaneamente as taxas de mais-valia e de lucro (MARINI, 2017, p. 334).

Na formação do capitalismo industrial da Inglaterra que Marx (2017b) estudou e presenciou, a fabricação de tecidos, por exemplo, se dava por meio de um aparato tecnológico específico. Hoje em dia continuam sendo fabricados tecidos, mas os meios que são utilizados foram se desenvolvendo e diferem, de forma considerável, daquela época. Mas claro, o avanço tecnológico e científico não alcança a totalidade do sistema produtivo, formas de trabalho “ultrapassadas”, com uso prolongado e intenso da força de trabalho (MARINI, 2017), coexistem, sem nenhum problema, com formas de produção permeadas por tecnologia. Inclusive, formas de trabalho que requerem maior dispêndio de energia humana, em um determinado espaço de tempo, produzem mais-valor e estão diretamente relacionadas ao “bom” funcionamento do capital, em sua reprodução e acumulação infinita.

Assim, o trabalho é reorganizado com o passar do tempo, conseqüentemente, as relações provenientes dele também são reorganizadas, como o próprio avanço da divisão social do trabalho, que é segundo Marx “[...] condição da existência da produção de mercadorias” (MARX, 2017b. p. 120). Em síntese, o capitalismo admite formas diferentes de exploração da força de trabalho, independente do grau de desenvolvimento das forças produtivas; e essa é só uma das faces desse sistema complexo, repleto de contradições.

Ao esmiuçar sobre o processo de trabalho, Marx (2017b), diz que ele se extingue no seu resultado, ou seja, no produto. Esse produto cristaliza o trabalho humano, é nele que homens e mulheres se objetivam, exteriorizam aquilo que antes estava em suas mentes. O que antes era movimento, ação de diferentes membros concomitantemente, agora é um objeto acabado, pronto para ser consumido, pronto para suprir uma necessidade.

O trabalho se incorporou a seu objeto. Ele está objetivado, e o objeto está trabalhado. O que do lado do trabalhador aparecia sob a forma do movimento, agora se manifesta, do lado do produto, como qualidade imóvel, na forma do ser. Ele fiou, e o produto é um fio (MARX, 2017b, p. 258).

O produto final é a materialização do trabalho humano. O ato de realizar trabalho, por ser exclusivo dos seres humanos, os identifica e os diferencia de todos os outros seres vivos. Ao produzir, no intuito de satisfazer suas próprias necessidades, mulheres e homens cotidianamente constroem sua história.

Marx (2017b), destaca que o grau de desenvolvimento de uma determinada sociedade não diz respeito ao que é produzido em determinado período, mas, como se produzem as coisas e quais os meios de trabalho são empregados no processo.

Segue-se daí que um determinado modo de produção ou uma determinada fase industrial estão sempre ligados a um determinado modo de cooperação ou a uma determinada fase social – modo de cooperação que é, ele próprio, uma “força produtiva” –, que a soma das forças produtivas acessíveis ao homem condiciona o estado social e que, portanto, a “história da humanidade” deve ser estudada e elaborada sempre em conexão com a história da indústria e das trocas (MARX; ENGELS, 2007, p. 34).

Na sociedade capitalista, na qual impera o trabalho assalariado, homens e mulheres aparecem como se fossem autônomos, o que não passa de uma falsa ideia do real. Essa “autonomia” parte do pressuposto que são todas e todos iguais e livres. Entretanto, essa igualdade é meramente formal. A sociedade capitalista é uma sociedade dividida em classes, como nos alertam Marx e Engels (1999):

[...] a nossa época – a época da burguesia – caracteriza-se por ter simplificado os antagonismos de classe. A sociedade divide-se cada vez mais em dois vastos campos opostos, em duas grandes classes diametralmente opostas: a burguesia e o proletariado (MARX; ENGELS, 1999, p. 8).

Ou seja, apesar das mudanças nas formas de ser do capitalismo e nas constantes investidas de seus aparelhos ideológicos – na tentativa de nos convencer de que todos somos iguais –, sua existência é mantida a partir da exploração, seja entre pessoas, seja entre países. Do ponto de vista material, da concretude da vida, o que há é desigualdade, e essa se expressa em todas as demais esferas da vida humana, condicionando todas as relações sociais.

Como expressam Evangelista, Baptista e Veríssimo (2016, p. 78-79), “o indivíduo é histórico e social, não apenas porque ele nasceu em determinado momento, mas, porque nele contém a história da materialidade das relações sociais”. As relações sociais como um todo, são relações mediadas pelas condições de trabalho, em um determinado modo de produção ou pela forma como são produzidas todas as riquezas. Por isso, o trabalho, possibilitou que desenvolvêssemos não apenas nossos sentidos e nossa habilidade de criar e manusear diferentes objetos, mas nossa capacidade de abstração (ENGELS, 2004).

Na sociedade capitalista, entretanto, o trabalho, quase que de forma absoluta, é trabalho assalariado, instrumentalizado e parcializado, e isso, claro, reflete no modelo de sociedade que se é construído, em sua formação cultural. A estrutura desse tipo de sociedade se ancora na crescente divisão social do trabalho e fundamentalmente em existir uma classe capitalista, que se apropria da riqueza produzida pelo trabalho da classe expropriada, a classe trabalhadora.

À classe que não detém a propriedade privada dos meios de produção resta vender sua capacidade de trabalho, e nesse sentido,

sua própria produção gera desrealização, sua penalização, assim como seu próprio produto torna-se sua perda, torna-se um produto que não lhe pertence, ele gera também o domínio de quem não produz sobre a produção e sobre o produto” (MARX, 2017a, p. 205).

Dessa forma, aqueles que põem seus braços em ação (os trabalhadores), não o fazem para satisfazer suas necessidades imediatas, mas nessa forma de produção o trabalho se torna cada vez mais social e voltado para a realização do capitalista. Todos esses detalhes de como se dá o trabalho na sociedade capitalista são importantes para compreendermos a formação social e cultural dos diferentes países.

A Inglaterra, estudada por Marx (2017b), desenvolveu-se a partir da exploração do trabalho pelo capital em seu território, mas, também, apropriando-se das riquezas produzidas em países por ela colonizados. Já o Brasil, país que durante muito tempo foi colônia de Portugal, serviu e ainda serve como fonte de transferência de valor para países do centro do capitalismo. De acordo com Marini (2017, p. 326):

o que deveria ser dito é que, ainda quando se trate realmente de um desenvolvimento insuficiente das relações capitalistas, essa noção se refere a aspectos de uma realidade que, por sua estrutura global e seu funcionamento, não poderá desenvolver-se jamais da mesma forma como se desenvolvem as economias capitalistas chamadas de avançadas. É por isso que, mais do que um pré-capitalismo, o que se tem é um capitalismo *sui generis*, que só adquire sentido se o contemplamos na perspectiva do sistema em seu conjunto, tanto em nível nacional, quanto, e principalmente, em nível internacional.

No próximo item trataremos mais determinações sobre *trabalho* no intuito de observarmos como ele se desenvolve historicamente e como, apesar de na sociedade atual estar dominado pelo capital, é condição da existência humana. Trataremos mais detalhes de elementos apenas citados até aqui, a exemplo do *valor* e seus desdobramentos.

1.2 O Valores Produzidos Pelo Trabalho

Ao realizar trabalho, o ser humano produz *valor*²⁵ e o resultado de seu trabalho é um produto. Entretanto, o trabalho não produz apenas *valor*. Quando seu produto é um produto útil, necessário, o trabalho produz um *valor de uso*. A atividade vital humana, o trabalho, produz bens úteis ou, em outros termos, valores de uso que atendem necessidades imediatas.

Na sociedade capitalista, as trabalhadoras e os trabalhadores produzem também valores de uso, mas os produtos de seu trabalho não lhes pertencem, isso porque os meios de produção pertencem à classe capitalista. Os trabalhadores executam seu trabalho em troca de salário e, via de regra, não têm acesso à riqueza por eles produzida. Muito menos as mercadorias produzidas visam atender as suas necessidades imediatas. Essas são produzidas visando o lucro daqueles que detêm os meios de produção. Nas sociedades capitalistas, o trabalho se realiza sob a égide da produção de valor.

Além disso, na sociedade guiada pelo capital, o trabalho representado nas mercadorias tem duplo caráter (MARX, 2017b): o de ser *trabalho abstrato* (dispêndio de força de energia) e *trabalho concreto*. Nas palavras do autor:

Todo trabalho é, por um lado, dispêndio de força humana de trabalho em sentido fisiológico, e graças a essa sua propriedade de trabalho humano igual ou abstrato ele gera o valor das mercadorias. Por outro lado, todo trabalho é dispêndio de força humana de trabalho numa forma específica, determinada à realização de um fim, e, nessa qualidade de trabalho concreto e útil, ele produz valores de uso (MARX, 2017b, p. 124).

A produção de um objeto que seja útil, ou que tenha *valor de uso*, é a condição para que se inicie um processo de trabalho. O produto é a objetivação humana, trabalho materializado, o que faz dele, ao mesmo tempo, *valor de uso* e *valor* (MARX, 2017b). *Valor de uso* e *valor* são elementares quando falamos de trabalho e, ao mesmo tempo, são camadas distintas.

O trabalho humano produz *valor*, isso significa que em um produto está

²⁵ Valor é uma noção econômica. A substância de valor de uma mercadoria é o próprio trabalho e sua medida de grandeza é o tempo de trabalho socialmente necessário para a produção de uma mercadoria. Já o tempo socialmente necessário para a produção depende do grau de desenvolvimento das forças produtivas. Valor, nesse caso, não se refere a uma determinação de ordem subjetiva, gostar ou não de algo, tampouco o valor que aqui colocamos diz respeito ou é sinônimo de preço. Dito isso, a “força humana de trabalho em estado fluido, ou trabalho humano, cria valor, mas não é, ela própria, valor. Ela se torna valor em estado cristalizado, em forma objetiva. Para expressar o valor do linho como massa amorfa de trabalho humano, ela tem de ser expressa como uma ‘objetividade’ materialmente [*dinglich*] distinta do próprio linho e simultaneamente comum ao linho e a outras mercadorias “(MARX, 2017b, p. 128, grifo do autor).

acumulado certa quantidade de trabalho, que é a sua substância, ou o que lhe dá forma. Todos os produtos do trabalho humano são valor e valor de uso, nesse sentido, “a utilidade de uma coisa faz dela um valor de uso” (MARX, 2017b, p. 114).

Devemos observar ainda que o valor de uso é mutável e construído socialmente, isso porque a utilidade de uma coisa está atrelada a uma circunstância histórica específica. O valor de uso acompanha a dinamicidade da história humana, desde um lança desenvolvida para caça até um maquinário mais avançado. Ambos são valores de uso, produzidos em dado momento histórico, para atender a uma demanda real em um espaço-tempo. No caso da lança, objeto desenvolvido para atender a uma necessidade imediata, do próprio produtor; já as máquinas industriais, ao serem consumidas, são úteis para produzir outros produtos (mercadorias), são meios de trabalho. O maquinário industrial, além de ser produto de trabalho humano anterior, também é meio de produção e sua utilidade é determinada socialmente.

Os valores de uso são determinados pela capacidade desses bens úteis serem trocados no mercado e, conseqüentemente, gerarem lucro àqueles que detêm a propriedade dos meios de produção. Sendo assim, uma outra camada do produto do trabalho humano – a capacidade de ser trocado por outro produto – passa a ser determinante para a produção de certos objetos em detrimento de outros.

Essa capacidade de um produto ser trocado por outro, Marx (2017b) nomeia *valor de troca*. Os valores de uso cumprem, na sociedade capitalista, uma outra função, para além de servir ao atendimento de necessidades específicas, eles são suporte do valor de troca.

O valor de uso se efetiva apenas no uso ou no consumo. Os valores de uso formam o conteúdo material da riqueza, qualquer que seja a forma social desta. Na forma de sociedade que iremos analisar, eles constituem, ao mesmo tempo, os suportes materiais [stoffliche Träger] do valor de troca. (MARX, 2017b, p.114).

Para compreender as determinações desses valores (valor de uso e valor de troca) na sociedade capitalista, Marx (2017b) recorre ao que considera elementar nesse modo de produção, a mercadoria. A mercadoria já figurava nos estudos de Marx (2017a), em 1844, no entanto, em 1867, quando publica o primeiro livro de *O Capital*, Marx, a apresenta com maior grau de abstração e adensada de determinações. Entretanto, nos parece importante destacar o que Marx já constatava em 1844, acerca das relações de produção e a situação das trabalhadoras e trabalhadores no mundo das mercadorias.

O trabalhador torna-se mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder e volume. O trabalhador torna-se uma mercadoria tanto mais barata quanto mais mercadorias ele cria. Com a *valorização* do mundo das coisas, aumenta, em proporção direta, a *desvalorização* do mundo dos homens. O trabalho produz não apenas mercadorias; ele produz a si mesmo e o trabalhador como uma *mercadoria*, precisamente na proporção em que ele produz mercadorias em geral (MARX, 2017a, p. 192 – grifos do autor).

A reflexão acima nos mostra o caminho percorrido por Marx até chegar à mercadoria força de trabalho. No trecho que destacamos anteriormente isso ainda não está dado, especialmente por Marx (2017a) considerar o trabalhador como uma mercadoria. Em 1867, Marx (2017b), indica que, diferentemente dos trabalhadores escravizados (esses sim mercadorias), os trabalhadores assalariados, “livres”, não são eles mesmos mercadoria, não são eles posses de seus patrões, mas parte de seu tempo. Sendo assim, Marx (2017b), disserta sobre uma mercadoria especial, a força de trabalho, a única que tem a capacidade de gerar valor.

Sobre o valor de troca, uma das camadas de uma mercadoria, Marx (2017b), nos diz: “o valor de troca não pode ser mais do que o modo de expressão, a ‘forma de manifestação’ [*Erscheinungsform*] de um conteúdo que dele pode ser distinguido” (MARX, 2017b, p. 115, grifo do autor). Nesse sentido, o valor de troca só pode ser expressado entre mercadorias distintas e mostra a capacidade de uma coisa ser trocada por outra, sua permutabilidade.

O valor de troca é uma abstração construída socialmente, é uma expressão do valor. Para se estabelecer um valor de troca é necessário supor a existência de igualdade entre os produtos do trabalho humano, embora só possam ser tornados equivalentes quando reduzidos a trabalho abstrato. Em outras palavras, retirando a especificidade do trabalho concreto, reduzindo-o a apenas dispêndio de energia (MARX, 2017b).

Marx (2017b), pressupõe que para se compreender a dinâmica do sistema de produção capitalista, que organiza a sociedade ao transcender os muros das fábricas, é necessário que se investigue sua forma elementar, a mercadoria, que

é, antes de tudo, um objeto externo, uma coisa que, por meio de suas propriedades, satisfaz necessidades humanas de um tipo qualquer. A natureza dessas necessidades – se, por exemplo, ela provém do estômago ou da imaginação – não altera em nada a questão (MARX, 2017b, p. 113).

O autor completa que as mercadorias podem ser meios de subsistência, quando satisfazem uma necessidade humana diretamente “como objeto de fruição” (p.113), ou de forma indireta, como meio de produção de outras mercadorias.

A mercadoria tem uma característica peculiar, ser portadora, ao mesmo tempo, de valor de uso e de valor de troca. E por ser também fruto de trabalho humano é portadora de valor (trabalho humano acumulado ou quantidade de tempo necessário para sua produção). Por esse mesmo motivo pode ser trocada por outra mercadoria. Todavia, cabe frisar que coexistem com o trabalho útil e produtivo, próprio desse sistema, outros produtos sociais, que não necessariamente foram criados para serem trocados por outros, ou seja, não cumprem o papel de mercadoria, esses últimos são resultado do trabalho improdutivo²⁶, ou seja, que não gera *mais-valor* ao capitalista.

Sobre isso, Marx (2017b, p. 118) diz: “uma coisa pode ser útil e produto do trabalho humano sem ser mercadoria. Quem, por meio de seu produto, satisfaz sua própria necessidade, cria certamente valor de uso, mas não mercadoria” (MARX, 2017b, p. 118). Mesmo que existam produtos do trabalho humano que não necessariamente sejam produzidos para a troca, como por exemplo um bolo feito em casa para o próprio consumo, os ingredientes necessários para a produção desse bolo advêm de trabalhos anteriores, trabalho humano objetivado.

Nossa vida, como seres sociais, está envolta de mercadorias – nós produzimos e os reproduzimos em um mundo pautado nas relações de troca. Nossas relações são mediadas por relações entre mercadorias, como por exemplo quando um trabalhador ou trabalhadora vende sua força de trabalho (que é uma mercadoria) em troca de salário. Como classe trabalhadora, vendemos nossa força de trabalho em troca de salário para poder comprar mercadorias diversas, que satisfaçam nossas necessidades. Esse sistema cria dependência entre as pessoas, pois, por mais que queiramos, não conseguimos produzir, individualmente, os bens necessários para nossa sobrevivência.

A produção de mercadorias é tão elementar no modo de produção capitalista que, a partir dela, tantas outras relações sociais são determinadas e “isso só é possível numa sociedade em que a forma-mercadoria [*Warenform*] é a forma universal do produto do

²⁶ “A diferença entre o *trabalho produtivo* e o *improdutivo* consiste tão-somente no fato de o trabalho trocar-se por *dinheiro como dinheiro* ou por *dinheiro como capital*. Por exemplo, no caso do trabalhador independente, do artesão (*selfemploying labourer, artisan*) etc., de quem compro a mercadoria, a categoria está inteiramente fora de questão, porque não [se dá] troca direta entre dinheiro e trabalho de qualquer espécie, mas entre *dinheiro e mercadoria*. No caso da produção não material, ainda que esta se efetue exclusivamente para a troca e produza mercadorias, existem duas possibilidades: 1) O resultado são mercadorias que existem isoladamente em relação ao produtor, ou seja, que podem circular como mercadorias no intervalo entre a produção e o consumo; por exemplo: livros, quadros, todos os produtos artísticos que se diferenciam da atividade artística do artista executante [...]. 2) O produto não é separável do ato de produção [...].” (MARX, 1978, p. 79, grifos do autor).

trabalho e, portanto, também a relação entre os homens como possuidores de mercadorias é a relação social dominante” (MARX, 2017b, p. 136).

A compreensão sobre o desenvolvimento do mundo do trabalho na sociedade capitalista e as implicações dele decorrentes, nos auxiliam na compreensão das mudanças e no processo de (re)estruturação da capoeira. A capoeira de que falamos é aquela que aparece no século XX, especialmente na região da Bahia. Visto que a capoeira do século anterior, a capoeira de rua, as maltas cariocas, foram perseguidas até sua completa extinção. Essa “forma de capoeira”, praticada em ambientes fechados e, por isso, controlados, é a que sobrevive até os dias atuais. Ela, em certa medida, acompanha as mudanças sociais e assume novas formas de existência.

Como uma *tradição inventada*²⁷, assume novas formas de existência sem, contudo, deixar de trazer elementos acumulados historicamente. A capoeira é um produto social, resultado do acúmulo histórico de conhecimento e da ação humanas. Ela resulta das condições materiais e sociais, uma vez que, a materialidade da vida é que determina a consciência dos sujeitos e conseqüentemente os modos de agir e intervir no mundo.

²⁷ “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 em relação ao passado” (HOBSBAWN, 1997, p. 9, grifo do autor).

CAPÍTULO II

DA CAPOEIRA DE RUA À CAPOEIRA CONTEMPORÂNEA: AS DIFERENTES FORMAS DE VALOR DA CAPOEIRA

*“Você não sabe o valor que a capoeira tem
Você não sabe o valor que a capoeira tem
Ela tem valor demais, É se segura rapaz
Você não sabe o valor que a capoeira tem.”
Igor Santana*

As discussões e hipóteses sobre a origem da capoeira são diversas e algumas questões acerca de sua gênese até hoje são controversas: do “mito” de que teria surgido em zonas rurais, nas fazendas de cana-de-açúcar, onde muitos africanos escravizados viviam, ou mesmo nos quilombos, até trabalhos, como os de Soares (1993; 1998), que apontam como um fenômeno predominantemente urbano, surgido no final do século XVIII e início do XIX.

Apesar de seu vínculo incontestável com a cultura africana, a capoeira, tal qual percebemos, se desenvolveu no Brasil, como uma luta brasileira, ou sendo mais abrangente, uma luta afro-brasileira. A capoeira se estruturou no Brasil, a partir de condições sociais específicas da realidade brasileira, conforme registros encontrados (SOARES, 1998; PIRES, 2001; FALCÃO, 2004; SILVA, 2008).

Capoeira (2015a) advoga que essa capoeira, tal qual conhecemos hoje, como um jogo, cercada por uma roda de pessoas e ao som do berimbau, consiste numa mistura de diferentes lutas, danças e rituais e instrumentos musicais que teriam vindo de diferentes regiões da África e aqui se somou aos elementos europeus e brasileiros. Capoeira (2015a) conclui que essa mistura teria ocorrido em Salvador e ganhou visibilidade após 1900. Capoeira (2015a) acrescenta que a capoeira não teve seu começo em apenas uma região do Brasil, mas surgida de forma espontânea, sendo encontrada em ambientes urbanos como Salvador, Rio de Janeiro e Recife e em cada um desses lugares apresentava características diversas.

Não focamos aqui em esclarecer quando e em qual local exato a capoeira teria surgido, nos propomos a apresentar um conjunto de circunstâncias tanto históricas, como culturais que fizeram com que ela se expandisse até chegar a uma forma específica de capoeira, a qual inicialmente optamos por chamar de *capoeira contemporânea* e como ela aparece na cidade de Goiânia.

A totalidade dos elementos que constituíram a capoeira, desde os seus primórdios, lhe conferem certa mistura de práticas, seja pelas denominações atribuídas às danças

angolanas “dança-luta, dança combativa, dança guerreira etc.” (SILVA, 2008, p. 37), que também acabam por designar o que é a capoeira, seja por ela aparecer como uma síntese de várias manifestações corporais e pela participação de diferentes povos, com suas culturas, no seu processo de criação.

Apesar de toda semelhança com outras manifestações da cultura corporal, ligada a outros povos, como os de origem angolana, a capoeira, tal qual conhecemos, não foi encontrada em nenhum outro lugar do mundo, sequer no continente africano. A questão da semelhança da capoeira com outras danças ou lutas de origem africana aparece nos escritos de Câmara Cascudo (1984) e foi endossada por Soares (1998). A *bassúla*, a *cabangúla*, a *umudinbú* e a *n'ngolo*, danças angolanas encontradas na região de Luanda são destacadas por esses autores por conterem elementos de similitude com a capoeira (SILVA, 2008). A respeito das origens da capoeira,

no decorrer de nossas leituras, buscas, chegamos à conclusão que, as bases, as origens, os fundamentos da capoeiragem (jogo do capoeira), estão mesclados às danças de tribos, radicadas na África, como foram observadas nos lances iniciais aqui exibidos em tempos recuados, o que constatamos, através das estampas que foram conservadas, dos ilustres viajantes que estiveram no Brasil (MOURA, 2009, p. 13-14).

Outra importante manifestação cultural afro-brasileira, que em muitos estudos é apontada como imprescindível para a constituição da capoeira, é uma luta conhecida como *batuque*²⁸.

Sobre esse debate acerca da gênese da capoeira, Lussac (2015), em estudo predominantemente histórico, fez elucubrações sobre a formação da capoeira também considerando manifestações da cultura indígena, com destaque à “dança de guerra” *maraná*, dos índios Potiguara. O autor advoga que identificar a origem da capoeira é complexo dada a sua diversidade. Ele destaca aspectos de rituais indígenas, sobretudo na *maraná* e suas similitudes com a capoeira, como por exemplo a presença de tambores somado ao fato de ser uma dança pírrica caracterizada por golpes com os pés.

Mas sublinha que esses elementos não devem ser descontextualizados de sua cultura específica. Ou seja, a presença desses elementos, por si só, não faz com que seja possível, dizer que se conectam diretamente com a capoeira.

²⁸ “O Batuque era considerado um dos nossos costumes populares, no final do século XIX. Com batidas rítmicas dos tambores de guerra que acompanhavam movimentos corporais, o Batuque por vezes transformava-se em luta sangrenta. Caiu desse modo no ostracismo, em virtude das apresentações sempre acabarem em conflitos com a intervenção da polícia” (D’ÁVILA, 2009, p. 6).

Pode-se crer que a informação mais valiosa é o movimento que imitava os animais, com certeza, animais da fauna brasileira, mais especificamente da Mata Atlântica, no caso dos indígenas da costa do Brasil. Sabe-se que alguns golpes e gestos da Capoeira são inspirados em movimentos de animais, também presentes na fauna brasileira, sendo inclusive, a origem de algumas nomenclaturas de gestos, movimentos e golpes claramente ligados a estes animais. Como exemplo é possível citar: rabo-de-arraia, macaco, entre outros. Não se pode de modo algum afirmar que a *maraná* era a Capoeira praticada antigamente. Mas é possível especular que a *maraná* pode ter sido uma das matrizes formadoras da Capoeira, também devido à proximidade entre índios e negros na referência acima, o que poderia sugerir uma troca e influências culturais, diversas influências estas, que já são mais que constatadas em várias dimensões na formação cultural da sociedade brasileira (LUSSAC, 2015, p. 271 – grifo do autor).

Mesmo não sendo possível traçar uma conexão direta entre a *maraná* e a capoeira, Lussac (2015) aponta, a partir de obras do artista Rugendas, haver uma convivência entre negros e índios num mesmo ambiente, o que possibilitaria a troca de experiências e saberes culturais, como no caso de práticas com características “jogo-luta” (LUSSAC, 2015, p. 272).

Inclusive, essa convivência também pode ter ocorrido no Rio de Janeiro, o que poderia significar certa influência indígena no desenvolvimento da capoeira carioca no século XIX, mas isso não está comprovado até o momento, embora, ainda que de forma indireta e distante, a capoeira possa ter tido influências e contribuição indígenas, indica Lussac (2015). Por fim, o autor aponta a necessidade de mais estudos que discutam a influência indígena na formação da capoeira e destaca o fato de o nome capoeira advir do tronco linguístico de origem Tupi-Guarani e, que esse sim, é um dado menos controverso no que tange à cultura indígena no universo da capoeira.

Ao tratar sobre a discussão da origem da capoeira, de maneira rigorosa, Araújo e Jaqueira (2006) advogam não haver a possibilidade ainda de se dizer ao certo sobre sua gênese, mas para esses autores trata-se de uma “atividade de expressão de aspectos plurais” e reconhecem que nela se encontram “aspectos de multiracialidade [sic!], de conjunturas econômicas, sociais e políticas, distintas nos diversos períodos históricos do Brasil” (ARAÚJO; JAQUEIRA, 2006, p. 6).

No entanto, mesmo não podendo precisar ao certo as origens da capoeira, Obi (2008) expõe sobre dois tipos de jogos praticados por escravizados, no século XIX, na cidade do Rio de Janeiro. O primeiro era um jogo de concurso de cabeçadas e o outro um jogo que utilizava pontapés. Sendo que o primeiro foi perdendo força, lá pela metade do referido século e o outro, o jogo de pontapés, ou capoeira, persistiu e sobrevive até os dias atuais, completa o autor. Ao buscar práticas que pudessem ter influenciado no que hoje

se conhece como capoeira, Obi (2008) apresenta uma gama de possibilidades, constantemente apontadas como aquelas que contribuíram para que ela se formasse. Mas destaca uma, o *engolo*²⁹. “O *engolo* era uma arte de luta com os pés que prevalecia na região cimbebasiana do sul de Angola, aproximadamente da seção sul do planalto até o norte de Etosha Pan” (OBI, 2008, p. 110).

Não à toa, esse autor, juntamente com outros, discute sobre a possibilidade de esse jogo angolano, em muito, poder ter contribuído na concepção da capoeira, visto o rol de características semelhantes.

Os participantes e observadores costumavam formar um círculo (*ontanga*) e começavam a bater palmas. Então uma pessoa começava a cantar uma canção de *engolo*. [...] Quando um oponente se juntava ao desafiante, ambos oscilariam ao som da música e começariam a jogar o *engolo*. O *engolo* tinha um arsenal distinto de chutes, rasteiras e evasões [...] (OBI, 2008, p. 111).

Apesar de não ser conclusiva a influência direta do *engolo* na estruturação da capoeira, esse tipo de dança-luta é citado reiteradamente em pesquisas sobre a origem da capoeira.

Já a influência da *maraná*, de origem indígena, não encontra a mesma relevância nos estudos que versam discutir as origens da capoeira. Ainda assim, optamos por trazer essa possibilidade de influência indígena no processo de formação da capoeira, por entender o grau de miscigenação tão peculiar à sociedade brasileira.

Além da escassez de documentos a respeito das origens da capoeira, a própria forma como esses povos (de diversas etnias africanas) foram explorados e massacrados no Brasil, impede que tenhamos maiores detalhes sobre períodos anteriores ao século XIX que corroborem muitas especulações sobre a genealogia da capoeira.

Entretanto, dada a diversidade de povos que compuseram o Brasil, desde a sua invasão por europeus, e a variabilidade de costumes e rituais que aqui se encontraram, fossem de origem africana, indígena, ou mesmo portuguesa, faz com que Silva (2008), advogue que a capoeira nasce da hibridação dessas culturas.

A minha tese de que a capoeira nasce da hibridação de vários processos miméticos reside na idéia de que, de vários repertórios de “saberes corporais”, produzidos pelo processo mimético de conhecimento da natureza, trazidos pelas diversas etnias africanas, conjugados aos da cultura portuguesa e indígena, se gera uma nova linguagem, caracterizada por ser híbrida. Um fenômeno ocorrido em território brasileiro. E repito, provavelmente, a primeira forma genuína de dança brasileira (SILVA, 2008, p. 65 – grifo do autor).

²⁹ Também conhecido como N’golo ou dança da zebra.

Apesar de não podermos confirmar ou refutar a tese trazida por Silva (2008), em sua completude, o autor nos traz elementos importantes para pensar o processo formativo da capoeira e as relações estabelecidas entre aqueles que formaram a sociedade brasileira: os povos originários do Brasil, os colonizadores e aqueles que vieram para cá na condição de escravizados.

Nesse sentido, até que ponto existiu a possibilidade de troca de saberes entre escravizados e demais povos que habitavam o Brasil, diante da condição de mercadoria dos escravizados e, por isso, consumida diuturnamente, em seu mais alto grau? Outro ponto importante desse trecho é o fato de Silva (2008), considerar a capoeira como a primeira dança brasileira.

Isso, embora não necessariamente errado, merece ser melhor problematizado. Para nós, até o presente momento, a capoeira é uma amálgama de dança, luta, jogo, arte e, especialmente, a partir do século XX carregou aspectos esportivos. Por isso, é preciso avançar na compreensão de seus elementos constitutivos, como resposta a um certo período histórico e sob certas condições de vida.

Dito isso, Silva (2008), também traz a imitação como uma das formas de aprendizado e assimilação da capoeira, o que acontece de forma inconteste. Na forma como a capoeira se desenvolve e pensando-a em sua assimilação por meio do corpo – que a produz e a reproduz –, a imitação é um elemento presente, principalmente invocando a formação de gestualidades específicas, presentes em determinados grupos ou tipos de capoeira. Gestualidades essas que se tornam, ao longo do tempo, elementos de identificação e diferenciação (CARVALHO, 2013).

Ao salientar o processo de imitação como parte da capoeira, Silva (2008), faz um adendo, segundo o autor, a transmissão da capoeira via imitação não significa uma mera reprodução mecanizada e servil, mas que isso apenas a sustentaria de forma fiel às suas origens, o que também é passível de crítica.

Imaginar que uma forma de aprendizagem (imitação) tenha a capacidade, por si só, de conservar na capoeira certo purismo, é desconsiderar que o sujeito que imita adiciona algo seu, algo novo à capoeira; é negar a capoeira como produto mediado do processo de trabalho. Aquele ou aquela que a pratica ou ensina traz no movimento ou ato pedagógico comportamentos, crenças, assimilações corporais e interpretações próprias.

Apesar de sermos capazes de fazer nossa própria história, não a fazemos conforme desejamos, mas a partir de condições anteriormente estabelecidas, visto que já nascemos inseridos em uma realidade construída por aqueles que nos antecederam. Com a capoeira

não é diferente, os capoeiras imprimem nela suas características próprias, mas estão condicionados a certas condições socialmente estabelecidas. Por isso, essa pretensa fidelidade à origem da capoeira nega sua inserção num movimento societal que a transcende e a determina em diversos aspectos. Adiante traremos alguns fatos históricos relacionados à capoeira, buscando relacioná-los com o percurso da história brasileira.

2.1 A Capoeira como Ponto de Inflexão de uma Classe Explorada

De acordo com os estudos levantados para essa pesquisa e corroborando com as falas dos participantes desta pesquisa, como por exemplo a fala da pessoa entrevistada H quando diz que “a capoeira nasceu da resistência, de um povo sofrido, de uma classe massacrada, que tiraram as correntes, mas que até hoje vive nas marcas do preconceito, às margens” (H, 05/01/2021), a gênese da capoeira está atrelada a uma classe específica, composta por escravizados e “trabalhadores livres” (ex-escravos ou imigrantes).

Identificada a região portuária como um dos importantes lócus da prática e desenvolvimento da capoeira no cenário urbano, também se identificam as principais atividades dos praticantes desta: trabalhadores, inicialmente escravos de ganho e vendedores de galinhas e folhas, homens relacionados ao trabalho nos portos etc. (SILVA, 2008, p. 47).

Os escravizados, trazidos da África ou nascidos no Brasil, eram mercadorias que geravam lucros e que movimentaram, durante décadas, a economia brasileira. Já os “trabalhadores livres”, muito embora não apareçam como mercadorias, detêm uma mercadoria especial, a força de trabalho (MARX, 2017b). Para bem compreender a história da capoeira, é preciso considerar sob que condições sociais ela se desenvolve, bem como o lugar social ocupado por aqueles que a produzem.

Tendo em vista as contradições que a própria capoeira apresenta como produto da consciência e da criatividade humana, entendemos ser importante mostrar algumas particularidades da capoeira em seus períodos diversos até os dias atuais. A análise feita por Soares (1998), sobre a capoeira do Rio de Janeiro (século XIX), nos ajuda a compreender o tratamento concedido àqueles que a praticavam. O autor encontrou muitos registros de prisões relacionadas à capoeira.

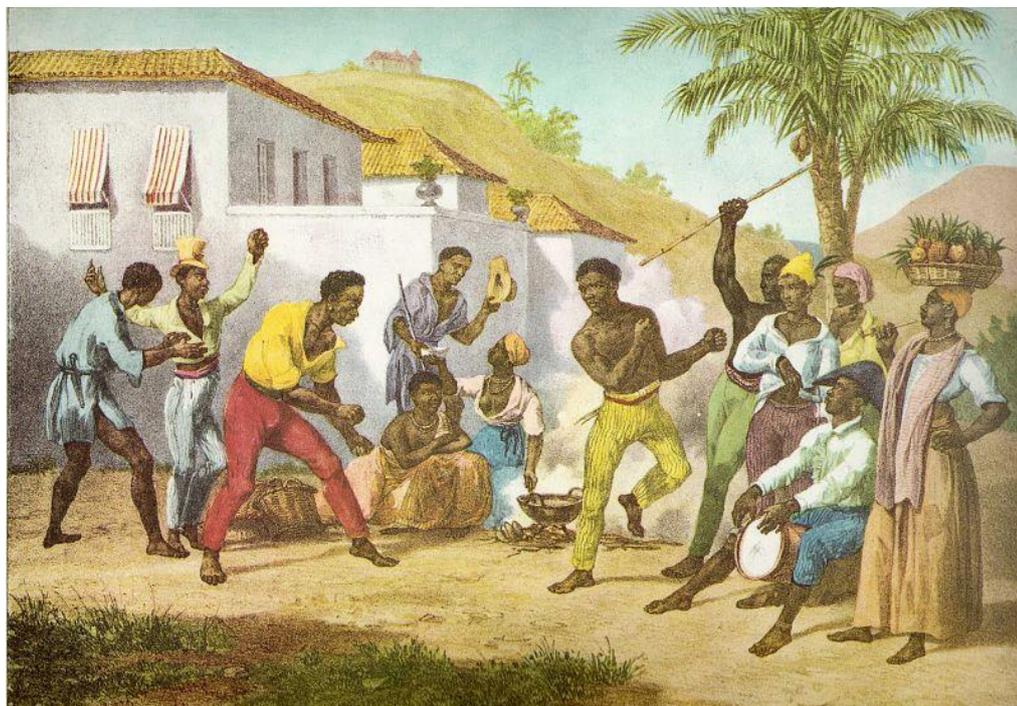
De início, é importante destacar que, nem sempre os documentos policiais que registravam a prática da capoeira, ilegal à época, continham o mesmo termo para justificar

as prisões: “capoeiragem”³⁰, “vadiagem”, “malandragem” e “exercícios de destreza”, eram alguns nomes utilizados (SOARES, 1998, PIRES, 2001). A capoeira do século XIX, era “representada principalmente como luta. Podemos talvez afirmar que o aspecto lúdico da capoeira era, acima de tudo, uma estratégia política para disfarçar seu aspecto combativo na sociedade escravista” (VIDOR; REIS, 2013, p. 41).

É interessante ressaltar que a ludicidade, presente nessas circunstâncias de combate, permanece até hoje na capoeira e pode ser considerada um de seus princípios fundamentais. Capoeira (2015), também diz que essa atividade corporal da época colonial, já apresentava traços de jogo, dança, mesmo que uma dança da guerra, citando a obra de Rugendas (1835, vide figura 1).

A brincadeira de capoeira, não raras vezes, poderia se degenerar em brigas, acrescenta Capoeira (2015a). Entretanto, importante frisarmos características da capoeira que, apesar de todas as mudanças pelas quais ela passou e passa, além de sua indiscutível heterogeneidade de manifestação, certas especificidades ainda são mantidas.

Figura 1 - Jogar capoêra, ou, Danse de la guerre, Johann Moritz Rugendas, 1802-1858.



Fonte: Wikipédia - Ficheiro:Rugendasroda.jpg³¹

³⁰ O termo capoeiragem foi comumente utilizado para designar a capoeira de rua, uma capoeira malandra. Atualmente dominar essa capoeiragem é conseguir trazer para o momento do jogo artimanhas, expertise, criatividade, capacidade de respostas bem elaboradas no jogo de corpos que se estabelece. Além de buscar trazer para o momento atual, em certa medida, princípios de capoeiras do passado.

³¹ Disponível em: < <https://pt.m.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Rugendasroda.jpg> >.

Dando continuidade ao percurso histórico da capoeira, Soares (1998, p. 12), identificou que em tempos passados “a capoeira só era testemunhada pela pena dos escrivães de polícia”. Por ser uma prática proibida e marginalizada, os registros policiais, foram os documentos comprobatórios de sua existência daquela época (final do século XIX). Soares (1998), aponta que os escrivães de polícia foram verdadeiros “literatos”, no que diz respeito a registrar a capoeiragem, e adjetivarem os capoeiras da época.

E durante décadas, foram estes os “literatos” que desenhavam em suas páginas os malabarismos proverbiais do mulato capoeira, a força descomunal do negro africano, o terror do punhal assassino na noite escura. Por mais que orientados pelo olhar da autoridade repressiva, pelo ódio racial, o preconceito de classe, eles também deixavam passar, em momentos raros e subliminares, o elogio da coragem, a altivez, o dom de liderança, o companheirismo da malta (SOARES, 1998, p. 12, grifo do autor).

No excerto acima, Soares (1998), explica o porquê de chamar de “literatos” aqueles que registravam as prisões por capoeira. Os escrivães deixaram o registro das prisões, mas também externaram adjetivações acerca dos capoeiras, tanto descrevendo-os fisicamente, como trazendo aspectos comportamentais e até tecendo elogios. O autor destaca a importância desses registros para aqueles que vão escrever sobre capoeira na virada do século XIX para o XX, já que esses registros servem de base para alguns escritores do tema. Esses registros encontrados por Soares (1998), são da capoeira no Rio de Janeiro de 1808 até meados de 1850, o que não se replica e não pode descrever as capoeiras existentes em outras cidades no mesmo período³².

Sobre a questão da capoeira carioca, destacada por Soares (1998), vale a pena reiterarmos que o Rio de Janeiro aparece de forma mais contundente e com uma quantidade maior de registros acerca da capoeira, por ter se destacado num movimento constante de repressão àqueles que a faziam. São escassas as informações sobre a capoeira na Bahia, nos anos 1800 (CAPOEIRA, 2015).

Por isso trazemos aqui, em maior quantidade, aspectos da capoeira carioca do século XIX, já que, assim como defende Capoeira (2015), somente a partir dos anos 1900 se tem relatos acerca da capoeira baiana, feitos por Manuel Querino, Mestre Pastinha, Mestre Bimba e Mestre Noronha. Do mesmo modo, sobre a capoeira pernambucana do século XIX, Capoeira (2015) diz conhecer apenas dois artigos a respeito, feitos por

³² No trabalho de Soares (1998) predomina o estudo da capoeira da cidade do Rio de Janeiro, especialmente por seu estudo se voltar para a capoeira do século XIX, em que se predominam os registros da referida cidade.

Francisco Augusto Pereira da Costa, que tecia comentários acerca dos “brabos” capoeiras pernambucanos.

Ao discorrer sobre período análogo ao de Soares (1998), Pires (2001), também destacou a capoeira carioca e os registros prisionais que versavam sobre. Pires (2001), destaca o quanto a luta por poder em espaço urbano e a relação entre classes sociais distintas (escravos e senhores) e entre os próprios escravos era traço marcante.

No período de 1810 a 1821, entre as 4853 prisões efetivadas pela polícia na cidade do Rio de Janeiro, 438 (9%) foram por acusação de prática da capoeira. Nesse período, os capoeiras formaram grupos e interferiram nas relações de poder no espaço urbano da cidade do Rio de Janeiro, assim como nas relações entre escravos e senhores e entre os próprios escravos (PIRES, 2001, p. 14).

Para além da prática de rua, a capoeira carioca do século XIX é descrita por Soares (1998), Pires (2001) e Capoeira (2015a), como uma prática realizada em grupos.

Diferentemente do que foi defendido, durante anos, sobre a capoeira: que era uma luta que se disfarçava de dança para enganar feitores e senhores de escravo, facilitando a fuga para quilombos, ou que a capoeira foi uma forma de rebelião contra o sistema escravocrata.

Para Capoeira (2015a), a capoeira

foi a materialização de um arquétipo africano no Brasil, que inicialmente serviu para criar hierarquia interna dentro de grupos de escravos, bem como uma ferramenta para afirmar a hegemonia e o território de determinados grupos de escravos (capoeiras) em relação a outros grupos de escravos (capoeiras) (CAPOEIRA, 2015a, p. 1, grifos do autor).

Partindo das observações feitas no trecho acima, é interessante discutir e problematizar a colocação da capoeira na sociedade brasileira como uma cultura heroica, desprivilegiando as contradições que ela trazia e traz na atualidade. A sobrepujança de uma organização hierarquizada e a falta de mulheres (pelo menos até onde se tem registros), apenas confirmam que as relações sociais de exploração daquele período também se constituíam no interior dos grupos de capoeira.

Então, que função social cumpria a capoeira naquele período histórico? A de ser liberdade, força, resistência e de negação ao trabalho disciplinado como escreveram Vidor e Reis (2013), ou de se alinhar e de se aproximar das relações sociais de exploração existentes no seio daquela sociedade repressora e excludente? Salientamos mais uma vez o quão fundamental é para a nossa investigação a relação de produção hegemônica em um dado período e como isso se desencadeia na construção da capoeira.

Falcão (2004, p. 9), diz que “é da práxis socialmente organizada do homem que deriva a totalidade dos fenômenos humanos, inclusive a consciência, os processos simbólicos e cognitivos”. Ao trazermos a discussão da capoeira sob o prisma da organização da vida humana e analisando as relações desenvolvidas nesses grupos organizados, percebemos que, apesar de, na aparência, ela negar aquele modelo de sociedade dividida entre senhores e escravos, ela também o reproduzia, em alguns aspectos.

Quando Falcão (2004), diz que a totalidade dos fenômenos humanos deriva ou tem relação com a práxis socialmente organizada, não podemos estabelecer, sem as devidas mediações, uma relação entre grupos organizados de escravos, que inegavelmente não eram bem aceitos socialmente, com a intenção de transformar e suplantar as estruturas de poder presentes naquela sociedade senhoril. Dito isso, parece-nos relevante buscar no percurso histórico da capoeira e, talvez, desmistificando muitas crenças a seu respeito, como ela conseguiu atravessar períodos distintos, sobrevivendo até os dias atuais.

Muitos estudos que subsidiaram nossa pesquisa visavam contar e recontar a história da capoeira, expor seus fundamentos, debater e comparar suas duas vertentes principais, a Capoeira Regional e a Capoeira Angola. O que nos propusemos a fazer nesse estudo foi, partir da história da capoeira e, em meio a tantas versões e inconsistências, suas principais determinações, como sua relação com o mundo do trabalho, visando superar discursos pré-estabelecidos.

Sobre isso, Capoeira (2015b), diz que a fidelidade a um certo grupo de capoeira ou a um mestre culmina em uma disputa de narrativas controversas, que pleiteiam hegemonia. Isso é bem nítido, por exemplo, na discussão sobre a origem da capoeira ou se um estilo/escola é melhor que outro. O elemento competição, tão presente na sociedade capitalista, também se faz presente nesta manifestação da cultura corporal. A capoeira não é trabalho, em seu sentido ontológico de produção do ser, por meio do metabolismo entre ser humano e natureza. Mas, assim como tantos outros aspectos da vida, a capoeira advém do trabalho, ou em outras palavras, de uma certa práxis social organizada (FALCÃO, 2004).

Podemos atribuir a capacidade de resistência e negociação dos capoeiras como elementar para sua sobrevivência, sem deixar de considerar que sua formação, espontânea, porém consciente, se entrelaça com as relações desiguais, do colonialismo, da escravidão e na forma mais desenvolvida, do capitalismo.

Nesse sentido, até que ponto as maltas, grupos organizados de capoeiras, conseguiram avançar enquanto resistência de um grupo perseguido e socialmente explorado? A construção de uma subjetividade própria, os embates corporais, a relação com a política e as disputas por território são alguns traços importantes das maltas de capoeira que serão melhor discutidos adiante.

2.2 As maltas do Rio de Janeiro “os capoeiras donos das ruas”

As maltas de capoeira do Rio de Janeiro foram formadas, inicialmente, por escravos, mas de forma progressiva, crioulos e livres também passaram a se organizar dessa forma. Soares (1998), indica que o local predileto para as reuniões desses grupos era o Largo da Carioca, que fica na região central do Rio de Janeiro. Elas teriam se formado no século XIX e teriam sido extintas com a Proclamação da República, em 1890 (CAPOEIRA, 2015a).

Esses grupos eram compostos por “arrogantes e violentos capoeiras” (CAPOEIRA, 2015a, p. 1), que tomavam “conta das praças, ruas, átrios de igrejas, procissões religiosas, desfiles militares; incutindo o terror nas “pessoas de bem”, tornando-se o flagelo das autoridades policiais” (CAPOEIRA, 2015a, p. 1). O autor nos conta que, já no final do século XIX, esses capoeiras passaram a ficar em evidência na mídia, ocupando espaços consideráveis nos jornais. O poder que esses grupos organizados tinham, a ponto de obrigar comércios a fecharem suas portas, e com a exposição midiática que ganharam, fez com que a perseguição a eles fosse ainda maior.

As maltas foram sistematicamente reprimidas e perseguidas por policiais, até serem totalmente extintas, mas

após a derrocada das maltas cariocas surge o Malandro, o herdeiro fragilizado das maltas, que habita o imaginário e é vetor básico da identidade do brasileiro; as maltas enxamearam as formas de capoeira do futuro; e criaram um modelo e uma infraestrutura que, de certa maneira, renasce com as gangues do narcotráfico contemporâneo; renasce, talvez, porque o modelo social, injusto e cruel, pouco mudou (CAPOEIRA, 2015, p. 1).

De fato, as estruturas de dominação e exploração que constituíram a sociedade do século XIX, só mudaram sua forma e seguem inalteradas até os dias atuais, sobretudo na luta de classes, que é o grande motor da história. Desde a chegada de D. João VI ao Brasil, em 1808, já era demonstrada por ele a preocupação com a existência dos capoeiras, o que contribuiu para a criação da “Guarda Real de Polícia, cuja direção coube ao major Miguel

Nunes Vidigal” (SILVA, 2008, p. 48).

A perseguição àqueles que integravam as maltas de capoeira não se restringia aos castigos físicos. Observamos os estigmas que foram se acumulando ao longo dos anos em relação aos capoeiras, no intuito de justificar a perseguição a eles e mais atualmente, as tentativas de controle. O que vale a pena destacarmos é que a situação social já era desfavorável para aqueles que faziam parte de uma classe explorada. Por conseguinte, a produção cultural dessa classe também acabaria sendo perseguida. Como exemplo disso temos a capoeira, mas também o samba e as religiões de matriz africana que até hoje não são aceitas como as demais religiões, como o cristianismo.

Quanto à repressão, “os capoeiras que eram presos e identificados como pertencentes a uma malta estavam sujeitos a punições mais severas” (PIRES, 2001, p. 17). Isso explica o desaparecimento desse tipo de organização de capoeira, dado que o fato de pertencer a uma malta gerava consequências punitivas ainda maiores.

O termo malta servia para os policiais estabelecerem socialmente o trato com esses grupos “marginais” ou “marginalizados”. “Marginais”, por suas ações serem “condenáveis”, coisa de “bandidos”. “Marginalizados”, no sentido “de estigmas sociais a determinados agrupamentos de trabalhadores livres e escravos no século XIX”, (PIRES, 2001, p. 17).

A capoeira daquele período foi uma importante forma de mobilização de escravos e “trabalhadores livres” no espaço urbano do Rio de Janeiro no início do século XIX. A realidade desses trabalhadores, dito livres, na verdade, escondia uma nova forma de aprisionamento e exploração a que estavam submetidos. Esses trabalhadores de rua que compuseram as maltas, em sua maioria, eram escravos de ganho³³, vendedores ambulantes, artesãos, e fossem eles escravos ou não, detinham como propriedade apenas seu próprio corpo: seus braços, pernas, cabeça e tronco (MARX, 2017b), destinados a servir como força de trabalho, principalmente braçal.

As duas grandes nações de maltas, Nagoas e os Guaiamus (SOARES, 1998; PIRES, 2001; CAPOEIRA, 2005), se diferenciavam em muitos aspectos, dentre eles seu posicionamento político. Cada um desses grupos pertencia a regiões diferentes da cidade

³³ “Os escravos de ganho podiam receber do seu senhor parte do lucro obtido com sua atividade. Em outros casos, atingiam a meta imposta pelo seu dono, e ficavam com o excedente para si. E também havia a alternativa de cumprirem a jornada de trabalho imposta pelo seu senhor, e após o período determinado, realizar o trabalho para conseguir dinheiro para si. [...]. Os escravos de ganho que exerciam a atividade do comércio ambulante, podiam ainda, por circularem livremente pelas ruas da cidade, entregar recados e cartas e ganhar mais algum dinheiro” (GENESTRA, 2011, p. 1).

e portavam símbolos próprios de identificação. Os Guaiamus tinham como cor o vermelho, já os Nagoas, o branco (PIRES, 2001). Essa cisão em dois grandes grupos de maltas, para além de questões simbólicas e de identificação, teve estreita relação com a divisão ocorrida no interior do Partido Conservador da época.

No entanto, é também comum afirmar que, na verdade, a cisão das maltas em dois grandes grupos – Guaiamus e Nagoas –, referia-se mais à divisão *Liberais/Conservadores*. Provavelmente não havia uma regra fixa nesta divisão Guaiamus/Nagoas, e ambas as cisões – *abolicionistas/escravagista*, e *Liberais/Conservadores* – tiveram repercussões no mundo da capoeiragem (CAPOEIRA, 2015, p. 1, grifos do autor).

Outro aspecto interessante é que, apesar da pouca influência dos grandes cafeicultores de São Paulo na Corte, no Rio de Janeiro, o fato desses defenderem a continuidade do trabalho escravo fez com que negros e capoeiras desenvolvessem maior hostilidade em relação à implantação do sistema republicano no Brasil, já que esses cafeicultores paulistas eram ligados ao Partido Republicano (1870).

Além disso, esses republicanos nutriam ideias que negavam a capacidade de adaptação ao novo regime por parte de negros e mestiços (CAPOEIRA, 2015). Vidor e Reis (2013), trazem outros elementos de diferenciação desses grandes grupos de maltas. Segundo as autoras, nos Nagoas predominavam algumas das etnias africanas que viviam na cidade do Rio de Janeiro (Corte), enquanto os Guaiamus tinham, em sua maioria, pessoas nascidas no Brasil. Para chefiar esses grupos, era dada preferência que o líder fosse um homem livre, essa condição facilitaria questões relacionadas à mobilidade urbana e conferiam maior prestígio e autonomia (SOARES, 1998).

Interessante fazermos um adendo nessa discussão a respeito da ausência de mulheres nas maltas; “não temos notícias de mulheres capoeiras nas *maltas*, entre 1800-1900 (CAPOEIRA, 2015b, p. 1, grifo do autor). A presença das mulheres na capoeira viria acontecer apenas em 1970, aproximadamente, completa o autor. O lapso temporal entre o surgimento das maltas, até os primeiros indícios da presença feminina na capoeira, expressa a divisão social relacionada às questões de gênero, que não foram superadas no interior desses grupos, mas reproduzidas. Capoeira (2015b), aponta que elas primeiro teriam adentrado ao mundo da capoeira no Rio de Janeiro, em seguida São Paulo, Salvador até chegar as demais regiões do país.

A inserção da mulher na capoeira se deu de forma distinta nas diferentes classes sociais brasileiras.

É só a partir, aproximadamente, 1970 que as mulheres entram no universo da capoeira, Inicialmente no Rio, logo depois em São Paulo, seguido de Salvador

e outras capitais. Quando chegamos a 1990, as mulheres já são metade do contingente, nos bairros ricos das grandes capitais. Nos bairros pobres das grandes cidades, e nas cidades do interior, a popularização da capoeira entre as mulheres é mais demorada devido a um contexto mais "tradicional", machista e reacionário (CAPOEIRA, 2015a, p. 1).

Diante das questões levantadas acerca das características das maltas tanto em seus aspectos políticos, como na total ausência de mulheres em seus quadros, – fosse em posições de liderança, ou apenas integrando o grupo – evidenciamos que a exclusão também, relacionada ao sexo, também fez parte da capoeira. As maltas eram ambíguas, pois, ao mesmo tempo que subvertiam a ordem, reproduziam relações de poder e dominação características daquela socialidade e isso perdurou por anos. Daí que a constituição das maltas também foi contraditória, refletindo o que a sociedade, em sua complexidade, também é.

As maltas de capoeira, ao passo que eram compostas por “subversivos” à ordem, espelhavam essa mesma ordem, negociavam e se conciliavam com aqueles que usavam seus integrantes para benefícios próprios.

Numa sociedade profundamente hierarquizada, como era a sociedade urbana colonial [e imperial], o liberto muitas vezes introjetava os valores senhoriais de superioridade frente aos escravos, e eram frequentemente recrutados como mão-de-obra para o trabalho sujo da perseguição e dos chicotes. Muitos capoeiras libertos devem ter assumido estas noções de superioridade frente aos africanos e escravos (SOARES, 1998, p. 62).

Esses posicionamentos assumidos por lideranças das maltas podem ser pensados como forma de sobrevivência face à forte repressão e perseguição, mas devem ser olhados criticamente, visto que as maltas também se caracterizavam por ideias de solidariedade, como vimos em Soares (1998), Pires (2001), Falcão (2004). Essa solidariedade se estendia até quem? Que características eram consideradas para que pessoas fossem acolhidas nesses grupos? Nosso esforço aqui é para compreender que as maltas, ao mesmo tempo em que buscavam poder e lutavam por seus territórios, eram compostas por pessoas cujo lugar no sistema de produção era o de serem força de trabalho a ser explorada e de onde se podia extrair mais-valor. As pessoas que compuseram as maltas no Rio de Janeiro também se sujeitaram a desmandos dos poderosos da época.

Em paralelo a essa certa coesão social, as maltas exerciam pressão nas classes dominantes do Rio de Janeiro, ao mostrarem sua capacidade de mobilização. Dessa forma, conseguiram estabelecer negociações com aqueles que detinham poder socialmente (PIRES, 2001). Além disso, “para ser capoeira tinha que ter uma série de

atributos pessoais que preparavam os indivíduos para os tipos de relacionamento produzidos na e para a manutenção da cultura da capoeiragem”, destaca Pires, (2001, p. 20). Capoeira (2015a), destaca que os integrantes das maltas eram, majoritariamente, jovens entre 15 e 20 anos. Essa afirmação é sustentada pelo autor a partir dos registros de prisões por capoeira. Além disso, esses jovens tinham que demonstrar destreza corporal e coragem, especialmente em exibições.

As aparições nas festas populares e os feitos de arrogante coragem, destreza corporal e exibicionismo exacerbado – por exemplo, os capoeiras escalavam os muros, paredes e torres das igrejas e cavalgavam os sinos com seus corpos, arriscando a queda e a morte, fazendo-os soar –, fortaleciam o prestígio da capoeira frente a população; prestígio refletido na crescente presença de adolescentes nos "exercícios de capoeiragem" daquela época (CAPOEIRA, 2015a, p.1).

Outro fato interessante sobre as maltas tem a ver com questões relacionadas ao comportamento dos integrantes desses grupos, suas subjetividades e características, como por exemplo a *malandragem*, que seria a perspicácia do (a) capoeira. As características dos capoeiras do Rio de Janeiro, do século XIX, são destacadas por autoras e autores que escrevem sobre o período, por exemplo, quando Capoeira (2015a), destaca a arrogância e o exibicionismo como expressões dessa capoeira carioca. E, por mais que hoje, no ambiente da capoeira se note a forte presença de comportamentos arrogantes e exibicionistas, eles aparecem de forma diversa a depender do local, grupo e da própria intencionalidade dos capoeiras. Outrossim, mesmo com a elevada presença feminina nas rodas de capoeira e na prática em geral, o machismo continua escancarado nas relações hierárquicas no interior de muitos grupos.

Outra particularidade daquele período das maltas era o fato de não existir a figura do mestre de capoeira, como centralizador do saber. Os treinos ficavam a cargo de instrutores que eram, geralmente, os capoeiras mais famosos. Em geral o treinamento das maltas ou “ensaios”, como eram chamados, ocorriam no domingo pela manhã, de forma estratégica, para que os trabalhadores, tanto escravos domésticos, quanto outros trabalhadores urbanos estivessem de folga e pudessem participar (CAPOEIRA, 2015a).

Por fim, diferentemente do que se apregoa, Capoeira (2015a) mostra que já havia uma certa estruturação de treinamentos na capoeira carioca do século XIX. Não aconteciam rodas como atualmente e nem jogos, mas os treinos de pernadas, cabeçadas, bandas e rasteiras, golpes de navalha e facão já faziam parte da rotina desses capoeiras.

A forma como estruturavam uma sequência lógica de ensino era começar

treinando com instrumentos de madeira, para só depois de adquirida a habilidade, passassem a treinar com instrumentos de ferro. Outro ponto interessante das maltas cariocas diz respeito ao fato de que as acrobacias e o grau de agilidade demonstrados pelos capoeiras seduziam também jovens integrantes da elite carioca (CAPOEIRA, 2015a).

Passemos agora para algumas características do desenvolvimento da capoeira na Bahia, mais precisamente em Salvador.

2.3 A formação da capoeira na Bahia

Não há um consenso entre pesquisadores que utilizamos para essa pesquisa, quanto a existência ou não de maltas de capoeira na Bahia. Pires (2001) aponta que existiam esses grupos em Salvador, mas que as diferenças eram muitas em relação às maltas do Rio de Janeiro. Já para Capoeira (2015b), elas sequer existiram. No entanto, apesar da existência de características diferentes entre a capoeira do Rio de Janeiro e a baiana “a classificação do agrupamento nas ruas por ‘malta’ é bastante claro; assim como a presença dos movimentos de corpo, característicos da capoeira” (PIRES, 2001, p. 31, grifo do autor).

Há uma robustez maior de dados da capoeira do Rio de Janeiro, referente ao século XIX, e isso se deve às inúmeras prisões registradas e também a aparição dos grupos de maltas nos noticiários da época. A capoeira na Bahia aparece com muitos elementos de diferenciação em relação à capoeira carioca (PIRES, 2001), como por exemplo, a afirmação da cultura da capoeira não pela violência, mas pela prática aberta de manifestações da cultura negra.

É dentro deste contexto geral que observamos esta “tendência geral”, na Bahia, onde a cultura substituiu a luta armada; e os cultos negros começam a ser praticados abertamente (uma afirmação pública de que a cultura negra existia), apesar das perseguições policiais. Uma reviravolta importante que também vemos, de certa forma, repetida na capoeira (de arma física embutida no corpo do lutador, para arma cultural embutida no corpo da comunidade) (CAPOEIRA, 2015a, p. 1).

Praticar a capoeira de forma mais explícita não significava a existência de uma possibilidade plena para que ela acontecesse; talvez se tratasse de uma “licença condicionada”. Em Salvador, “a repressão contra os trabalhadores escravos e livres esteve voltada para o controle das práticas culturais desses grupos” (PIRES, 2001, p. 37), como

a capoeira, o candomblé e o samba.

Na tentativa de encontrar registros policiais que atestassem a prisão pela prática da capoeira, Pires (2001) não encontrou especificamente o termo capoeira, mas em muitos documentos constava o termo “desordens” (p. 38) como causa de muitas prisões. Entretanto, mesmo ao utilizar o termo “desordem” e não “capoeira” e em conjunto com as demais descrições contidas nesses registros policiais, o pesquisador inferiu que essas prisões poderiam ser decorrentes da prática da capoeira.

Ao falar das diferenças sobre a constituição da capoeira nas cidades do Rio de Janeiro e Salvador, Falcão (2004) demarca que, se

no Rio de Janeiro, ela teve uma vinculação forte com as maltas, as brigas de rua e a política do Segundo Reinado, em Salvador, ela tinha uma relação amistosa com os botecos, com as quitandas, que, por sua vez, beneficiavam-se de suas artísticas manobras para atrair fregueses (FALCÃO, 2004, p. 61).

A formação da capoeira no Brasil se deu a partir de características regionais diferentes, tendo como consequência o desenvolvimento de capoeiras carregadas de elementos de diferenciação. Em um país de dimensões continentais, como é o caso do Brasil, é inconteste que o desenvolvimento da capoeira não ocorreria de forma igual dada a variabilidade social e diferentes graus de desenvolvimento.

Um dos grandes aspectos de diferenciação entre a capoeira carioca, ainda no período das maltas, em relação àquela que se desenvolveu na Bahia, seria que a primeira passou a não mais se associar exclusivamente ao negro, enquanto na Bahia, a capoeira se reafirmou como uma a cultura afro-baiana (VIEIRA; ASSUNÇÃO, 1998). Os autores observam que,

com a difusão da arte por todas as classes urbanas pobres, incluindo muitos portugueses, e as conseqüentes mudanças, na segunda metade do século XIX, ela perdeu esta associação exclusiva com o negro, no Rio de Janeiro. Na Bahia, ao contrário, junto com o candomblé, a capoeira continuou a ser identificada como negra não somente pela repressão, mas pelos próprios praticantes – sejam eles negros ou não – assim como pelos indivíduos engajados na luta legal contra a sua proibição (VIEIRA; ASSUNÇÃO, 1998, p. 8).

As maltas no Rio de Janeiro se constituíram como grupos organizados de capoeiras que recorriam às “arruaças”, tanto como forma de imporem sua presença na sociedade, como forma de se fazerem notados, abrindo, assim, espaços para negociações com a classe política. Ao passo que também serviram de mão de obra barata, contratada por políticos no enfrentamento a opositores. Com base no apanhado de Pires (2001), essa conduta mais violenta estava atrelada às maltas cariocas, já que a capoeira baiana tinha

menos a agressividade como característica definidora.

Apesar das diferenciações, tanto as maltas de capoeira do Rio de Janeiro, quanto a capoeira tradicional baiana apresentavam elementos lúdicos. Há registros de apreensão de instrumentos musicais como a viola e o tambor com os capoeiras cariocas, o que sugere a prática da capoeira uma espécie de jogo amistoso, como sua utilização em conflitos (VIEIRA; ASSUNÇÃO, 1998).

Segundo Soares (1998, p. 478) “a capoeira escrava tinha várias faces. Ela era também o lúdico, a brincadeira, o jogo, se bem que a natureza da documentação produzida sobre o fenômeno pouco revela esse ângulo”. Pires (2001) e Falcão (2004) também apontam para os aspectos lúdicos da capoeira em seus estudos, principalmente quando resgatam a constituição dos jogos de capoeira, a própria formação da roda, a musicalidade e a espontaneidade do brincar. Para Falcão (2004, p. 168) “o lúdico pertence a mesma categoria da alegria, da coragem, da ternura, do prazer, enfim, trata-se de uma potência criadora, que se materializa essencial e efetivamente através do brincar”. A potência criativa e criadora acompanhou a capoeira desde o princípio, apesar do grau de opressão e exploração aos quais os seus praticantes foram submetidos. A questão da ludicidade perpassa a capoeira desde as maltas, como nos desafios que ocorriam entre uma malta e outra, por exemplo.

Sobre os registros da capoeira na Bahia do século XIX, Pires (2001) aponta que há pouca documentação a respeito, contudo, alguns relatos conseguem indicar aspectos da capoeira nesse período. Por exemplo, a partir do relato de Manoel Querino (1864-1923), presente no escrito “*Costumes africanos no Brasil*”, que destacou que a capoeira na Bahia no século XIX compunha fortemente uma identidade social e que os capoeiras possuíam uma “*tradição corporal*”³⁴ singular.

Mesmo diante da repressão policial por ser uma prática atribuída a “vadios”, em um dado momento a capoeira passou a fazer parte da própria polícia, e isso se deve ao fato de ser, reconhecidamente, uma arma potencial nos confrontos individuais e em grupo. Ao penetrar nesses ambientes, a capoeira foi se tornando “uma característica geral da

³⁴ Estamos denominando aqui de “*tradição corporal*”, uma série de saberes vinculados à educação do corpo, desenvolvidos por determinados grupos, povos e etnias, composto pelas habilidades desenvolvidas por meio de várias aprendizagens informais e não formais apreendidas ao longo da vida por transmissão dos mais velhos e pessoas que ocupam certos espaços hierárquicos. Estas ações corporais possibilitam a realização de uma série de movimentos específicos e/ou diferenciados, os quais podem ser realizados por aquelas pessoas dentro dos espaços/tempos nas condições que considerarem adequadas e/ou necessárias ao longo da sua vida. No caso específico da capoeira, a realização de inúmeros movimentos com características acrobáticas que permitem ao capoeirista, vantagens no ataque, defesa e contra-ataque na hora da luta.

prática cultural nas diversas cidades brasileiras” (PIRES, 2001, p. 33). Inclusive, destaca o autor, o jornal *O Alabama*³⁵ publicou que na segunda metade do século XIX havia na capoeira sujeitos que pertenciam às classes dominantes e que esses também dominavam os códigos básicos da luta, muito embora, na cidade de Salvador, a capoeira continuasse, nesse período, sendo caracterizada como uma cultura de escravos.

Para Pires (2001), a capoeira revelava aspectos de identidade advindos das camadas sociais mais baixas, sobretudo no que dizia respeito às relações de produção material. O termo malta era tão específico para caracterizar a *tradição corporal* de um determinado grupo, que também era utilizado para classificar os praticantes de samba e de candomblé.

Para além do exposto anteriormente, as maltas foram impulsionadoras da cultura que emergiu das ruas brasileiras e a própria resistência contida nesse movimento já denota sua complexidade face à conjuntura da época. Esses grupos organizados conseguiram, por meio de mobilização constante e significativa, chamar a atenção da sociedade, mesmo que negativamente. Contudo, apesar das condições concretas, nada favoráveis, a relevância desses grupos, tanto no que diz respeito à mobilização e a luta, como na construção cultural brasileira, são fatores incontestáveis.

Mas como a história aponta, esses grupos de capoeiras foram reduzidos às “arruaças” que produziram e tiveram que sobreviver às várias formas de repressão impostas (SOARES, 1998; PIRES, 2001). Diante de uma sociedade excludente, as maltas de capoeira também apareceram como uma resposta, construída a partir da motivação do explorado em relação aos exploradores, especialmente quando averiguamos a existência do caráter combativo existente no interior desses grupos. Mas, fato interessante nos traz Sodré (2008), quando narra o “duplo caráter” de grupos de capoeiras no Brasil imperial:

a capoeiragem estava de fato no centro de muitas das desordens urbanas, mas também de lutas sociais de cunho nacional, conservadoras ou não. Reacionária, por exemplo, foi a atuação da famosa Guarda Negra, composta de capoeiristas que combatiam os republicanos e juravam defender a Princesa Isabel. Havia,

³⁵ De acordo com a Revista Bahia com História (2016, p.1): “Entre a quase centena de jornais publicados em Salvador na segunda metade do século dezenove – muitos dos quais de vida efêmera e intenções políticas ou confessionais declaradas – está O Alabama, que, no subtítulo afirmava ser um “Periódico crítico e chistoso, bi-semanal”. Durou bem mais que a maioria de seus congêneres – de 1863 a 1890. Datado da “Cidade de Latronópolis” e feito a bordo de um mítico navio que dava nome ao jornal – O Alabama – navio que “navegava em terra” e tinha, no seu comando, um severo censor dos costumes, defensor dos desvalidos, abolicionista e republicano. Tudo isso evidenciava o diretor/comandante nos seus editoriais, comentários e sueltos – de par com a sátira, por vezes contundente, que não poupava as pessoas, nem grupos ou a classe social em que o jornal se inseria e cuja ideologia, em princípio, defendia”. Segundo o jornalista Nelson Cadena, existiu mais de um jornal com o nome Alabama, o primeiro circulou entre 1863 a 1883, o segundo em 1887 e outro em 1890, destaca a revista.

igualmente, a figura do capoeirista-capanga a serviço de políticos e poderosos. Por outro lado, havia capoeiras entre os agitadores abolicionistas (SODRÉ, 2008, p. 42).

A colonização e o processo de escravidão, estabelecidos durante séculos no Brasil, foram a base para um capitalismo do tipo dependente, com características peculiares que fazem o país, até os dias atuais, subordinado a outras potências e, conseqüentemente, seus trabalhadores super-explorados. Inclusive, como destacado em trecho anterior, a classe expropriada – cujo trabalho produz a riqueza social – por vezes se propôs a lutar contra o sistema de opressão vigente, ao mesmo tempo em que prestava serviços escusos. Esses ilícitos aumentavam a “fama” de arruaceiros e desordeiros das maltas de capoeira.

Ora, a “racialização no Brasil” (ALMEIDA, 2019), que tem origem na exploração de seres humanos por outros seres humanos está enraizada nesse país, cuja exploração de uma classe sobre a outra também é subsidiada pelo componente racial. As singularidades pertinentes à formação da sociedade brasileira, de base escravista, ecoaram de maneira significativa na construção sistêmica da exploração de uma classe sobre a outra (capitalistas explorando trabalhadores).

As maltas de capoeira, em geral, também reproduziram relações de poder e dominação, com o estabelecimento de hierarquia, com a não participação de mulheres e com a predominância de pessoas jovens em seus quadros, entretanto, ainda podem ser compreendidas como uma formação cultural contra-hegemônica frente ao um sistema que favorece uns em detrimento de outros.

2.4 Do cativo para o cárcere: os capoeiras e seus grilhões

A história da capoeira nos ajuda a contar a história do Brasil e apontar as contradições e lutas sociais existentes em nossa formação. Num país transpassado pelo colonialismo, pelo extermínio quase que total de sua população nativa e pelo interesse comercial que fez daqui um dos maiores e mais duradouros regimes de escravidão, ações coletivas e práticas emancipatórias também puderam nascer.

A necessidade de expansão do sistema capitalista de produção, que deflagrou expedições marítimas e aumento da expansão do poder europeu sobre demais continentes – o colonialismo europeu – servem de base estruturante para os acontecimentos sociais, como a escravidão e, posteriormente, a formação do capitalismo tal qual se conhece. Conforme assegura Marini (2017, p. 334):

é útil ter presente que a produção capitalista supõe a apropriação direta da força de trabalho, e não apenas dos produtos do trabalho; nesse sentido, a escravidão é um modo de trabalho que se adapta mais ao capital que a servidão, não sendo acidental que as empresas coloniais diretamente conectadas com os centros capitalistas europeus — como as minas de ouro e de prata do México e do Peru, ou as plantações de cana do Brasil — foram assentadas sobre o trabalho escravo.

Tendo sido o último país da América a abolir a escravidão, apenas em 1888, o Brasil alicerçou sua constituição social com base nesse regime. Até meados do século XIX a economia do país tinha no açúcar uma de suas principais *commodities* de exportação. Nas lavouras de cana-de-açúcar milhares de escravos se acumulavam. Além de eles próprios serem uma mercadoria bastante rentável, o trabalho degradante realizado nas lavouras de cana servia para que os grandes proprietários de terra pudessem aumentar ainda mais seus lucros. Por isso o trabalho escravo é compatível com o sistema capitalista e inclusive serve de base para sua ampliação.

No século XIX, a situação predominante do Brasil ainda era a das relações de produção baseadas na escravidão, e a capoeira guarda em si essas relações concretas de um modo de vida construído com base na coisificação humana. A edificação da sociedade capitalista brasileira se deu via trabalho escravizado, açoites e dor, assim também se construiu a capoeira.

A essas pessoas escravizadas foi negado o trabalho como atividade livre e humana. Por isso, a capoeira, como produção humana, também é produto da violência desencadeada pela separação entre produtor e produto; violência essa que atingiu o corpo enquanto ferramenta primeira de trabalho e violência que atingiu a alma renegando o trabalho como liberdade.

Nesse sentido, *consideramos a capoeira como parte da cultura humana, mais especificamente, um elemento da cultura corporal elaborada a partir das condições particulares de trabalho de uma determinada época. Além disso, ela é produto da atividade humana produzida e consumida simultaneamente.* Nos valendo das palavras de Escobar (2001):

A “cultura corporal” é uma parte da cultura do homem. É configurada por um acervo de conhecimento, socialmente construído e historicamente determinado, a partir de atividades que materializam as relações múltiplas entre experiências ideológicas, políticas, filosóficas e sociais e os sentidos lúdicos, estéticos, artísticos, agonistas, competitivos ou outros, relacionados à realidade, às necessidades e as motivações do homem. O singular dessas atividades – sejam criativas ou imitativas – é que o seu produto não é material nem é separável do ato de sua produção; por esse motivo o homem lhe atribui um valor de uso particular. Dito de outra forma, a valoriza como atividade em si mesma (ESCOBAR, 2001, p. 127-128).

Apesar do trabalho escravo ser predominante (séc. XIX), já havia no país muitos “trabalhadores livres”, que recebiam salário para trabalharem. Atividades braçais e domésticas eram exercidas prioritariamente por pessoas negras e mestiças, a elas também eram dirigidos preconceitos e controle social. A tradição corporal por eles produzida, a exemplo da capoeira, se desenvolveu nesse contexto de profunda exploração.

Muito embora a capoeira presente no século XIX seja difundida como uma “capoeira escrava” (SOARES, 1998), não eram apenas os escravizados que faziam parte dos grupos de capoeiras, as maltas. A presença de ex-escravizados e “trabalhadores livres” (SOARES, 1998; PIRES, 2001), sobretudo artesãos, foi bastante documentada. Falcão (2004) aponta a diversidade étnica da qual a capoeira se compôs, apesar de, prioritariamente, aparecer como prática dos negros escravizados. Para ele, a capoeira é “pluriétnica” e isso pode ser visualizado desde os seus primeiros registros.

O autor diz ainda que a capoeira resistiu “a décadas de feroz perseguição por parte do poder constituído, para se tornar, nos últimos anos, uma das mais dinâmicas manifestações inseridas no chamado mundo globalizado” (FALCÃO, 2004, p. 17). O espaço das ruas, preenchido tanto por trabalhadores escravos, como “trabalhadores livres” permitiu que fossem criadas condições para o surgimento da capoeira, uma prática de rua, mas não de “vadios”.

A perseguição à capoeira só ganhava força com o passar dos anos. Segundo Capoeira (2015a), a capoeira passou a ser condenada enfaticamente com a chegada ao Brasil de D. João VI e sua corte, em 1808. Em 1822, com o Brasil já “independente” de Portugal, o avanço contra a capoeira continuava. Mas foi em 1889, com a instauração da República, que a ofensiva contra os capoeiras ganhou ainda mais força, ancorada no discurso de limpeza/higienização da capital do Brasil.

Erradicar a capoeira das ruas era necessário para garantir a manutenção do regime republicano, tendo em vista que a maioria dos integrantes das maltas de capoeira defendiam a monarquia e conseqüentemente o Partido Monarquista (PIRES, 2001).

Desde o período monárquico já havia perseguição à capoeira e isso ocorria por meio de decretos e portarias promulgadas entre os anos de 1821 e 1889 (VIDOR; REIS, 2013). Segundo essas autoras, em consulta à documentação jurídica do período,

observando o conteúdo dos decretos que punem os capoeiras, publicados entre 1821 e 1834, vemos que três deles se referem aos “escravos capoeiras”, dois tratam do castigo dos açoites aplicado aos escravos e outros quatro decretos pedem que sejam tomadas medidas para impedir a atuação dos “negros

chamados capoeiras”, “pretos capoeiras”, “capoeiras e malfeitores” e capoeiras “suspeitos de andar armados” (VIDOR; REIS, 2013, p. 19, grifos das autoras).

Por mais que os “trabalhadores livres” fossem enquadrados e punidos quanto à prática da capoeira, eles tinham tratamento distinto do dado aos escravizados. O açoite, que só era aplicado em escravos, “não atingia os trabalhadores livres que passam a constar na documentação policial, o que dificultou e tornou mais complexa a repressão à cultura da capoeiragem na cidade do Rio de Janeiro” (PIRES, 2001, p. 17).

Com a Proclamação da República do Brasil, em 15 de novembro de 1889, a perseguição e repressão aos capoeiras, na cidade do Rio de Janeiro aumentou, fosse pelo posicionamento político – como dito anteriormente, havia um movimento de capoeiras pró-monarquia –, mas também como forma de “‘limpar’ a cidade, de dar a ela um lugar na civilização, na modernidade e colocá-la como uma grande capital nos modelos da destacada Paris” (PIRES, 2001, p. 40, grifo do autor).

Os capoeiras já sofriam punições e retaliações desde o período monárquico e isso não se dava pelo fato de fazerem capoeira, mas pela posição na luta de classes. Com a passagem da monarquia para república, somando ainda a recém proclamada abolição, a capoeira foi incluída no *Código Penal da Republica dos Estados Unidos do Brazil* [sic!], a partir do Decreto nº 847, de 11 de outubro de 1890 que em seu Capítulo XIII, tinha como título “Dos Vadios e Capoeiras” (BRASIL, 1890, p. 1) e dizia *ipsis litteris* o seguinte:

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

Pena - de prisão cellular por quinze a trinta dias.

§ 1º Pela mesma sentença que condemnar o infractor como vadio, ou vagabundo, será elle obrigado a assignar termo de tomar occupação dentro de 15 dias, contados do cumprimento da pena.

§ 2º Os maiores de 14 annos serão recolhidos a estabelecimentos disciplinares industriaes, onde poderão ser conservados até á 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 do 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, si apresentar fiador idoneo que por elle se obrigue.

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

Art. 402. Fazer nas ruas e praças publicas exercicios 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 inculcando temor de algum mal:

Pena - de prisão celllular por dous a seis mezes.

Paragrapho unico. E' considerado circunstancia agravante pertencer o capoeira a alguma banda ou malta.

Aos chefes, ou cabeças, se imporá a pena em dobro.

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

Paragrapho unico. Si for estrangeiro, será deportado depois de cumprida a pena.

Art. 404. Si nesses exercicios de capoeiragem perpetrar homicidio, praticar alguma lesão corporal, ultrajar o pudor publico e particular, perturbar a ordem, a tranquilidade ou segurança publica, ou for encontrado com armas, incorrerá cumulativamente nas penas comminadas para taes crimes.

Diante da inclusão da capoeira no Código Penal, como vimos anteriormente, restou comprovada que, mesmo após a abolição formal da escravatura, o Brasil não concedeu “liberdade”, em muitos aspectos, para sujeitos de classes mais subalternizadas. Muito pelo contrário, eles saíram do cativo para o cárcere. Pires (2001) destacou que, naquele período, havia uma campanha de repressão aos capoeiras, movida por Sampaio Ferraz³⁶, que resultaria na inclusão da prática no Novo Código Penal da época, cujo teor disponibilizamos anteriormente.

A criminalização da capoeira tinha razões históricas, alicerçadas no incômodo que ela gerava nas “elites” do Brasil Imperial (FALCÃO, 2004). O autor aponta que essas “elites” tratavam a capoeira como um “defeito” próprio de uma determinada camada social. Esse “defeito”, na verdade, tinha relação com o fato da classe hegemônica se sentir amedrontada pela figura do negro-capoeira que, no crepúsculo da noite “tomava a cidade, saqueava mercados, instaurando o pânico e invertendo a ordem social, fazendo a aristocracia, enclausurada em seus aconchegantes aposentos, tremer de medo” (FALCÃO, 2004, p. 23).

Os capoeiras eram um incômodo para a aristocracia, principalmente porque, quando em grupos organizados, subvertiam a ordem e causavam temor. Por isso, tornar a capoeira uma prática criminosa atendeu diretamente aos interesses da classe dominante, que podia, assim, ampliar seu controle sobre esses corpos que insistiam em ser mais do

³⁶ “Poucos meses após proclamar a República, em 15 de novembro de 1889, o Marechal Deodoro da Fonseca atribuiu ao primeiro Chefe de Polícia da República, Joaquim Sampaio Ferraz, a delicada missão de exterminar os capoeiras na cidade do Rio de Janeiro” (FALCÃO, 2004, p. 21).

que força de trabalho geradora de lucro. Vale aqui destacar que, desde 1850, a capoeira carioca, que ganhara bastante visibilidade e expressividade, era o flagelo das autoridades, pois expressava a insatisfação negra para com os desmandos que sofriam diuturnamente e sua situação de exploração e exclusão social (CAPOEIRA, 2015a).

Outros detalhes importantes acerca do Capítulo XIII do Código Penal de 1890 são sublinhados por Pires (2001). Um deles é a diferença entre ser punido por “capoeira” e ser punido pela tipificação “vadiagem”. A explicação do autor visa esclarecer a diferença entre os artigos que tratavam especificamente da capoeira (402 e 403), de seus anteriores 399 e 400 que tratava da punição relacionada à vadiagem.

Na teoria, a punição a ser dada aos “vadios” não era a mesma aplicada aos capoeiras, já que para os vadios ou desocupados, além da prisão celular de 15 a 30 dias como pena, também eram obrigados a assinar um termo de ocupação, cujo prazo de 15 dias para o cumprimento, contava da data estabelecida para o início da pena. Isso não era exigido dos capoeiras. Aqueles presos pela tipificação “vadiagem” teriam sua pena extinta caso comprovassem ter renda suficiente para sua subsistência.

No entanto, apesar das diferenciações dispostas nos artigos quanto à tipificação do crime e penas estabelecidas, se os capoeiras fossem reincidentes na prática da capoeiragem, eram punidos conforme o artigo 400, que previa punições para “vadios”. Por isso, os policiais e agentes jurídicos da época acabaram por não diferenciar vadios de capoeiras, o que acabou cristalizando a imagem dos capoeiras como vadios. Esse estereótipo, já presente no imaginário da sociedade, foi melhor articulado na letra da lei e no entendimento jurídico, cujo resultado prático foi a construção ainda mais preconceituosa a respeito da prática da capoeira (PIRES, 2001).

Na verdade, não era apenas contra a capoeira que se investia, mas contra toda e qualquer manifestação de soberania política e cultural dos negros, a exemplo dos quilombos urbanos, candomblés e agremiações lúdicas [...] Os estigmas oficiais oscilavam entre “costumes bárbaros”, “negros amotinados” e “desordens públicas” (SODRÉ, 2008, p. 44, grifos do autor).

Com a criação desse “ambiente jurídico” e social, ou em outras palavras, com essa ofensiva direcionada aos capoeiras e também àqueles sujeitos que eram encontrados nas ruas, sem ocupação, “produziu-se enfim a imagem dos capoeiras fora do mundo do trabalho: eles eram considerados vadios, malandros, desordeiros, cafajestes, capadóciós etc.” (PIRES, 2001, p. 44). E, como Sodré (2008), indica, uma série de estigmas foram se estruturando em rela o as manifesta es culturais de origem negra.

Soares (1998), a partir das pesquisas sobre a origem da capoeira e de quem eram

esses atores sociais que ajudaram em sua construção, aponta que ela estava conectada à rotina de trabalhadores e que a perseguição a esses era determinada pelo potencial de mobilidade urbana que tinham, o que preocupava as autoridades policiais da época.

Um grande número de homens livres que vieram para o Rio no rastro da Corte Real Portuguesa também são vetores de perturbação da ordem idealizada pelo intendente. É o prenúncio do mito da vadiagem, que vai percorrer o jargão policial ainda por muitas décadas, atravessando o século XIX. Mas na realidade não era a ausência do trabalho fixo e “ordenado” que movimentava a ação policial em seu discurso justificador da repressão, mas a mobilidade sem controle, que fazia o indivíduo desaparecer da vigilância, e pior, socializar com outros também potencialmente perigosos. O próprio intendente afirmou isso ao afirmar que aqueles vistos como vadios eram na realidade *trabalhadores* fora de seus locais de trabalho, e por isso vistos como ociosos. O mesmo temor que acompanha o vadio também cerca o escravo urbano que transita pela cidade seja em tarefas domésticas (levar despejos) seja em serviços comerciais (ganho, quitanda etc.) (SOARES, 1998, p. 374, grifo nosso).

Destacar essas peculiaridades acerca do percurso histórico da capoeira, nos ajuda na compreensão desse fenômeno e de seu movimento real, especialmente a partir das circunstâncias enfrentadas por seus sujeitos históricos, prioritariamente, trabalhadores, como bem destaca Soares (1998). Apesar de toda a tentativa de descaracterizar quem eram os capoeiras, os relatos e os registros policiais dão a real dimensão de quem eram seus praticantes na cidade do Rio de Janeiro.

Muito embora não tenhamos contemplado maiores detalhes acerca da história de repressão à capoeira, essas considerações sumárias indicam o quanto as disputas por poder e por território, especialmente na cidade do Rio de Janeiro, foram um motor para a formação dessa cultura corporal. Anos mais tarde, a partir daqueles que sobreviveram à perseguição, podemos perceber o quanto essa capoeira perseguida influenciou na construção das formas de capoeiras da atualidade. A própria constituição do malandro carioca, do capoeira malicioso (CAPOEIRA, 1999) e da capacidade de negociação expressas tanto coletivamente, como nos elementos corporais como no caso das *negaças*³⁷.

Também conseguimos apreender que a capoeira como manifestação de uma cultura de rua, como no caso daquela predominante na cidade do Rio de Janeiro (séc.

³⁷ Tanto a malandragem, como a malícia e as *negaças* na capoeira são ações intencionais feitas a partir de gestos corporais que visam enganar, iludir, seduzir a outra pessoa (com quem se joga), como forma de a para um determinado jogo e lograr êxito no embate. Dribles corporais, fintas, escapatórias/evasivas, balanços, mudanças repentinas de direção (para um lado e para o outro, para cima e para baixo), são alguns exemplos.

XIX), carrega elementos da luta de classes advindas das relações de exploração e das condições de vida, resultantes da exploração da força de trabalho. Com a superação do regime de trabalho escravo, a situação dos trabalhadores brasileiros, especialmente pretos e mestiços, seguiu degradante, apesar da a “liberdade” conquistada.

A desagregação do regime escravocrata e senhorial se operou, no Brasil, sem que se cercasse a destituição dos antigos agentes de trabalho escravo de assistência e garantias que os protegessem na transição para o sistema de trabalho livre. Os senhores foram eximidos da responsabilidade pela manutenção e segurança dos libertos, sem que o Estado, a Igreja ou qualquer outra instituição assumissem encargos especiais, que tivessem por objeto prepará-los para o novo regime de organização da vida e do trabalho. O liberto se viu convertido, sumária e abruptamente, em senhor de si mesmo, tornando-se responsável por sua pessoa e por seus dependentes, embora não dispusesse de meios materiais e morais para realizar essa proeza nos quadros de uma economia competitiva.

Essas facetas da situação humana do antigo agente do trabalho escravo imprimiram à Abolição o caráter de uma espoliação extrema e cruel (FERNANDES, 2008, p. 29).

Ao serem “libertos” e ao mesmo tempo não disporem de condições objetivas para viverem dignamente, trabalhadores e trabalhadoras passaram a ter que vender sua força de trabalho (sua única propriedade), para garantir sua sobrevivência. Ao mesmo tempo, uma massa de trabalhadores e trabalhadoras que sequer conseguiram ser explorados, passaram a compor o que Marx (2017b), chama de exército industrial de reserva, outra contradição fundamental do capitalismo e necessária para sua manutenção. Na aparência, o sistema capitalista quer nos fazer crer que os ex-escravos, agora trabalhadores “livres”, que não encontram uma ocupação estão excluídos do sistema, quando na verdade o excedente de trabalhadores é parte fundamental do sistema. Esses trabalhadores têm uma função social na luta de classes e na dinâmica de exploração. Nas palavras de Marx (2017b, p. 707):

mas se uma população trabalhadora excedente é um produto necessário da acumulação ou do desenvolvimento da riqueza com base capitalista, essa superpopulação se converte, em contrapartida, em alavanca da acumulação capitalista, e até mesmo numa condição de existência do modo de produção capitalista. Ela constitui um exército industrial de reserva disponível, que pertence ao capital de maneira tão absoluta como se ele o tivesse criado por sua própria conta. Ela fornece a suas necessidades variáveis de valorização o material humano sempre pronto para ser explorado, independentemente dos limites do verdadeiro aumento populacional.

Sobre o movimento histórico feito pela classe trabalhadora no Brasil, com a passagem do regime de escravidão para aquele no qual o “trabalho livre” se torna hegemônico, Fernandes (2008), em sua formulação acerca da integração do negro na

sociedade de classes brasileira, diz o seguinte:

para eles [os senhores], a Abolição era uma dádiva: livraram-se de obrigações onerosas ou incômodas, que os prendiam aos remanescentes da escravidão. Nas zonas onde a prosperidade era garantida pela exploração do café, existiam dois caminhos para corrigir a crise gerada pela transformação da organização do trabalho. Onde a produção se encontrava em níveis baixos, os quadros da ordem tradicionalista se mantinham intocáveis como os antigos libertos, os ex-escravos tinham de optar, na quase totalidade, entre a reabsorção no sistema de produção, em condições substancialmente análogas às anteriores, e a degradação de sua situação econômica, incorporando-se à massa de desocupados e de semi-ocupados da economia de subsistência do lugar ou de outra região (FERNANDES, 2008, p. 31).

A transição do regime baseado no trabalho escravo, para aquele onde predominaria o “trabalho livre”, trouxe mais benefícios à classe dominante do que problemas para se ajustar a essa nova forma de relações de trabalho. Ao passo que os donos de fazenda e proprietários de escravos se livraram das obrigações que tinham com esse tipo de trabalhador, os ex-escravos não conseguiram ser totalmente incorporados a essa nova forma de organização do trabalho. Isso ocorria porque eles tinham que competir com a mão-de-obra que vinha da Europa, mais acostumada com o novo regime de trabalho, além de concorrerem com um exército reserva de trabalhadores nacionais, que se formavam a partir da degradação do trabalho escravo (FERNANDES, 2008).

Esse era o contexto econômico e social do período pós-abolicionista, o que explica um número expressivo de pessoas (desocupadas), ocupando as ruas das cidades, como Rio de Janeiro e São Paulo. Ao mesmo tempo que esse novo regime não possibilitava a esses trabalhadores o acesso ao trabalho, os punia por estarem desocupados. Essa é uma das contradições do sistema capitalista de produção, um sistema que ideologicamente se sustenta na falsa premissa de que todos são livres.

“Quando surgiu no Brasil a classe operária, por exemplo, não foi nos mitos bororos ou nas religiões africanas que ela foi buscar sua expressão teórica adequada” (COUTINHO, 2011, p. 41). Essa afirmação nos ajuda a compreender a lógica de alguns processos que aconteciam internamente na capoeira, como as disputas por poder, a concorrência entre as maltas, a hierarquização e a invisibilidade feminina, que obedecem a uma forma de produção social que carrega em si esses “valores”.

As relações de produção estruturam os modos de vida e a consciência. Sendo assim a capoeira, produto da condição humana, se constrói e existe com todas as contradições do sistema político, econômico e social hegemônico, e se adapta a ele, seja pela coerção ou pela coesão.

No item a seguir apresentaremos como acontece o desenvolvimento da capoeira moderna, a partir de uma nova conjuntura. Com o advento do modo de produção em que o “trabalho livre” e assalariado é predominante, também a capoeira assume novas formas de existência. Como exemplos dessa nova fase da capoeira aparecem: a Capoeira Angola, cuja identificação se dá por meio da manutenção de elementos considerados tradicionais; e a Capoeira Regional, metodizada por Mestre Bimba com a inclusão de mais golpes e elementos ginásticos.

Mais recentemente, em especial na década de 80, uma discussão sobre uma possível nova forma de capoeira, surgida em meados dos anos 60, nomeada como capoeira contemporânea (FALCÃO, 2004; VIEIRA; ASSUNÇÃO, 1998), passa a fazer parte do debate acerca desse fenômeno e até hoje, suscita muitas interpretações a respeito.

2.5 As Escolas de Capoeira: Fragmentação e Transmutação da prática

Como vimos até aqui, a capoeira é uma tradição corporal dinâmica que se modifica ao longo do tempo, por questões estruturais: mudanças de ordem social, política e econômica. Por ser uma produção humana, carrega em si muitas contradições, uma delas é a de ter sua origem ancorada na cultura africana e escrava brasileira. Ao mesmo tempo que ao analisarmos suas determinações principais, também percebemos a tendência de ser uma prática que se conforma ao sistema de exploração.

Como exemplo disso podemos verificar na capoeira moderna, aquela não-escrava, a existência de relações mercadológicas: venda da força de trabalho e a própria reformulação da capoeira para torná-la mais vendável. A capoeira, de forma geral, aparece como uma cultura popular, constituída por elementos da ancestralidade africana, e da própria luta de classes, em seu desenvolvimento social e histórico. Ela, aos poucos e por força da forte perseguição foi se afastando daquela forma de luta urbana que incomodava as classes dominantes do Rio de Janeiro e se torna uma manifestação cultural que se adapta de forma constante e que, em muitos momentos foi utilizada como negociação (PIRES, 2001). Entendemos que a capoeira cumpre uma função social na forma como se estrutura e se reproduz em um determinado momento histórico. Ao longo do tempo também apresenta muitas mudanças na forma como os capoeiras interagem entre si e com a sociedade em geral.

Desde os primeiros registros encontrados, sejam eles documentos policiais, pinturas, textos literários ou relatos daqueles que testemunharam seu desenvolvimento,

não há uma confluência de informações a respeito da capoeira. Isso se deve ao fato de a capoeira aparecer com elementos de diferenciação importantes: a depender das pessoas que a compõem e suas condições de vida, de seus interesses, do maior ou menor grau de perseguição e também do local onde ela é praticada. Dessa composição de fatores diversos resultam capoeiras diferentes, com objetivações diferentes. Dito isto, nos parece pertinente considerar que a capoeira sempre foi uma manifestação plural. Essa pluralidade de formas de capoeira ganha evidência com uma cisão mais contemporânea, ocorrida já no século XX, por volta dos anos 30 (CAPOEIRA, 2015).

Nesse período, Manuel dos Reis Machado, o Mestre Bimba (Salvador, 23 de novembro de 1899 – Goiânia, 5 de fevereiro de 1974), cria e sistematiza “sua” Luta Regional Baiana, que hoje conhecemos como Capoeira Regional, e aqueles que não aderem a esse modo de fazer capoeira, passam a ser chamados de angoleiros.

A Capoeira Angola da Bahia, nesse mesmo período, se organiza em torno de um de seus maiores expoentes, Vicente Ferreira Pastinha, Mestre Pastinha (Salvador, 5 de abril de 1889 – Salvador, 13 de novembro de 1981), que visa a manutenção e fortalecimento da prática da capoeira a partir de perspectivas diferentes daquelas de Mestre Bimba.

Mestre Bimba e Mestre Pastinha, apesar de contemporâneos, assumiram posturas diferentes em relação à capoeira, mas ambos queriam que ela fosse vista como um fenômeno esportivo (PASTINHA, 1988; FALCÃO, 2004). Acerca da compreensão de esporte de Mestre Pastinha, Falcão (2004), faz uma ressalva: “pelas suas ações concretas, Pastinha tinha uma noção de “esporte” bem original, contrastante com os códigos que caracterizam o esporte de rendimento, que se tornou hegemônico no mundo inteiro (p. 42, grifo do autor).

No Rio de Janeiro, movimento semelhante também acontecia, Annibal Bulamarqui, conhecido como Zuma, teria sido o primeiro capoeira a aparecer no cenário desportivo carioca, além de ter formulado, em 1928, um manual para a prática da capoeira, com aspectos do treinamento, regras e delimitações de espaço (PIRES, 2001). Por volta da década de 50 ou 60, no Rio de Janeiro e principalmente em São Paulo (ASSUNÇÃO, 2020), uma nova expressão, formato ou estilo de capoeira começa a ganhar corpo: a nomeada capoeira contemporânea.

Apesar de não ser consenso, a capoeira contemporânea, como é comumente chamada, consiste num fenômeno controverso, disputado e difuso. Talvez a imprecisão que o nome “contemporâneo” confere a esse “novo modelo” de capoeira seja um de seus

principais entraves para compreendê-la como um fenômeno concreto.

2.5.1 Capoeira Angola

"A Capoeira é tudo que a boca come e tudo que o corpo dá."

Mestre Pastinha

Como discutido anteriormente, o processo constitutivo da capoeira está sempre em movimento. Aqui buscamos debater a formação da capoeira considerando as objetivações humanas, a partir das relações de trabalho e como isso se conecta à complexidade do ser social. Consideramos as diferentes conjunturas, e, principalmente, os reflexos das circunstâncias socialmente dadas, para verificarmos como a produção da vida interfere e é reproduzida na construção das capoeiras.

A Capoeira Angola, representada por Mestre Pastinha, tinha como premissa a valorização e conservação da tradição, da mística e da ancestralidade africanas. O referido mestre, em seu livro *A Capoeira Angola por Mestre Pastinha* advogava que a capoeira teria vindo para o Brasil com os “escravos africanos” (PASTINHA, 1988, p. 20). Essa afirmação do Mestre nos leva a interpretação de que a capoeira já existia em território africano e teria sido trazida para cá. No entanto, pesquisadores como Soares (1994;1998) e Sodré (2008), afirmam que a capoeira tal qual conhecemos surge em território brasileiro. Sobre a constituição corporal dos capoeiras e seu desenvolvimento no Brasil.

Sodré (2008), diz o seguinte:

é a cultura do grupo que dá aos indivíduos os meios de representação do seu corpo. Este, por sua vez, seleciona e assimila os estímulos de ordem social e cultural em que está imerso o indivíduo, ensejando que a linguagem se inscreva em sua corporalidade. O corpo encarna, portanto, mediações simbólicas coletivas: as articulações flexíveis do corpo do capoeirista (as conhecidas “juntas moles”) associam-se à abertura inventiva da cultura dos negros no Brasil (SODRÉ, 2008, p. 83 – grifo do autor).

A capoeira se constitui de elementos ritualísticos africanos e na assimilação de estímulos sociais nascidos em território brasileiro. Por isso, nos parece pertinente compreender a capoeira como uma cultura corporal afro-brasileira, cujas raízes históricas se encontram ligadas aos africanos que aportaram no Brasil, em decorrência do processo de escravização, juntamente com os crioulos, escravos nascidos nesse país.

Mas com a difusão da arte por todas as classes urbanas pobres, incluindo muitos portugueses, e as consequentes *[sic!]* mudanças, na segunda metade do

século XIX, ela perdeu esta associação exclusiva com o negro, no Rio de Janeiro. Na Bahia, ao contrário, junto com o candomblé, a capoeira continuou a ser identificada como negra não somente pela repressão, mas pelos próprios praticantes – sejam eles negros ou não – assim como pelos indivíduos engajados na luta legal contra a sua proibição (VIEIRA; ASSUNÇÃO, 1998, p. 8).

Analisando o trecho acima, no qual os autores falam dos elementos de diferenciação entre a capoeira do Rio de Janeiro e aquela desenvolvida na Bahia, sobretudo na segunda metade do século XIX, é possível, reiterar o fato de a capoeira ser uma manifestação que não acontece de forma uniforme, mas que está atrelada e estruturada a partir de condições concretas e isso se altera de região para região do Brasil. Além disso, a história da capoeira também é perpassada por uma construção mítica e por disputas de poder. Sendo assim, muitas imprecisões históricas são repassadas adiante como forma de convencimento e sustentação de uma certa “verdade” sobre a capoeira. Entretanto, com o passar dos anos, mais pesquisas acadêmicas são realizadas e ajudam na compreensão e desmistificação de muitos aspectos relacionados ao desenvolvimento da capoeira, como por exemplo o estudo feito por Vieira e Assunção (1998).

Continuando a descrever a capoeira, a partir do escrito elaborado por Mestre Pastinha (1988), ela seria uma forma de luta, com características próprias, dotada de elementos africanos, conservados até então. Mestre Pastinha (1988) considerava a capoeira como um meio de defesa e ataque, com grandes recursos ligados à força muscular, flexibilidade de articulações e dotada de extraordinária rapidez de movimentos, fossem para o ataque ou para defesa, nela são empregados os pés, as mãos e a cabeça, descreveu.

Mestre Pastinha (1988) finaliza sua descrição sobre a capoeira enfatizando que os golpes mais perigosos são aqueles deferidos com os pés, podendo ser até mortais, a depender de onde atinjam. A descrição que Mestre Pastinha (1988) faz da capoeira a aproxima bastante da descrição que encontramos a respeito do jogo *engolo*, originário da região de Angola na África.

Sobre a defesa do nome Capoeira Angola, Mestre Pastinha justifica adotá-lo devido ao fato de, segundo ele, terem sido os escravizados vindos de Angola, aqueles que mais se destacaram na prática (PASTINHA, 1988). Segundo Capoeira (2015b), o nome “Capoeira de Angola”, já era usado anteriormente a Mestre Pastinha, por Edison Carneiro³⁸ (1912-1972), em 1936, que usava esse nome para diferenciar da Capoeira

³⁸ Jurista, jornalista, poeta e folclorista, dedicou-se ao estudo dos cultos de origem africana e é considerado até hoje uma das maiores autoridades em estudos afro-brasileiros. Organizou, em 1937, o II Congresso

Regional, que havia sido criada naquele período.

A despeito da discussão de ser a capoeira dança ou luta, devido ao uso de instrumentos musicais (berimbau, atabaque, agogô, reco-reco, pandeiro) nas rodas e de seus jogadores seguirem o ritmo ditado por eles, Mestre Pastinha (1988) argumenta que, em algumas situações, dada a plasticidade e intenção dos jogadores, como em apresentações, ela pode se assemelhar a um bailado.

A capoeira ou é “jogada” p’ra [*sic!*] valer, com suas sérias consequências, saindo dos limites esportivos, ou para demonstrações, onde os golpes, em movimento mais ou menos lento, passam perto, raspando, ou são freiados [*sic!*] perto do alvo escolhido. Neste último caso, sem dúvida, a Capoeira Angola se assemelha a uma graciosa dança onde a “ginga” maliciosa mostra a extraordinária flexibilidade dos capoeiristas. Mas, Capoeira Angola é, antes de tudo, luta e luta violenta” (PASTINHA, 1988, p. 21, grifos do autor).

Mestre Pastinha (1988), ao caracterizar a “Capoeira Angola” não nega seus elementos de luta e de violência, e destaca aspectos importantes da capoeira por ele praticada como: a malícia, os golpes e a flexibilidade. E é interessante destacar essa fala do Mestre, principalmente porque há, no senso comum, uma falsa percepção a respeito da Capoeira Angola no que diz respeito aos seus elementos de luta, reduzindo-a a apenas a uma “capoeira teatral”. Mesmo que, em um dado momento, como afirmação e em oposição à Capoeira Regional, nas décadas de 1950 a 1970, a Capoeira Angola tenha assumido “a teatralidade, a espiritualidade, o ritual e a tradição” (VIEIRA; ASSUNÇÃO, 1998, p. 25), como características que a diferenciavam daquela criada por Mestre Bimba, ela não pode ser reduzida a uma encenação.

Mestre Pastinha (1988), apontava que o capoeirista deveria permitir que a capoeira externasse mais que dispêndio de energia e que visasse também ataque ou defesa contra uma agressão. Para ele, a capoeira deveria ser calcada no desenvolvimento autêntico de um equilíbrio psicofísico, no qual o sujeito conseguisse ter seu autodomínio, antes mesmo de dominar o outro. “O capoeirista deve ser calmo, tranquilo, calculista” (PASTINHA, 1988, p. 25). Os exercícios mentais devem fazer parte da rotina do capoeira, não apenas aqueles de ordem física, o capoeira deve estar preparado para situações críticas diversas para assim poder resolvê-las, recomendava o Mestre. Por fim, Mestre Pastinha (1988) dizia que a capoeira exige certo misticismo, lealdade com os companheiros de jogo e obediência às regras estabelecidas.

Afro-Brasileiro e, ao final do congresso, fundou, junto com outros participantes, a União das Seitas Afro-Brasileiras da Bahia (HARRISON, s/d, p. 1).

No discurso de Mestre Pastinha, muitos dos “fundamentos” da capoeira, por ele defendidos, em muito se assemelham àquilo que também encontramos nas explicações sobre a capoeira de rua: luta, disfarce, preparo físico e mental, destreza corporal em meio a situações adversas e, sobretudo, o capoeira conseguir dar resposta a uma situação social em que se está em desvantagem.

Muito embora possamos elencar essas semelhanças, Mestre Pastinha (1998) não via com bons olhos a violência intrínseca à capoeira de rua, mais precisamente quando condenava seu uso por aqueles “desordeiros”, que segundo ele, faziam mau uso da prática (PASTINHA, 1988). Inclusive, o Mestre atribuiu a essas pessoas do passado o fato de a capoeira ter sido durante tanto tempo repreendida. Mestre Pastinha (1988) tinha como intenção levar a Capoeira Angola a ser reconhecida nacionalmente, por isso há de se compreender quando o Mestre tece críticas a respeito daqueles que mantinham um comportamento “arruaceiro”, utilizando-se da capoeira para ilícitos.

Não vai muito longe o tempo em que a Capoeira sofria séria repressão por parte das autoridades policiais que não visavam, evidentemente, terminar com a Capoeira, mas, evitar que indivíduos de mau caráter dela se valessem para a prática de agressões e desordens, pois, o aprendizado da Capoeira congregava as classes mais humildes do povo.

Não fossem esses fatores adversos que funcionaram como um poderoso freio em seu desenvolvimento e difusão, a Capoeira Angola já estaria, em nossos dias, sendo considerada como a modalidade nacional de luta (PASTINHA, 1988, p. 22).

Mestre Pastinha via “a necessidade de inovação dentro da tradição para garantir que a modalidade de capoeira ensinada por ele permanecesse uma alternativa viável à Regional” (VIEIRA; ASSUNÇÃO, 1998, p. 24). Ao mesmo tempo em que apontava um novo caminho para a capoeira, superando aquela ligada às “desordens”, o Mestre ressaltava a eficiência dos golpes de capoeira e que eles podiam até ser mortais (PASTINHA, 1988), não negando a violência como parte constitutiva da capoeira.

Dentre as inovações propostas por Mestre Pastinha para a capoeira, entre os anos de 1940 e 1960, estão: a adoção de uniforme para a capoeira e introdução da graduação de mestre. Assim como Mestre Bimba, passou a fazer apresentações em grupo, não apenas na Bahia, mas em outras regiões do Brasil, o que garantiu que a Capoeira Angola também ocupasse espaço (VIEIRA; ASSUNÇÃO, 1998).

Falcão (2004), reitera essa afirmação ao dizer que Mestre Pastinha foi responsável pela uniformização e estruturação hierárquica do Centro Esportivo de Capoeira Angola, adotou uma estrutura baseada em “mestre de campo, mestre de canto, mestre de bateria,

mestre de treinos, arquivista, mestre fiscal, contramestre e a do juiz” (FALCÃO, 2004, p. 42). Esse autor destaca que, dadas as ações concretas de Mestre Pastinha, ficava evidente que a noção que ele tinha de esporte, além de original, contrastava com os códigos que caracterizam o esporte de rendimento, hegemônico em todo o mundo.

Essa originalidade que Mestre Pastinha dava a capoeira, na preservação de seus elementos ancestrais, pode ser expressada em uma de suas frases, quando diz: “sem tirar, nem pôr nada que descaracterize sua ‘essência’” (FALCÃO, 2004, p. 43, grifos do autor). Essência essa que, para alguns, significa também o reforço à negritude, contrariamente à capoeira Regional, que teria sido ‘branqueada’ por Mestre Bimba” (FALCÃO, 2004, p. 43, grifos do autor).

Apesar de que é um equívoco delegar à Capoeira Regional esse “branqueamento”, pois antes mesmo da participação de alunos brancos na capoeira de Mestre Bimba, ainda no século XIX, os registros policiais já declaravam a prisão por “capoeiragem” de brancos (VIEIRA; ASSUNÇÃO, 1998). Importante destacar que esse “branqueamento” da capoeira não diz respeito apenas à cor da pele de novos praticantes, mas à incorporação de uma certa higienia na capoeira, na qual há uma reorganização a partir de elementos ‘civilizados’, ‘ordeiros’ e até ‘militaristas’, que são introduzidos na capoeira, especialmente a partir do momento em que ela passa a ser praticada em recintos fechados ou a capoeira na era das academias, como nomeia Capoeira (2015b). Essa nova caracterização da capoeira aparece em detrimento aos elementos ‘negros’, ‘arruaceiros’ e ‘religiosos’ que lhe são peculiares. Esses elementos não desaparecem por completo, mas passam, em certa medida, por ocultamentos.

A manutenção dos aspectos ritualísticos da capoeira como os rituais religiosos dos caboclos e o próprio candomblé (FALCÃO, 2004), foram defendidos por Mestre Pastinha que reivindicava a tradicionalidade africana da capoeira, desde a própria a adjetivação Angola. Essa característica da Capoeira Angola de Mestre Pastinha deve ser ressaltada, especialmente quando analisamos elementos de diferenciação entre as diversas capoeiras existentes. A inovação proposta por Mestre Pastinha buscava no passado, na tradicional capoeira baiana, sua forma de ser capoeira e de reafirmá-la socialmente.

Como contraponto à Regional, Mestre Pastinha contribui, eficazmente, para a sistematização da Capoeira Angola, elegendo como seus principais fundamentos rituais religiosos dos caboclos e do candomblé. Com o prestígio conquistado junto à intelectualidade baiana, a Angola se consolida como estratégia sistematizada de afirmação da cultura africana, em Salvador (FALCÃO, 2004, p. 305).

Ouvimos muito se falar sobre a capacidade de expansão da Capoeira Regional, mas “a capoeira Angola também teve oportunidades de divulgação na imprensa carioca durante o decorrer da década de 50” (PIRES, 2001, p. 129). Em 1957, uma reportagem escrita na então “*Revista Manchete*”, citava o nome de alguns capoeiras como Traíra, Nagé, Caribé, Mestre Valdemar da Liberdade, Vicente Ferreira Pastinha, Juvenal e discorria sobre os locais de encontro de angoleiros baianos.

Outro acontecimento interessante envolvendo a Capoeira Angola data de 1959, ocasião em que “Mestre Pastinha passou por Porto Alegre e pelo Rio de Janeiro para uma apresentação” (PIRES, 2001, p. 130), e a imprensa carioca celebrou essa passagem. Na ocasião em que esteve no Rio, o jornal *Correio da Manhã* divulgou a capoeira em uma reportagem, mas apresentou a capoeira de forma dúbia, ainda ligando-a a uma imagem marginalizada, diz o historiador. Além disso,

com seu carisma, axé, diplomacia, senso político, personalidade gentil e afável, Pastinha transformou sua academia num ponto frequentado por grandes angoleiros e por artistas como Carybé e Jorge Amado; além de turistas, do Brasil e eventualmente de outros países (CAPOEIRA, 2015b, p. 1).

Mestre Pastinha, apesar de toda a contribuição e empenho em prol da capoeira, em 1970 teve sua academia tomada pelas autoridades. O Mestre faleceu no dia 13 de novembro de 1982, aos 92 anos de idade, cego e com condições precárias de vida, teve seu enterro pago por um amigo, o pintor Carybé (CAPOEIRA, 2015b). Vale ressaltar que assim como Mestre Pastinha, tantos outros mestres de capoeira passaram e ainda passam por situações difíceis, a despeito de toda a notória e reconhecida contribuição dada à capoeira. Em Goiânia, temos como exemplo disso, a trajetória do Mestre Sabú (TUCUNDUVA, 2015), como veremos mais adiante. Passemos agora para uma outra escola tradicional de capoeira, a Capoeira Regional de Mestre Bimba.

2.5.2 A Capoeira Regional

*“Valha-me, Nossa Senhora
Mãe de Deus do criador
Nossa senhora me ajude
Nosso senhor me ajudou, camará.”
Mestre Bimba, Curso de Capoeira Regional*

A Capoeira Regional, que tem como seu idealizador o Mestre Bimba, (Manoel dos Reis Machado, 1901-1974), surge na cidade de Salvador inicialmente como a “luta

regional baiana” (FALCÃO, 2004). Mestre Bimba, praticante da capoeiragem da Bahia e também da luta batuque, acrescentou à capoeira que praticava outros golpes, dando a sua luta baiana maior combatividade. “Bimba partiu de uma crítica da capoeira baiana, cujo nível técnico considerava insuficiente, sobretudo se confrontado com outras lutas e artes marciais, que começavam a ser difundidas então no Brasil” (VIEIRA; ASSUNÇÃO, 1998, p. 21).

Esse novo estilo de capoeira, criado por Mestre Bimba, de acordo com Vieira e Assunção (1998), se caracterizava pela introdução de novos golpes e a execução mais rápida, a reunião de novos movimentos de coluna com projeções, conhecidos como “cintura desprezada”, o desenvolvimento de um método de ensino formal e a adoção de uma posição mais ereta do que a capoeira tradicional baiana.

Capoeira (2015b), destaca que a Capoeira Regional, apesar de seu sucesso, foi recebida com certa antipatia por estudiosos, escritores e artistas de esquerda, como Jorge Amado, Hector Carybé e por praticantes dos demais estilos de capoeira, considerados “tradicionais”. Alguns dos motivos apontados por Capoeira (2015b) são: a inclusão de novos golpes, considerados golpes alienígenas, bem como, o fato da Capoeira Regional atrair jovens de classe média baianos “porradeiros”, o que seria mais uma descaracterização da capoeira baiana, que antes se caracterizava por um público advindo das classes sociais mais baixas.

Capoeira (2015b) indica que o fato de Mestre Bimba passar a dar aula no Centro de Preparação de Oficiais da Reserva/CPOR do Exército, a proximidade do Mestre com o governador/interventor Juracy Magalhães e a personalidade “difícil” de Bimba também contribuíram para um clima de animosidade. Inclusive, em 1950, a Capoeira Angola ficou conhecida como a capoeira tradicional, que carregava a pureza da capoeira (CAPOEIRA, 2015b).

No entanto, nos parece interessante frisar, no bojo dessa discussão sobre a pureza da capoeira, que ela, desde o seu princípio, aparece como uma tradição corporal diversa. Essa diversidade se dá na composição de golpes, no posicionamento político daqueles que dela faziam parte, no contexto social em que ela se insere, em síntese, no próprio modo de ser da capoeira. Às vezes um jogo amistoso entre camaradas, às vezes usada em um combate; a presença ou não de africanos, de crioulos, de portugueses, todas essas particularidades adentraram na capoeira e a estruturaram. Então, o que parece ser a pureza da capoeira é a própria liberdade que ela concede à junção de todas essas possibilidades e pessoas.

A despeito das repercussões de cunho negativo que esse novo modelo de capoeira, criado por Mestre Bimba, tenha gerado, a Capoeira Regional se popularizou no resto do Brasil nas décadas de 1950 e 1960, e influenciou, de forma decisiva, nos rumos da capoeira até os dias atuais (CAPOEIRA, 2015b).

Mestre Bimba, assim como Mestre Pastinha, teve e tem papel fundamental no desenvolvimento da capoeira. Ainda que esses dois mestres tenham feito muito pela capoeira, não podemos esquecer que a capoeira é uma prática coletiva e para que ela atravessasse o tempo e chegasse até a atualidade, foram necessárias muitas lutas, como a luta por sua descriminalização. Mestre Bimba e Mestre Pastinha foram homens de seu tempo, fizeram escolhas diferentes e mais, deixaram sua marca no processo de elaboração e continuidade da capoeira.

Por isso, para analisar como se estrutura a capoeira nos dias de hoje, necessitamos, minimamente, compreender como chegamos até aqui. Nesse sentido, consideramos que as fragmentações e contradições que a capoeira carrega como reflexos da sociedade na qual ela se insere e esses elementos são fundamentais para a formação das diversas capoeiras que se tem hoje.

Sobre o desenvolvimento da Capoeira Regional no decorrer do tempo, Silva (2008) diz que essa capoeira passou por seu momento de institucionalização, na chamada Era Vargas, período em que surge o Centro de Cultura Física e Regional Baiano, fundado por Mestre Bimba. O autor destaca também o fato de Mestre Bimba, além de ter introduzido novos movimentos e golpes, foi o responsável pela criação de um método de ensinar. O movimento de esportivização e de embranquecimento da capoeira fica bem claro nesse momento e, com sua notória marcialização, conjuga-se “com o momento sociopolítico e cultural do país” (SILVA, 2008, p. 20).

Ainda de acordo com Silva (2008), “em termos gerais, a Capoeira Regional estabeleceu um novo conceito de capoeira; depois dela a noção de capoeira se transformou” (SILVA, 2008, p. 20). Sobre essa nova forma de capoeira, criada por Mestre Bimba, Capoeira (1999; 2015b) diz que Mestre Bimba levou a capoeira para ambiente fechado após permissão concedida pelo Presidente Getúlio Vargas. A capoeira passou a ser praticada em ambientes reservados, de forma vigiada, completou o autor. Sobre a realização da capoeira em ambientes fechados e o método de ensino de Mestre Bimba, Falcão (2004, p. 190), problematiza:

Mestre Bimba é criticado por ter transferido a capoeira da rua para a academia, por ter se aliado ao poder na busca de vantagens materiais e, também, por ser

responsável pela sua militarização ao ensiná-la a militares. Seus defensores, ao contrário, sustentam que Bimba, com a Regional, salvou a capoeira da extinção, tirando-a de “baixo da pata do boi” e adequando-a às exigências do mundo moderno. A criação de um método de ensino para o ensino da capoeira, por Mestre Bimba, é vista como ponto positivo pelos seus discípulos, embora haja teses polêmicas que contestem a originalidade desta criação (grifos do autor).

Mestre Bimba também aceitou o convite de ensinar capoeira na pensão de estudantes dos cursos de Medicina e Engenharia da Universidade Federal da Bahia (FALCÃO, 2004). Cerimônias como a formatura de mestres figuraram como uma das mudanças propostas por Mestre Bimba para a capoeira, fruto desse adentramento em espaços formais de educação.

A Capoeira Regional de Mestre Bimba, conhecida por implantar uma metodologia de ensino baseada em sequências de movimentos, apesar da distância e até das dificuldades de comunicação da época, pode ter sido influenciada pelos escritos de Burlamaqui (de 1928, no Rio de Janeiro), cujo conhecimento chegou ao Mestre por intermédio de um de seus alunos (CAPOEIRA, 2015b). Sobre a obra produzida por Burlamaqui, que pode ter sido uma das bases para a formulação do método de ensino da Capoeira Regional de Mestre Bimba, Pires (2001, p. 97-98), escreve:

em 1928 surgiu uma das obras mais importantes do período para a formação da histórica da capoeira contemporânea; a partir daí surge um método de ensino e aprendizado da capoeira, influenciado decisivamente formas esportivas de praticá-la. Esse trabalho foi escrito por Annibal Burlamaqui, conhecido por “Zuma”, que nos oferece uma visão de dentro sobre as transformações da capoeira no período.

De acordo com Pires (2001), Zuma, primeiro capoeira a aparecer no cenário carioca como desportista, fez com que a capoeira dos anos 1920, de certa forma, rompesse com a imagem que se tinha da capoeira do século anterior. Era uma prática diferente daquela estereotipada, marginal, cujos praticantes extorquiam, se envolviam em conflitos e andavam armados com paus e navalhas. Ele também foi responsável pela elaboração de um manual de ensino dos principais exercícios que compunham a preparação de um capoeira. Nesse manual se incluíam regras e delimitações de espaços.

Então, os anos de 1920 foram marcados por uma nova postura e significação da capoeira, que refletiriam em sua prática mais adiante. Os escritos de Zuma traziam uma outra forma de organização, uma nova metodologia de ensino, um comportamento remodelado, adequado, submetido a uma nova lógica, nexos esse que seria intensificado

no decorrer de sua constituição histórica: a lógica da esportivização da capoeira (PIRES, 2001; BAPTISTA, 2010). Essas mudanças também figuraram na Capoeira Regional de Mestre Bimba.

Zuma era praticante de outras modalidades de luta e se valeu disso para repensar a capoeira. Consequentemente, a reelaborou na sua forma de treinar, com outro esquema de preparação, a partir de determinados golpes, além de trocar nomes de golpes para torná-los mais esportivos. Ele teria dado continuidade às mudanças iniciadas por Plácido de Abreu³⁹ (PIRES, 2001).

Nesse momento de implementação de novos golpes e alteração de nomes e demais caracterizações da capoeira carioca, no início do século XX, ocorre um rompimento com a linguagem singular das maltas de capoeira do século anterior, principalmente no que diz respeito à formulação de um ensino formalizado para a capoeira. Anos depois de Zuma, outros nomes do cenário da capoeira carioca iriam despontar com muita importância no processo de desenvolvimento da luta, como é o caso de Sinhôzinho, Inezil Penna Marinho⁴⁰ e João Mina. Sobre este último, Pires (2001) ressalta que, apesar de nunca ter encontrado pessoalmente Mestre Bimba, ambos teriam se conhecido pelo encontro das tradições, já que nesse período a capoeira baiana ganhava espaço em terras cariocas. Pires (2001) também destaca que a capoeira de Zuma e Sinhôzinho não prosperou, talvez por ser desprovida da ludicidade das maltas e tendo preservado apenas alguns de seus aspectos de treinamento. Entretanto, os métodos de treinamento desenvolvidos por eles foram aproveitados pela Educação Física.

³⁹ Plácido de Abreu Morais, nascido em 1857, em Portugal, veio ao Brasil imigrante, durante a década de 1880-90, juntamente com uma grande leva de lusitanos que aqui aportaram durante a fase final do Império. Aqui chegando instalou-se no Rio de Janeiro. Na capital da Corte Imperial, arranhou-se trabalhando como empregado em uma tipografia, responsável pelo lançamento de jornais diários e pequenas publicações, como livretos e romances [...]. Acredito que Abreu foi praticante da arte/luta capoeira. Esta questão também surgiu nos trabalhos acadêmicos em que me baseio como o de Liberac, onde ele também acredita que Abreu foi praticante da capoeira [...]. Sua obra foi de grande importância para o estudo da prática da capoeira do final do II Império (FAUSTINO, 2008, p. 33-34).

⁴⁰ Inezil Penna Marinho (1915-1987) foi “uma das mais destacadas, influentes e produtivas personalidades da Educação Física brasileira” (GOELLNER et al, 2009, p. 2). Em 1944 escreveu sua monografia intitulada *Subsídios para o estudo da metodologia do treinamento da capoeiragem*, que consistia na “[...] tentativa de sistematização da capoeiragem, sabido como é que esta vem vivido mais de tradições, de lendas, de histórias do que de fatos e ensinamentos compendiados” (MARINHO, 1944, p. 5). Inezil Penna Marinho criticava, desde a década de 40, “[...] a adoção do Método Ginástico Francês (oficializado como matriz teóricametodológica da Educação Física escolar brasileira do período)”, o teórico defendia a necessidade de que fosse elaborado um “Método Brasileiro de Ginástica, estruturado a partir de um conceito de Educação Física ampliado, considerando nossas particularidades nacionais e culturais. Segundo Inezil, deveria-se substituir o conceito anátomo-fisiológico de Educação Física por um conceito bio-psico-socio-filosófico, onde o prazer, o desenvolvimento integral e o aspecto educacional ficassem sempre ressaltados (GOELLNER et al., 2009, p. 3), e é nessa defesa por um método ginástico que considerasse nossa cultura, que a capoeira figura nos escritos do autor.

Voltando para a análise do desenvolvimento da capoeira de Mestre Bimba na Bahia, ressaltamos que ele, com a ajuda de seus alunos, atuou de forma a sistematizar a capoeira em muitos aspectos. As sequências de ensino deixadas por ele são reproduzidas por muitos grupos até hoje, apesar que outros já não a utilizam mais como metodologia de ensino. No entanto, essas sequências devem ser vistas a partir do que lhes é fundamental, a capacidade de serem retransmitidas e, ao que tudo indica, Mestre Bimba intencionava que a “luta regional baiana” pudesse ser aprendida por meio de repetições e padrões de movimentação.

Dando continuidade a alguns acontecimentos importantes no desenvolvimento dessa nova fase da capoeira, no ano de 1956, ao visitar a cidade do Rio de Janeiro, Mestre Bimba trouxe para a cidade demonstrações da Capoeira Regional, realizadas na Associação Brasileira de Imprensa (ABI). Ao cobrir o evento, a imprensa trouxe em reportagem indicativos do que Mestre Bimba almejava para essa capoeira, com destaque ao incremento de elementos do jiu-jitsu e a criação de outros golpes. A reportagem também destacou que o lado lúdico da capoeira seria mantido, ressaltou o fato de os capoeiras estarem de uniforme e uma atenção especial foi dada ao golpe rabo-de-arraia, que foi detalhado na ocasião (PIRES, 2001).

A Capoeira Regional e a Capoeira Angola são fundamentais no processo de afirmação de uma cultura brasileira ou de forma mais abrangente, afro-brasileira. Toda a trajetória que a capoeira desenvolveu no Brasil caminhou em conjunto com o próprio desenvolvimento do país.

No Brasil, períodos e fatos históricos como a escravidão, os regimes autoritários de Getúlio Vargas e dos militares, influenciaram, sobremaneira, os códigos da capoeira, outorgando-lhe características multifacetadas. Essa manifestação sempre representou um palco de tensões em que forças conservadoras e revolucionárias incidiram sobre ela. Este aspecto é de especial interesse pedagógico à medida que a relação da capoeira com esses fatos, revitalizados através de rituais e de cantigas, ao serem tratados pedagogicamente, podem configurar-se como importantíssimos elementos de explicação de sua realidade concreta (FALCÃO, 2004, p. 312).

Por isso, reforçamos que a compreensão da capoeira contemporânea da cidade de Goiânia, deve estar alicerçada no entendimento dos processos constitutivos das capoeiras que a antecederam, a capoeira escrava do século XIX, desenvolvida na cidade do Rio de Janeiro e as capoeiras Angola e Regional do século XX, desenvolvidas na cidade de Salvador. Além de ser necessário conhecer alguns aspectos dessas capoeiras, considerando a história e as determinações sociais que as estruturaram, bem como, os

agentes sociais envolvidos, para assim entender como se dá a capoeira hoje.

Para entendermos a capoeira contemporânea em Goiânia, consideramos a realidade social em que ela se estrutura. Pois, como afirmamos até aqui, consideramos a capoeira como uma síntese de rituais, uma construção social e histórica, e intimamente relacionada ao modo de vida, e esse como resultado das relações de trabalho estabelecidas.

Nesse sentido, a capoeira, em suas diversas formas de existência, está relacionada às condições de vida daqueles que a constroem e também reproduz as contradições sociais, especialmente por se estruturar numa sociedade dividida em classes. Essa sociedade se baseia na exploração de pessoas por pessoas, na qual uns trabalham e outros, por serem detentores dos meios de trabalho (meios de produção), apenas se apropriam do produto do trabalho alheio. Sobre o trabalho, como uma categoria ontológica, da qual todas as demais se originam, ele

dá lugar a uma dupla transformação. Por um lado, o próprio ser humano que trabalha é transformado em seu trabalho; ele atua sobre a natureza exterior e modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza, desenvolve “as potências que nela se encontram latentes” e sujeita as forças da natureza “a seu próprio domínio”. Por outro lado, os objetos e as forças da natureza são transformados em meios de trabalho, em objetos de trabalho, em matérias-primas etc. (LUKÁCS, 2018, p. 286).

Ao considerarmos o trabalho, em sua essência, como central no desenvolvimento da potência humana e de sua transformação enquanto ser, intentamos discutir como essa atividade teleológica que nos faz humanos, em diferentes momentos históricos da sociedade brasileira, foi determinante para as condições de desenvolvimento de uma tradição corporal como no caso da capoeira.

A princípio, o trabalho, essa atividade humana transformadora, em nenhum momento do desenvolvimento da capoeira pôde ser exercido de maneira livre, no intuito de atender aos interesses pessoais e coletivos dos trabalhadores. O trabalho forçado, sob açoites, atendia aos interesses dos donos de escravos. Além disso, como trabalhadores, não detinham os meios de produção, o que os condicionava a fazer aquilo que lhes era delegado. As formas de trabalho que se dão no percurso histórico da capoeira são: o trabalho escravo, predominante até o final do século XIX, quando após a abolição da escravatura o trabalho assalariado passa a predominar. Mesmo com a formal abolição da escravatura não houve a total extinção do trabalho escravo no Brasil, inclusive, essas formas de trabalho (escravo e assalariado) coexistem em um mesmo período histórico,

sem representar um problema para o sistema capitalista de produção. Pois bem, a capoeira se desenvolve influenciada pelos diferentes modos de vida e de exploração em impostos àqueles que trabalham.

As capoeiras tradicionais: capoeira escrava, Angola e Regional, desde os primeiros registros encontrados (SOARES, 1998), estiveram ligadas à classe que trabalha, fossem eles escravizados, africanos ou nativos brasileiros; libertos; ou “trabalhadores livres”, forma predominante na sociedade capitalista.

Nesse sentido, buscamos demonstrar a conexão existente entre a forma ou as formas existentes de capoeira a partir das relações de produção vigentes em uma determinada época e local e a *socialidade*⁴¹ dela decorrentes. “Até mesmo porque as *potencialidades* do indivíduo só podem ser definidas em termos de relações, das quais o indivíduo é apenas uma parte” (MÉSZÁROS, 2016, p. 161, grifo do autor). Nesse aspecto, compreendemos a formação da capoeira ou das capoeiras como resultado de interações entre sujeitos que são partes fundamentais de um todo social.

Os reflexos do modo de produção hegemônico, ao formarem um todo social, formam sujeitos (individualistas e competitivos), que influenciam na concepção dos modos de capoeira específicos de um determinado tempo e lugar, como é o caso da *capoeira contemporânea*, que agora iremos discutir. Os dados de nossa pesquisa, colhidos por meio de entrevistas, aparecem nos subitens que seguem e estão dispostos considerando a seguinte lógica: o entendimento dos entrevistados, de maneira geral, sobre a constituição do que chamamos de *capoeira contemporânea*; as relações entre capoeira e trabalho e como se encontra a capoeira na atualidade, sobretudo na cidade de Goiânia.

Ainda que algumas das pessoas por nós entrevistadas não tenham manifestado objeção quanto a serem identificados em nosso escrito, optamos por estabelecer um padrão na forma como eles aparecerão no texto. Ao todo foram 10 (dez) entrevistados e todos eles terão seus nomes substituídos pelas letras: A, B, C, D, E, F, G, H, I e J. Essa sequência de letras seguiu a ordem das entrevistas realizadas.

⁴¹ “É importante distinguir entre ‘socialidade’ e ‘sociedade’. Esta, constratada com a imediaticidade ‘sensual’ (sensível) dos indivíduos particulares, é uma abstração: para apreendê-la é preciso transcender essa imediaticidade dos indivíduos. A ‘socialidade’, contudo, realmente inerente a todo indivíduo. É por isso que a sociedade jamais poderá ser chamada justificadamente de ‘natural’, enquanto a socialidade é corretamente definida como a segunda natureza do ser humano” (MÉSZÁROS, 2016, p. 161, grifos do autor).

2.6 A formação da *capoeira contemporânea*: um jogo com o *trabalho*

*“E hoje em dia, depois do carnaval, tem o relógio de ponto que não para de marcar.”
Boa Voz, Capoeira Abadá*

Tendo discutido anteriormente o *trabalho* como elemento diferenciador entre seres humanos e os demais animais. Tendo em vista a forma como o *trabalho* aparece na sociedade capitalista, *alienado e precarizado* (ANTUNES, 2018), e como isso reflete na organização social da vida, nesse item discutimos a capoeira localizando-a na sociedade em que o capital se apropria do trabalho e o determina.

Para nossa análise, interessou averiguarmos a constituição da capoeira ao longo do tempo, a partir das mudanças na formação social e econômica brasileira, especialmente seus desdobramentos na construção cultural desse país. A origem da capoeira, como vimos no capítulo anterior, está vinculada à época na qual se predominava o trabalho escravo e os trabalhadores eram eles próprios mercadorias.

Acerca do trabalho precarizado, Antunes (2018, p. 30) nos diz:

Em pleno século XXI, mais do que nunca, bilhões de homens e mulheres dependem de forma exclusiva do trabalho para sobreviver e encontram, cada vez mais, situações instáveis, precárias, ou vivenciam diretamente o flagelo do desemprego. Isto é, ao mesmo tempo que se amplia o contingente de trabalhadores e trabalhadoras em escala global, há uma redução imensa dos empregos; aqueles que se mantêm empregados presenciam a corrosão dos seus direitos sociais e a erosão de suas conquistas históricas, consequência da lógica destrutiva do capital que, conforme expulsa centenas de milhões de homens e mulheres do mundo produtivo (em sentido amplo), recria, nos mais distantes e longínquos espaços, novas modalidades de trabalho informal, intermitente, precarizado, “flexível”, depauperando ainda mais os níveis de remuneração daqueles que se mantêm trabalhando.

A situação de precarização do trabalho se estende a esse novo tipo de capoeira, a capoeira contemporânea, como veremos nas falas de alguns de nossos entrevistados. Como ao longo do tempo a capoeira também foi se tornando meio de subsistência para muitos capoeiras, a partir dela conseguimos enxergar determinações sociais presentes nessa *socialidade*: trabalho não-formal, excesso de trabalho, pouca valorização daquele que ministra aulas de capoeira e somando a isso, um mercado cada vez mais exigente e excludente. Esses são alguns dos significados atribuídos por nossos entrevistados, quando perguntados sobre a relação entre capoeira e trabalho. Essa percepção da realidade atual, daqueles que trabalham com capoeira, pode ser vista na fala da pessoa entrevistada F, quando diz:

Na verdade, para eu pensar a relação entre capoeira e trabalho eu penso a relação de trabalho. Então eu penso que a gente precisa ter relações de trabalho mais igualitárias, direitos trabalhistas consolidados. [...] Pra mim a capoeira não precisa ser regulamentada, o que precisa ser regulamentado é o trabalho. À medida que o trabalho for regulamentado, a gente vai conseguir estabelecer relações concretas com a capoeira. [...] Por exemplo a capoeira, ela reproduz vários processos de exclusão porque os mestres, mestras, professores e professoras que não passaram pela educação formal, continuam muito deles e delas fora do trabalho formal (F, 02/12/2020).

Ao dizer isso, a pessoa entrevistada F constata que, para ela, pensar a relação entre capoeira e trabalho passa por considerar as relações de trabalho que, de forma geral, estão cada vez mais precarizadas. Ela destaca que o não acesso à educação formal por parte daqueles que trabalham com capoeira os força a trabalhar na informalidade, com menos direitos. Entretanto, é importante considerar que, na atualidade, mesmo aqueles que conseguem atingir melhores níveis de formação, ainda assim têm que conviver com a falta de boas oportunidades de trabalho, seja pela concorrência, seja pela redução na oferta de empregos.

Somado ao trabalho precarizado, algumas outras características podem ser elencadas no que tange à capoeira da “era das academias”⁴², também exigidas pelo sistema capitalista de produção, são eles: qualificação, padronização, eficiência, hierarquização das relações, espetacularização, individualismo, competitividade e regras. Essas características podem ser percebidas e estão vinculadas, especialmente, ao processo de esportivização e controle que regula a capoeira nos moldes da sociedade do capital. Especialmente em períodos pelos quais o Brasil foi tomado pela lógica militarista, nas décadas de 1930 e anos depois, já nos anos 1964.

A capoeira das academias, gênero predominante desde a década de 1930 (CAPOEIRA, 1999; 2015b), assumiu outras formas de disputa. No Rio de Janeiro (séc. XIX), a capoeira de rua que se expressava na forma de maltas, disputava territórios e tinha um componente político evidente. Em Salvador (séc. XX), com a cisão entre Capoeira Angola e Capoeira Regional, as disputas continuaram a fazer parte do ambiente social da capoeira, mas com outros significados.

A disputa entre a Capoeira Regional e a Capoeira Angola culminou em uma

⁴² Em sua obra, Capoeira (2015), destaca que “era das academias” se inicia na década de 1930. O autor estuda esse fenômeno até o ano de 2010. Para que aqui possamos forçar no que intitulamos como *capoeira contemporânea*, consideramos as características assumidas pela capoeira das academias, sobretudo, a partir da década de 1960, por ocasião do surgimento do Grupo Senzala. Evidenciamos esse período por considerarmos um marco para o desenvolvimento do tipo de capoeira que aqui investigamos: a capoeira contemporânea. Outrossim, destacamos a década de 60, por ter nesse período que se tem os primeiros relatos sobre capoeira na cidade de Goiânia, com os Mestres Sabú e Osvaldo de Souza, respectivamente.

hegemonia por parte da primeira que, apesar do nome, se nacionalizou e chegando até ser cooptada como símbolo nacional. Para Capoeira (1999), essa transição da capoeira de rua para recintos fechados (década de 30), foi forçada pela política do então presidente Getúlio Vargas (1882-1954), e tinha como perspectiva o controle das manifestações de origem negra, o controle dos corpos e o culto ao trabalho, completa o autor. Política de controle, semelhante àquela do Estado Novo, seria adotada anos mais tarde, na década de 60, com o advento da Ditadura Empresarial-Militar (1964-1985).

Outro fator determinante foi o golpe militar de 1964, e a capoeira, que já vinha sendo ameaçada “pelo turismo que transforma o rito em *show*” – como já vimos em Waldeloir Rego – e pela “tara pedagógica” que procura fazer do jogo/arte um esporte como normas e regulamentos” – como alertava Muniz Sodré no artigo “Uma Arte Brasileira do Corpo” –, teve de enfrentar mais um inimigo: a tendência à militarização e uniformização, que já tinha precedentes no período de Getúlio Vargas e que novamente ganhava poder e *status* (CAPOEIRA, 1999, p. 92, grifos do autor).

Estudos desse período indicam que o movimento gerador dessa ou dessas novas formas de organização e fundamentação da capoeira teriam ocorrido na cidade do Rio de Janeiro. Alguns de nossas pessoas entrevistadas (A, C e I) também apontam a década de 60 como período em que se começa esse movimento de “renovação” na capoeira (CAPOEIRA, 1999; 2015; VIEIRA; ASSUNÇÃO, 2008). A nomeação *capoeira contemporânea* e seu auge ocorreriam nos anos 80 e 90, com a constituição dos grandes grupos de capoeira.

Esse período de reorganização da capoeira “coincide” com a nova organização social e econômica, fruto das necessidades geradas após a 2ª Guerra Mundial. Essa nova acomodação das forças produtivas ocorreu, gradativamente, em todo o mundo, e não apenas nos países centrais do capitalismo. Harvey (1992) apresenta algumas particularidades desse novo contexto social, econômico e político destacando que, no pós-guerra (1969-73), se afrouxou a política monetária por parte dos Estados Unidos da América e da Inglaterra. O mundo capitalista estava afogado pelo excesso de fundos e poucas áreas produtivas para investimento, o que culminou num período de inflação, cujo reflexo foi a Recessão de 1973.

Nas décadas de 70 e 80 houve uma reestruturação em âmbito macroeconômico que resultou em um novo sistema de acumulação, associado a uma regulamentação política e social distinta de períodos anteriores. Considerando as particularidades desse período, Harvey (1992), o conceitua como acumulação flexível:

A acumulação flexível, como vou chama-la: é marcada por um confronto direto com a rigidez do fordismo. Ela se apóia na flexibilidade dos processos dos mercados de trabalho, dos produtos e padrões de consumo. Caracteriza-se pelo surgimento de setores de produção inteiramente novos, novas maneiras de fornecimento de serviços financeiros, novos mercados e, sobretudo, taxas altamente intensificadas de inovação comercial, tecnológica e organizacional. A acumulação flexível envolve rápidas mudanças dos padrões do desenvolvimento desigual, tanto entre setores como entre regiões geográficas, criando, por exemplo, um vasto movimento no emprego no chamado “setor de serviços”, bem como conjuntos industriais completamente novos em regiões até então subdesenvolvidas [...]. Ela também envolve um movimento que chamarei de “compressão do espaço-tempo” [...] no mundo capitalista – os horizontes temporais da tomada de decisões privada e pública se estreitaram, enquanto a comunicação via satélite e a queda dos custos de transporte possibilitaram cada vez mais a difusão imediata dessas decisões num espaço cada vez mais amplo e variegado (HARVEY, 1992, p. 140)

Nesse período do pós-guerra, segundo analisa o autor,

o trabalho organizado foi solapado pela reconstrução de focos de acumulação flexível” [...] A acumulação flexível parece implicar níveis relativamente altos de desemprego “estrutural” [...] rápida destruição e reconstrução de habilidades, ganhos modestos (quando há) de salários reais e o retrocesso do poder sindical – uma das colunas políticas do regime fordista (HARVEY, 1992, p. 141).

Harvey (1992) traz mais considerações sobre esse momento de profundas mudanças na organização político-econômica mundial e como essa reorganização produtiva interfere no modo de vida, destacando a transformações culturais geradas a partir de novas formas de mercado.

A acumulação flexível foi acompanhada na ponta do consumo, portanto, por uma atenção muito maior às modas fugazes e pela mobilização de todos os artificios de indução de necessidades e de transformação cultural que isso implica. A estética relativamente estável do modernismo fordista cedeu lugar a todo o fermento, instabilidade e qualidades, fugidias de uma estética pós-moderna que celebra a diferença, a efemeridade, o espetáculo, a moda e a mercadificação de formas culturais (HARVEY, 1992, p.148).

Trouxemos como plano de fundo, o contexto macroeconômico que se estabelecia no final do século XX, dados os reflexos sociais que isso provocou em países como o Brasil e, conseqüentemente, nas transformações no modo de a capoeira se organizar. Destacamos que o mundo do trabalho tem implicações na formulação e nos processos de desenvolvimento da capoeira, nas inovações e até na conservação de seus elementos. Já que a grande maioria daqueles que se tornam professores ou mestres de capoeira, atuam nela como trabalhadores assalariados e têm nela seu meio de subsistência.

No contexto brasileiro, de forma particular, como dito anteriormente, eclodia a ditadura empresarial-militar (1964-1985), que duraria 21 anos. Para Castro Júnior (2005),

é possível observar dois fenômenos presentes no âmbito da capoeira nesse período. Um deles era o fomento ao turismo por parte do Governo da Bahia e da cidade de Salvador, a partir da criação de empresas para gerir políticas públicas que atuassem nessa esfera, bem como, o fomento de viagens e eventos, cujo objetivo era divulgar a cultura baiana. Um outro fenômeno, destacado pelo autor,

corresponde à “esportivização” da capoeira inspirada no ideário político: “Brasil, ame-o ou deixe-o”, que utilizou o esporte para veicular um discurso capaz de conduzir a juventude a não se envolver nos problemas políticos que o país enfrentava com a ditadura militar, e para suprir a necessidade mercadológica de concorrer a capoeira com outras lutas que vinham ocupando os espaços institucionais.

Organizam-se campeonatos com regras definidas na busca do padrão de um atleta, ao invés do capoeirista, e a medalha como forma de premiação dos resultados obtidos, surge com a veiculação a um paradigma alicerçado na eficácia e no rendimento. Se antes existia a participação de vários capoeiristas lutando nos ringues com lutadores das mais diversas artes marciais, agora, existe competições com a presença de agremiações exclusivamente do âmbito da capoeira (CASTRO JÚNIOR, 2005, p. 4, grifo do autor).

O tema da esportivização da capoeira já estava presente no seu processo de desenvolvimento desde a década de 1920, como já pudemos observar nesse escrito. Em 1937, com o advento da “ideologia do culto ao trabalho” (CAPOEIRA, 1999, p. 61), mais uma vez a capoeira se conforma a essa nova fase do país, deixando de lado seus aspectos de “cultura malandra” de anos passados, assinala Capoeira (1999). Já nos anos de 1964, tendo como pressuposto o fortalecimento do nacionalismo, a formação da capoeira cada vez mais esportivizada, com muitas regras e competitividade aparece como o modelo ideal, em uma sociedade sob a dominação militar (CASTRO JÚNIOR, 2005).

Antes de adentrarmos especificamente nesse período da capoeira, iniciado nos anos 60, no qual o “estilo senzala” (CAPOEIRA, 1999), ou como aqui chamaremos, a capoeira contemporânea, ganhou notoriedade e se expandiu Brasil afora, refletiremos acerca do termo “contemporâneo”.

A expressão capoeira contemporânea foi atribuída a essa “nova forma” de capoeira, surgida por volta dos anos de 1960. No entanto, essa adjetivação dada à capoeira provocou e provoca até hoje uma série de discussões, desde capoeiras e autores que defendem seu uso, até aqueles que criticam tanto a expressão, como a própria existência de uma nova capoeira.

Estudiosos do tema capoeira utilizam o termo contemporâneo de diferentes maneiras, como é o caso de Silva (2001), que utiliza o termo para se remeter à capoeira que nasce no início do século XX, especialmente após o período de descriminalização. Já

para Falcão (2004),

a capoeira na contemporaneidade se caracteriza pelo complexo processo de criação de símbolos, de imagens, de memórias, de narrativas, de mitos, seguramente contraditórios, fragmentados e inacabados. Se for possível falar de uma “capoeira contemporânea”, seriam esses os traços desta. Os seus significados são tantos quanto as experiências contextuais vividas cotidianamente pelos diferentes grupos a partir dos mais diferentes objetivos. Por isso, ela é múltipla e é nessa multiplicidade que vamos encontrar a força dos seus “fundamentos” (FALCÃO, 2004, p. 47, grifos do autor).

O mesmo autor continua:

a “capoeira contemporânea”, se é que é possível falar dessa forma, constitui-se num amálgama que mistura o formal e o informal, o sagrado e o profano, o científico e o senso comum, o erudito e o popular, o coletivo e o individual, a tradição e a modernidade. Não porque se trata de um novo “estilo” de capoeira. Trata-se de uma nova forma de conceber e realizar os seus fundamentos (FALCÃO, 2004, p. 47, grifos do autor).

Assim, Falcão (2004) defende não haver uma única capoeira contemporânea, mas, várias capoeiras contemporâneas. É importante destacarmos, assim como o autor, as influências e as formas que a capoeira assume, em decorrência de seu processo de expansão, tanto em território brasileiro, como internacional, especialmente a partir dos anos 1980 (VIEIRA; ASSUNÇÃO, 2008), e o que isso representa para a capoeira. Para Falcão (2004), isso não necessariamente possibilita ser taxativo e considerar a capoeira contemporânea apenas como um novo estilo. Ela é múltipla, inclusive se analisada sob o ponto de vista do que seja um estilo de capoeira e suas determinações.

A discussão acerca do uso e dos significados da terminologia “*capoeira contemporânea*” está aberta. Identificamos, a partir de algumas falas de nossas pessoas entrevistadas, uma falta de consenso sobre o que de fato é a *capoeira contemporânea*. De fato, o termo “contemporâneo” contempla uma série de definições e possibilidades. Podemos observar essa situação nas falas dos entrevistados F, C e I. A adjetivação contemporânea que se segue ao nome da capoeira gera uma certa imprecisão do que de fato é essa capoeira. Destacar esse termo como impreciso aparece na fala da pessoa entrevistada F:

Talvez seja um processo de construção, eu entendo que as pessoas queiram dar um nome. Ah se não tá seguindo a tradição da Capoeira Angola, se não tá seguindo a tradição da Capoeira Regional, então isso é contemporâneo, mas a gente percebe esse termo contemporâneo como uma fluidez, não é uma identidade consolidada (F, 02/12/2020).

Na mesma linha de pensamento da pessoa entrevistada F, a pessoa entrevistada I,

aponta que o termo “contemporâneo” precisa ser melhor estudado e levado ao conhecimento dos capoeiras: “acho que ainda é um tema, uma classificação, não sei, uma definição que requer ainda muito estudo [...] Às vezes até o termo mesmo, muita gente não sabe o que é” (I, 14/01/2021). As reflexões da entrevistada pessoa F sobre o tema também apontam para uma outra conceituação do que seja a *capoeira contemporânea*, a de ser ela *um estilo não consolidado*. Para ela,

o que que será de fato que essa capoeira contemporânea tem de diferente das outras Capoeiras, então eu ainda estou em um processo de tentar identificar o que seria essa capoeira contemporânea. Se alguém me pergunta o que é capoeira Angola eu sei dizer o que é Capoeira Angola. Se alguém me perguntar o que é capoeira Regional eu sei dizer o que é capoeira Regional. Eu ainda não sei dizer o que é capoeira Contemporânea. [...] E eu acredito que existam capoeiras. [...] A gente pergunta contemporâneo não seria tudo que a gente vive nesse momento, não é contemporâneo, não é atual né? Então eu ainda não consigo perceber capoeira contemporânea, enquanto um estilo consolidado (F, 02/12/2020 – grifos nossos).

Assim como a pessoa entrevistada F, entendemos a formação da capoeira ou das capoeiras como uma construção cotidiana e não acabada, de “tradições inventadas” (HOBBSAWN, 1997) e reinventadas, dotadas de incertezas e inconsistências terminológicas, especialmente se considerarmos o movimento real das estruturas que regem nossa sociedade. Esse movimento determina como se darão nossas relações sociais cotidianas e na construção de modos de vida.

Interessante pensarmos sobre as colocações supracitadas, pois, ao mesmo tempo que a participante não consegue visualizar a *capoeira contemporânea* como um estilo, elencando suas características, o fato de se referir a essa capoeira como um *estilo não consolidado*, permite-nos inferir que ela observa haver um estilo em construção.

A adjetivação “contemporânea”, dentro de sua imprecisão semântica para classificar uma forma de capoeira, ainda é o “possível” para o momento. A despeito disso, outros autores como Falcão (2004) e Vieira e Assunção (2008), também optaram por utilizá-la em suas pesquisas. Assim como nas palavras da pessoa entrevistada F é ressaltada a imprecisão do termo, a pessoa entrevistada C também percebe sua imprecisão. Em suas palavras:

Hoje existe um rótulo que se dá pra essa capoeira que nós fazemos, a chamada capoeira contemporânea. **O nome ele não é o melhor, mas é o que tem ‘pro’ momento.** Quando você me pergunta, eu sou claro em dizer, eu faço parte da Capoeira Regional, mas os próprios da Capoeira Regional não me identificam assim, porque eles fazem uma reivindicação de direito que só é da Regional quem mantém aquilo que Mestre Bimba fez até sua morte (C, 07/11/2020, grifos nossos).

O termo contemporâneo, por ser abrangente, utilizado de diferentes maneiras e conciliar muitos significados, não consegue, sozinho, indicar com precisão, sobre que capoeira estamos falando. Esse é um dos motivos que fazem surgir tantas questões quando essa temática é levantada, além, claro, das disputas internas no mundo da capoeira, nas quais cada líder de grupo quer defender o seu ponto de vista e os seus “fundamentos”.

Seria essa capoeira contemporânea uma variação da Capoeira Regional ou de fato são fenômenos tão diferentes, a ponto de poder ser classificada como um novo estilo/vertente de capoeira? A capoeira contemporânea é a capoeira do momento? Talvez a resposta para essas perguntas seja sim e não. A depender das determinações imanentes à capoeira e, considerando-a como um produto social, por isso repleto de contradições, não nos parece o melhor caminho sermos taxativos quanto a sua forma. Todavia, isso não significa que não possamos particularizá-la para melhor compreendê-la.

Considerando a capoeira um fenômeno complexo e estruturado a partir de um contexto social específico, há uma série de condições que circunscrevem uma determinada forma de existência da capoeira. Nesse ponto, Falcão (2004), nos aponta um indício importante, ao dizer que essa nova forma de capoeira “está amarrada às condições materiais existentes e é condicionada pelo tipo de sociedade na qual está inserida e pelas normas da organização social a qual pertence” (FALCÃO, 2004, p. 48).

Na verdade, todas as formas de capoeira que vimos até aqui, desde a capoeira escrava, passando pela Capoeira Regional e Capoeira Angola expressaram características sociais peculiares. Os capoeiras, ao pertencerem a uma classe, providos de mais ou menos condições materiais de sobrevivência, refletem isso em sua produção cultural. Os capoeiras carregam a possibilidade de construir e reconstruir a cultura da capoeira.

Reconhecendo a ambiguidade que a terminologia “capoeira contemporânea” suscita, seja no senso comum ou em textos acadêmicos, ainda assim optamos por utilizá-la, nos respaldando em estudos anteriores (FALCÃO, 2004; VIEIRA; ASSUNÇÃO, 2008), e por não dispormos, até o momento, de outro termo que melhor referencie as características assumidas por essa capoeira.

No Quadro 1 apresentamos algumas subcategorias da *capoeira contemporânea*, especificadas a partir da fala de nossos entrevistados.

2.6.1 Sobre A *Capoeira Contemporânea* e seus Diversos Modos de Existência

Nesse trabalho consideramos a *capoeira contemporânea* como uma categoria por ser ela advinda do processo de desenvolvimento da capoeira, agregadora de múltiplas características, que pode ser pensada como uma construção humana em um determinado tempo e espaço e que está intrinsecamente ligada a um modo de vida específico. Esse modo de vida é determinado por um modo de produção hegemônico – o capitalismo –, esse sobredetermina a forma ou as formas de existência da capoeira. Na Tabela 1 trazemos algumas especificidades apontadas por nossos entrevistados quando perguntados sobre esse fenômeno:

Tabela 1: Categoria *Capoeira Contemporânea*

Categoria Capoeira Contemporânea	Frequência
<i>Mescla de Angola e Regional</i>	6
<i>Evolução da Capoeira</i>	5
<i>Um novo estilo/movimento de transformação</i>	4
<i>Termo Impreciso</i>	3
<i>Capoeira atual</i>	3
<i>Acrobacias fora do toque específico</i>	1
<i>Estilo não consolidado</i>	1

Fonte: Elaboração própria.

Na Tabela 1, para aquelas pessoas que entendem a *capoeira contemporânea* como *um novo estilo/movimento de transformação* (pessoas entrevistadas C, I, A e E), há consenso acerca do período de seu surgimento na década de 1960. A pessoa entrevistada C ressalta que esse *movimento* renovador na capoeira, além de vir do Rio de Janeiro, teve seu início em 1960. Esse dado vai ao encontro das análises de Capoeira (1999; 2015b), quando da formação do Grupo Senzala, no Rio de Janeiro, cuja influência pode ser percebida até os dias atuais, na formação dos diversos grupos de capoeira. Ao falar sobre o Grupo Senzala, Capoeira (1999), assim caracteriza esse “modelo de capoeira”, que fora iniciado por jovens de “classe média” do Rio de Janeiro:

A garotada da Senzala – além da “sequência de Bimba” e da “cintura desprezada” – introduziu treinamentos baseados na repetição exaustiva e metódica de golpes tendo como alvo a mão estendida de um parceiro; treinos sistemáticos de golpe-contragolpe e golpe-queda efetuados por duplas; adaptou treinamentos observados em academias de lutas orientais; instituiu uma ginástica bastante puxada antes dos treinos; e, como universitários

(melhor dizendo: candidatos a vestibulandos) que eram, inconscientemente nortearam toda essa estrutura sobre um modelo que reproduzia o ensino ocidental tal qual ocorre em nossas escolas particulares – coisa completamente estranha ao universo afro-brasileiro –, o que fez com que rapidamente desenvolvessem uma ótima forma física; uma técnica de golpes de ataques rápidos, precisos e potentes, mas sem a malícia da esquivas e da rasteira, e completamente alheia aos fundamentos filosóficos do jogo (CAPOEIRA, 1999, p. 93, grifos do autor).

Dadas essas circunstâncias e características apontadas por Capoeira (1999), acerca da capoeira do Grupo Senzala, na década de 1960, e seus elementos de “modernização” e de diferenciação da Capoeira Regional de Mestre Bimba; e partindo da existência e da formação de muitos outros tipos de capoeira que podem ser encontrados hoje, podemos então considerar a existência não de uma capoeira contemporânea, mas de várias capoeiras contemporâneas, como por exemplo, a *capoeira contemporânea* na cidade de Goiânia, que falaremos mais adiante.

As pessoas entrevistadas A, B e H, apesar de partirem de pressupostos diferentes, convergem na conceituação sobre o que para eles é *capoeira contemporânea*, ou seja, uma *capoeira atual*. Novamente a semântica do adjetivo “contemporâneo” se faz presente nas falas de nossos participantes ao pensarem sobre essa capoeira.

Outra subcategoria que apareceu de forma reiterada (na fala de 6 pessoas entrevistadas), é a que percebe a *capoeira contemporânea* como uma *mescla de Angola e Regional*. Essa mescla é apontada pelas pessoas entrevistadas A, H, D, C, B e I. Entretanto, apesar de considerar a mistura que ocorre entre os estilos Angola e Regional, a pessoa entrevistada C (07/11/2020), faz uma ponderação importante: “O que se diz no cenário é que a capoeira contemporânea é a fusão das duas capoeiras [...] Antes do Mestre Bimba criar a Regional, o que se tinha? Capoeira. Depois dos anos 90 se funde a Capoeira Angola e Regional, o que se tem de novo? Capoeira”. Ao que parece, na argumentação da pessoa entrevistada C, a adjetivação contemporânea não diz muito, pois, usar só o nome capoeira já seria suficiente, afinal todas as capoeiras fazem parte de um todo que seria essa tradição corporal. Em certa medida, concordamos com esta pessoa entrevistada ao pensar dessa forma, contudo, olhando para o processo de construção de cada uma das capoeiras existentes e considerando suas particularidades, não parece razoável poder compreendê-las sem antes saturá-las de determinações.

No caso da *capoeira contemporânea*, suas determinações fundamentais são: seu duplo caráter de existência: como *valor de uso* e *valor de troca* (muito embora as Capoeiras Angola de Mestre Pastinha e Regional de Mestre Bimba também tenham esse

duplo caráter, o destacamos também em relação à *capoeira contemporânea*). Entretanto, talvez a maior diferença entre a *capoeira contemporânea* e as demais esteja na sua subsunção formal e na subsunção real ao capital. Como exemplo podemos falar daqueles e daquelas docentes, vinculados aos grandes grupos de capoeira, que não exercem sua atividade livremente, pois estão condicionados às relações hierarquizadas e de dominação sejam no interior de seus grupos ou em seus locais de trabalho.

Outras características fundamentais da *capoeira contemporânea* são: as condições de vida daqueles que a produzem e a reproduzem, o período histórico em que aparece, a capacidade de expansão mundo afora, sua forma de gerenciamento, e de maneira geral, a sua relação com a sociedade e o que ela representa para aquelas e aqueles que a fazem.

Uma outra subcategoria, que apareceu em apenas uma de nossas pessoas entrevistadas, foi o entendimento de que a *capoeira contemporânea* se caracterizava pelas *acrobacias fora do toque específico*. Para a pessoa entrevistada J, “a única diferença que tem, é as acrobacias fora dos toques que é na Regional” (20/02/2021). A partir da observação feita por J, a *capoeira contemporânea* pode ser identificada a partir de alterações pontuais em ritos específicos da tradicional capoeira de Mestre Bimba. Isso resultaria, então, em uma diferenciação entre a *capoeira contemporânea* e a Capoeira Regional de Mestre Bimba. Tendo em vista a fala de nossa pessoa entrevistada, desconsiderar um dos fundamentos que ele compreende como caracterizadores da Capoeira Regional de Mestre Bimba justifica o estabelecimento de diferenciações importantes entre essas formas de capoeira.

A adjetivação contemporânea somada à palavra capoeira, como vimos, é controversa. Ela pode demarcar uma forma particular de capoeira e ao mesmo tempo mostrar uma pluralidade de possibilidades existentes no universo capoeirístico: como prática que se objetiva nos corpos ou na disputa acerca de seus fundamentos.

Embora fazer o uso da expressão “*capoeira contemporânea*”, nos pareça apropriado e em consonância com os objetivos traçados nesse trabalho, temos consciência das contradições que uso da palavra “contemporânea” traz para a discussão. Concordamos com Vieira e Assunção (2008, p. 15), quando dizem que, “falar de capoeira ‘contemporânea’, no entanto, não esclarece muito de que capoeira se trata, dado que há muitas formas distintas na atualidade, a começar pela angola e regional contemporâneas” (grifo dos autores).

Nesse sentido, nos parece apropriado especificar sobre qual *capoeira contemporânea* estamos falando, em que momento ela ocorre e as distinções possíveis de

serem feitas entre as capoeiras que coexistem atualmente. Por isso, consideramos a existência não só de uma *capoeira contemporânea*, mas de várias *capoeiras contemporâneas*.

Isso se deve à pluralidade de manifestações e formas variadas de capoeira que podem ser encontradas em todo o mundo. Esses formatos diversos de capoeira, em muito, coincidem com a formação de inúmeros grupos e a condução deles por um (a) mestre ou por um conjunto de mestres. Esses (as), conseqüentemente, imprimem em seus grupos conexões internas que se diferem das encontradas em outras escolas de capoeira. A própria percepção que cada uma de nossas pessoa entrevistada tem sobre o que é e o que não é *capoeira contemporânea* denota o terreno instável em que “estamos jogando” – pisa no massapê e escorrega, hahahahaha.

Nesse sentido, então, podemos dizer ainda que dada à instabilidade conceitual, a *capoeira contemporânea* se constitui a partir do desenvolvimento das manifestações tradicionais da capoeira de rua, expressa pelas maltas e das manifestações presentes nas academias a partir dos anos 1930, que permitem uma tensão entre a fusão e manutenção das propostas de Mestres Bimba e Pastinha, da influência do grupo Senzala que culminam no atual estágio de desenvolvimento da capoeira no, contexto de mercadorização desta prática e da precarização do trabalho de professores e mestres.

No próximo item falaremos um pouco mais sobre outros aspectos da *capoeira contemporânea* e como nela aparecem aspectos próximos de uma lógica de mercadorização, sobretudo como essa capoeira se espalha pelo Brasil e pelo mundo e quais os “interesses” lhe são inerentes.

2.6.2 Aspectos da Contemporaneidade na Capoeira: Mercadorização, fragmentação, mundialização

A *capoeira contemporânea*, produto social, fruto da acumulação histórica de saberes, prática de homens e mulheres, é capaz de reproduzir a materialidade da vida em seus processos internos, como por exemplo: a competitividade, o individualismo, a exclusão social e relações patriarcais. Ao mesmo, se olhada de fora, é uma tradição corporal que leva para o restante do mundo uma prática de origem escrava, negra e oriunda da periferia do capitalismo. Sendo assim, possibilita, mesmo que na aparência, a mitigação de processos de *racialização* (hierarquização social baseada em classificações raciais), que é expressão e uma tecnologia de dominação social (ALMEIDA, 2019).

A *capoeira contemporânea*, de forma geral, se torna hegemônica a partir de meados do século XX. Essa forma de capoeira atrai um público amplo e agrega valores da mercadorização (VIEIRA; ASSUNÇÃO, 2008). E essa é uma das contradições da capoeira (de forma ampla) na atualidade, algo que pode negar e reproduzir a lógica de mercado capitalista. Como exemplo disso, podemos citar os grandes festivais e campeonatos de capoeira mundo afora. Todavia, ressaltamos aqui que esses grandes eventos só são possíveis aos grandes grupos, possibilitados pela lógica empresarial e poder econômico de seus integrantes.

Mas não é essa a realidade da grande maioria dos grupos de capoeira que resistem, apesar das dificuldades socialmente estabelecidas. A pessoa entrevistada F, inclusive, nos diz:

O que eu comecei a observar, grande parte das pessoas que ganham dinheiro com a capoeira, são pessoas brancas, que isso já tem uma contradição com a história da capoeira. Como eu disse lá no início, nós temos a classe trabalhadora continuando subalternizada com os trabalhos de capoeira... lá no projeto social que paga 300 reais. Mas as pessoas que vão ocupar os espaços da academia de ginástica, da escola privada é novamente a pessoa que acessou o ensino superior [...]. Não tô dizendo que isso seja uma regra, que exclusivamente pessoas brancas que estudaram que estão nesses espaços (F, 02/12/2020).

No Brasil, país cuja formação social e econômica se deu por meio da utilização da força de trabalho de escravizados oriundos do continente africano, ser negro sempre foi um marcador de classe: a classe dos que, desde o princípio, foram obrigados a trabalhar para viver e tantos outros morreram trabalhando. Conseqüentemente, as condições de vida do negro no Brasil foram (e são) marcadas pela exploração da força de trabalho, pelo não direito à propriedade de terra ou dos meios de produção, pela dificuldade de acesso à educação formal e qualificação, cultura e religião perseguidas, pauperismo, moradias precárias e tantas outras mazelas.

De fato,

a sociedade brasileira largou o negro ao seu próprio destino, deitando sobre seus ombros a responsabilidade de se reeducar e de se transformar para corresponder aos novos padrões e ideais de ser humano, criados pelo advento do trabalho livre, do regime republicano e do capitalismo (FERNANDES, 2008, p. 35-36).

A sociedade que se formou após o período da escravidão se baseou, prioritariamente, na concorrência; com o fim do regime escravagista (1889), os escravizados tiveram que competir “livremente” com imigrantes europeus que aqui chegavam. Todavia, estes, diferentemente daqueles, já estavam acostumados com o

regime de trabalho assalariado (FERNANDES, 2008).

Dadas essas transformações no mundo do trabalho, e, conseqüentemente, mudanças nas atividades econômicas do Brasil, os capoeiras implicados nessas novas formas sociais foram, também, construindo e reconstruindo as formas de existir da capoeira.

Os desafios colocados para os capoeiras, desde o período da escravidão, se vincularam aos seus contextos de vida; na capoeira, assim como na sociedade capitalista em geral, encontramos aspectos relacionados ao controle e disputas. A simbiose entre capoeira e condições sociais se expressa nas transformações internas que ocorrem nessa luta, em resposta a demandas geradas externamente.

Na *capoeira contemporânea* (década de 1960), essa simbiose se expressa das seguintes formas: elevada inserção de seus praticantes num contexto competitivo global, especialmente a partir da década de 1980 (VIEIRA; ASSUNÇÃO, 2008); criação de grandes grupos de capoeira, aumento no número de mestres; profissionalização dos capoeiras; competição entre academias/grupos. Enfim, uma nova organização da capoeira que, em muito, atendia aos pressupostos políticos e ideológicos do período (CAPOEIRA, 1999).

Outros detalhes acerca da formação da *capoeira contemporânea* estão expressos nas Tabelas 2 e 3, nas quais reunimos na categoria *origem*, os grupos e mestres de capoeira, citados (as) em nossas entrevistas e relacionados com esse fenômeno. De acordo com a maioria de nossas pessoas entrevistadas, é possível relacionar o surgimento da *capoeira contemporânea* a partir de alguns princípios determinados por mestres e presentes em alguns grupos:

Tabela 2: Grupos que deram origem à capoeira contemporânea de acordo com os participantes da Pesquisa

Grupos citados	Frequência
<i>Senzala</i>	7
<i>Cordão de Ouro</i>	5
<i>Abadá</i>	5
<i>Capoeira Brasil</i>	3
<i>Muzenza</i>	3
<i>Capoeira Gerais</i>	1
<i>Beribazu</i>	1
<i>Candeias</i>	1

Fonte: Elaboração própria.

De acordo com a Tabela 2, quando solicitado aos entrevistados que citassem

grupos relacionados à construção dessa capoeira contemporânea, de forma geral, o Grupo Senzala (Centro Cultural Senzala de Capoeira - 1963), fundado no Rio de Janeiro pelos irmãos Paulo Flores e Rafael Flores (CAPOEIRA, 1999), apareceu como o mais citado, totalizando 7 (sete) menções (pessoas entrevistadas D, G, A, C, E, F e H). Seguidamente ao Grupo Senzala, aparecem o Grupo Cordão de Ouro (1967), fundado na cidade de São Paulo pelo Mestre Suassuna e pelo Mestre Brasília, com 5 (cinco) menções (pessoas entrevistadas D, G, H, A e I) e o Grupo Abadá (Associação Brasileira de Apoio e Desenvolvimento da Arte – 1988), fundado no Rio de Janeiro pelo Mestre Camisa, também com 5 (cinco) menções (pessoas entrevistadas D, A, I, H e G). Os grupos Muzenza (1972), fundado na cidade do Rio de Janeiro, pelo Mestre Paulão e Capoeira Brasil (1989), fundado na cidade de Niterói (RJ), por Mestre Boneco, Mestre Paulinho Sabiá e Mestre Paulão, são citados 3 (três) vezes cada. Com apenas 1 (uma) citação, aparecem os grupos: Capoeira Gerais (1992), fundado em Belo Horizonte pelo Mestre Mão Branca, Beribazu (1972), fundado na cidade de Planaltina (DF), pelo Mestre Zulu, ambos citados pela participante I e o Grupo Candeias (1977)⁴³, citado pela pessoa entrevistada A.

Segundo alguns dos comentários, identificamos as seguintes verbalizações:

[...] então a partir dos grandes grupos, então tem também os mestres desses grupos, da Senzala o Mestre Peixinho, Mestre Ramos e Mestre Toni, do Capoeira Brasil, Mestre Paulinho Sabiá, do Abadá o Mestre Camisa, do Cordão de Ouro o Suassuna, então eu penso que são esses (D, 24/11/2020).

O primeiro grupo de capoeira que surgiu no Brasil que é o Grupo Senzala é do Rio de Janeiro (A, 16/10/2021).

[...] Grupo Senzala do Rio, o Mestre Suassuna em São Paulo e através das músicas, dos shows deles e dos grupos folclóricos (E, 23/11/2020).

[...] Grupo Senzala ... Grupo Cordão de Ouro, Grupo Abadá, Mestre Suassuna, Mestre Gato, Peixinho, Mestre Mão Branca que é o Capoeira Gerais, Mestre Burguês que é o pessoal da Muzenza e o pessoal da Beribazu, que é o Mestre Luiz Renato (I, 14/01/2021).

Quando houve uma quebra do Senzala, surgiu o Capoeira Brasil e o Abadá, Muzenza (H, 05/01/2021).

Eu diria assim, das referências que eu sei de dois grandes grupos, Grupo Senzala e Abadá Capoeira e aí a gente sabe que o Abadá Capoeira veio da

⁴³ O Grupo Candeias foi fundado em 1977, na cidade de Goiânia, no SESC do Setor Universitário. O primeiro nome usado pelo grupo foi Anglo-Regional e o primeiro professor foi Carlinho. Em 1978 assume Mestre Passarinho, que trocou o nome do grupo para São Bento Pequeno. Com a saída de Mestre Passarinho do SESC assume, em 1981, Elto Pereira de Brito (1963), o Mestre Suíno. O Grupo volta a usar o antigo nome Anglo-Regional e, alguns anos depois, em 1991, por meio de um concurso, é escolhido o nome Candeias. Fonte: <https://grupocandeiascba.wordpress.com/historia/>.

Senzala [...] e aí tem um pouco dessa coisa da benguela, que o pessoal vai dar um marco, ah! (F, 02/12/2020).

Então, década de 90, Candeias que foi um grupo do Centro-oeste [...] (A, 16/10/2020).

Como podemos perceber na maioria das falas a respeito dos grupos de capoeira, para uma mesma pessoa entrevistada, vários grupos compõem essa linha de formação que daria origem à chamada capoeira contemporânea. Por isso, na Tabela 2 aparece um quantitativo maior de citações (=26), que o número total de entrevistados em nossa Pesquisa (=10). Assim como em nosso levantamento teórico, o Grupo Senzala aparece como um grande marco nesse processo constitutivo dessa forma de capoeira, o que é significativo sob o ponto de vista de haver um certo consenso a esse respeito.

Na Tabela 3 temos um rol de mestres citados por nossos entrevistados, quando indagados sobre que mestres tiveram papel fundamental no desenvolvimento da *capoeira contemporânea*. É importante mostrarmos que além dos grupos de capoeira e características da *capoeira contemporânea*, tal qual são apreendidos por nossos participantes, ainda na categoria *origem*, existe relação da origem dessa capoeira com alguns mestres em especial. Esses mestres são reconhecidos por nossas pessoas entrevistadas como aqueles que representam essa capoeira ou que influenciaram que ela surgisse.

A Tabela 2 também demonstra que os entrevistados, ao pensarem a *capoeira contemporânea*, a situam em diferentes épocas e não têm uma opinião uníssona a respeito desse fenômeno. Vejamos.

Tabela 3: Mestres citados pelos participantes como fundamentais para o desenvolvimento da capoeira contemporânea

Mestres citados	Frequência
<i>Mestre Suassuna</i>	6
<i>Mestre Camisa</i>	5
<i>Mestre Peixinho</i>	4
<i>Mestre Gato</i>	3
<i>Mestre Burguês</i>	2
<i>Mestre Suíno</i>	2
<i>Mestre Bimba</i>	2
<i>Mestre Pastinha</i>	2
<i>Mestre Ramos</i>	1
<i>Mestre Toni Vargas</i>	1
<i>Mestre Paulinho Sabiá</i>	1

<i>Mestre Garrincha</i>	1
<i>Mestre Sorriso</i>	1
<i>Mestre Mão Branca</i>	1
<i>Mestre Itapoan</i>	1
<i>Mestre João Grande</i>	1
<i>Mestre Jogo de Dentro</i>	1
<i>Mestre Pernalonga</i>	1
<i>Mestre Paulão Ceará</i>	1
<i>Mestre Boneco</i>	1
<i>Mestre Brasília</i>	1
<i>Mestre Luiz Renato</i>	1
<i>Mestre Jelon</i>	1

Fonte: Elaboração própria.

A partir dos dados contidos nessa tabela podemos depreender que, apesar do Grupo Senzala aparecer com maior frequência (vide Tabela 1), quando solicitado o nome de um ou mais mestres que façam parte desse movimento de “renovação” da capoeira, um mestre de São Paulo, Mestre Suassuna é o mais lembrado, aparecendo em 6 (seis) falas diferentes. Isso pode ser explicado a partir do reconhecimento desse mestre no que tange à difusão da capoeira, especialmente por ser o fundador de um dos maiores grupos em exercício na atualidade, o Grupo Cordão de Ouro, fundado em 1967, mesmo período no qual se desenvolve o “estilo senzala” no Rio de Janeiro.

Seguidamente ao Mestre Suassuna aparecem 3 (três) outros mestres que fazem ou fizeram parte do Grupo Senzala: Mestre Camisa (5), Mestre Peixinho (4) e Mestre Gato (3), o que corrobora mais uma vez a percepção de que o Senzala figura como um movimento especial na elaboração de uma nova forma de capoeira. Outros mestres, como Mestre Burguês e Mestre Suíno, ambos citados 2 (duas) vezes, também compõem o quadro de mestre aos quais são atribuídos a difusão da *capoeira contemporânea*.

O que também nos chama a atenção é a ocorrência da citação dos Mestres Bimba e Pastinha (2 citações), relacionando-os ao desenvolvimento da *capoeira contemporânea* de forma direta, apesar de que, nessa pesquisa, tendemos a considerar que esses dois mestres contribuíram historicamente e não diretamente na constituição dessa capoeira. Entendemos que as bases para a formação de uma capoeira “mais desenvolvida” são resultado de um conhecimento anteriormente acumulado e determinado historicamente.

De acordo com a pessoa entrevistada A, Mestre Bimba e Mestre Pastinha foram os que realmente deram “o pontapé nessa questão de modernizar, estilizar e organizar a capoeira, trazendo a capoeira para esse aspecto contemporâneo” (A, 16/11/2020). Essa

afirmação, mais uma vez, evidencia o quanto o termo “contemporâneo”, se mostra volúvel e pode ser observado por diferentes prismas.

Abaixo destacamos algumas verbalizações a respeito deste tema na fala das pessoas entrevistadas:

Mestre Peixinho, Mestre Ramos e Mestre Toni, do Capoeira Brasil, Mestre Paulinho Sabiá, do Abadá o Mestre Camisa, do Cordão de Ouro o Suassuna, então eu penso que são esses (D, 24/11/2020).

Mestre Gato, Mestre Peixinho, Paulão Ceará, Mestre Boneco, Suassuna, Burguês, Mestre Camisa, Mestre Jelon e em Goiânia, Mestre Suíno (H, 05/01/2021).

O pessoal que funda o Grupo Senzala é o Mestre Gato, o Mestre Garrincha, o Mestre Sorriso, O Mestre Peixinho [...] o Mestre Camisa que faz parte desse movimento que é essa turma do Rio de Janeiro, da Zona Sul, era um bando de playboy da Zona Sul (C, 07/11/2020).

Mestre Suassuna, Mestre Gato, Peixinho, Mestre Mão Branca que é o Capoeira Gerais, Mestre Burguês que é o pessoal da Muzenza e o pessoal da Beribazu, que é o Mestre Luiz Renato (I, 14/01/2021).

Mestre Gato, Mestre Peixinho, Paulão Ceará, Mestre Boneco, Suassuna, Burguês, Mestre Camisa, Mestre Jelon e em Goiânia, Mestre Suíno (H, 05/01/2021).

Que eu fiquei sabendo foi o Mestre Camisa, foi um dos criadores, mas eu fiquei sabendo por boca dos outros. Tô vendendo do preço que eu comprei" (J, 20/02/2021).

Então, o Mestre Suíno, ele sempre foi aberto a mudanças e ele teve muitas parcerias que fez o nosso grupo crescer, tanto na música, quanto nos toques. [...] Então a gente teve influência de vários grupos, entre eles podemos falar o Suassuna, Mestre Suassuna, tanto nos toques quanto no ritmo, quanto no estilo que é o do Cordão de Ouro. Nós tivemos influências de alguns capoeiristas da Bahia, como o Mestre Itapoan que foi um grande companheiro aqui do grupo com suas teorias. Nós tivemos na Capoeira Angola, nós tivemos algumas contribuições do Mestre João Grande, do Jogo de Dentro, nós tivemos o Pernalonga que é um capoeirista considerado mais atual e tá sempre aqui nos grupos dando curso, nós temos o próprio Abadá, Mestre Camisa com estilo diferente, com o jogo contemporâneo, isso influenciou. (G, 04/12/2020).

Grupo Senzala do Rio, o Mestre Suassuna em São Paulo e através das músicas, dos shows deles e dos grupos folclóricos (E, 23/11/2020).

Mestre Gato, Mestre Peixinho, Paulão Ceará, Mestre Boneco, Suassuna, Burguês, Mestre Camisa, Mestre Jelon e em Goiânia, Mestre Suíno (H, 05/01/2021).

Mestre Suassuna, Mestre Brasília, Mestre Bimba, Mestre Pastinha, Mestre João Grande, Mestre Camisa, esses mestres que eu cito servem de base para todo o resto da capoeira (B, 18/10/2020).

Mestre Bimba e Mestre Pastinha, [...] eu acredito que esses dois grandes mestres aí é que realmente dão o ponta pé nessa questão de modernizar, estilizar e organizar a capoeira, trazendo a capoeira para esse aspecto contemporâneo [...]" (A, 16/11/2020).

Agrupamos em uma outra tabela (Tabela 4) elementos de identificação da *capoeira contemporânea* que podem diferenciá-la das Capoeiras Angola e Regional, conforme as respostas de nossas a pessoas entrevistadas. São eles: *estética, conjunto de comportamentos, golpes, distanciamento das tradições, floreios, sistema de treino, bateria e toque/jogo benguela*.

Tabela 4: Elementos de diferenciação da *capoeira contemporânea*

Elementos de Identificação	Frequência
<i>Bateria (conjunto de instrumentos)</i>	4
<i>Estética</i>	3
<i>Golpes</i>	2
<i>Distanciamento das tradições</i>	2
<i>Floreios</i>	2
<i>Sistema de Treino</i>	2
<i>Toque/Jogo Benguela</i>	1
<i>Conjunto de comportamentos</i>	1

Fonte: Elaboração própria

Apesar da grande maioria das pessoas entrevistadas conseguir apontar ao menos um aspecto presente na *capoeira contemporânea* que a identifique e pode servir de diferenciação em relação às suas antecessoras ou em relação às capoeiras tradicionais, a pessoa entrevistada F faz algumas ponderações interessantes acerca dos rituais das capoeiras quando diz:

O mestre continua sendo mestre, o berimbau comanda a roda, você continua tendo ritual para tocar, ritual pra cantar. A mudança de ritual vai caracterizar uma outra vertente de capoeira? Não sei. Porque tem rituais diferentes dentro da própria Capoeira Angola (F, 02/12/2020).

Esta reflexão, além de pertinente, também nos serve como ponto de partida no que diz respeito a buscar na realidade características e elementos que possam ser próprios da *capoeira contemporânea*. De fato, sem mediações, não é fácil identificar como essa capoeira se forma e em que ela diferencia das demais. Nesse estudo partimos do pressuposto que a base da formação dessa capoeira está na estrutura econômico-social, ou seja, no mundo do trabalho. Por mais que a *capoeira contemporânea* não seja um único estilo e, talvez, até esse momento não seja possível considerá-la como uma escola de capoeira (como a Angola e a Regional), as capoeiras que se formaram em decorrência daquele movimento de 1960 aparece com um outro grau de desenvolvimento.

Outras pessoas entrevistadas, diferentemente daquelas expostas anteriormente, conseguem identificar as características de uma nova forma de capoeira como *evoluções* das capoeiras predecessoras. A pessoa entrevistada G, por exemplo, diz o seguinte:

O floreio acho que a principal característica do jogo. São movimentos que foram assim mudando, que foram acrescentados com a ginástica olímpica, saltos, a movimentação de coluna e é muito diferente da Capoeira Regional e não existe na Capoeira Angola [...] a gente tem um sistema de treino bem diferente, bem dinâmico, que faz a gente ser diferente da Capoeira Regional (G, 04/12/2020).

A pessoa entrevistada C, apesar de em sua conclusão sobre o tema não concordar que as modificações ocorridas na capoeira sejam suficientes para nomeá-la como contemporânea, traz como um possível exemplo de *identificação* de uma *capoeira contemporânea*, a sistematização do ensino. Segundo ela:

O que o pessoal do Rio de Janeiro fez, eles sistematizam mais a questão de treinar, mas era uma época que principalmente no Rio de Janeiro, que o culto ao corpo era muito grande. Eles começaram a observar que eu posso antecipar, eu posso ser mais rápido, eu posso descer e subir com maior facilidade, mas eu volto a dizer, esses avanços foi o que tivemos no treinamento esportivo também (C, 07/11/2020).

Essa resposta, ao mesmo tempo em que indica mudanças ocorridas na capoeira do final do século XX, segue na mesma linha de considerar essas mudanças como uma *evolução*, não sendo elas suficientes para designar uma nova forma de capoeira. Algumas verbalizações sobre essa discussão:

A diferença da capoeira contemporânea para as outras são as acrobacias, a estética, a ginga, o contexto de jogo, o objetivo, um jogo mais floreado, mais estético, jogo truncado assim como na Regional (H, 05/01/2021).

Olha, a própria tradição da roda, os estilos musicais, aí você traz para os dias de hoje a estilização da movimentação, a plasticidade. Junta essa evolução organização também, aspectos tradicionais que nunca se perdeu como o batizado (A, 16/10/2020).

Quando nós pensamos nos fundamentos da capoeira que forma estilo, estilo é o conjunto de comportamentos, ideias, fundamentos de capoeira, estilo não é só uma forma de gingar, pra ser um estilo ele tem que ser maior que um jogo. O jogo é o que se apresenta lá na roda e o estilo é toda concepção que traz o seu comportamento, as suas técnicas, suas vestimentas, a forma de montar a bateria (E, 23/11/2020).

Posso dizer o termo capoeira contemporânea foi utilizado por grupos, pessoas que distanciaram da tradição da Capoeira Angola e que distanciaram da Capoeira Regional, inserindo outros elementos e que não se sentiram à vontade pra dizer isso é Angola ou Regional e disseram é contemporâneo (F, 02/12/2020).

[...] a única coisa que pra mim diferencia são as acrobacias que não são nos toques que são na Regional. Na Regional cada toque tem um tipo de jogo,

apesar que hoje ninguém faz isso mais, mas na realidade é assim. [...] Na Capoeira Regional tem um toque específico pras acrobacias, no toque de Banguela (J, 20/02/2021).

A movimentação da capoeira contemporânea, ela difere muito na questão da movimentação de ginga, de deslocamento, de diferença de golpes, a maneira de fazer o golpe, a gente tem um sistema de treino bem diferente, bem dinâmico, que faz a gente ser diferente da Capoeira Regional. Existe também os rituais que a gente utiliza, a questão da bateria, a questão da musicalidade, isso evoluiu, tudo evoluiu. E a questão dos floreios, a ginga dinâmica e a quantidade de floreios que hoje existe na capoeira contemporânea difere ela das demais. O floreio acho que a principal característica do jogo. São movimentos que foram assim mudando, que forma acrescentados com a ginástica olímpica, saltos, a movimentação de coluna e é muito diferente da Capoeira Regional e não existe na Capoeira Angola, apesar que a Angola tem passado também por muitas transformações e tá tendo uma aceitabilidade legal, né? (G, 04/12/2020).

O que o pessoal do Rio de Janeiro fez, eles sistematizam mais a questão de treinar, mas era uma época que principalmente no Rio de Janeiro, que o culto ao corpo era muito grande. Eles começaram a observar que eu posso antecipar, eu posso ser mais rápido, eu posso descer e subir com maior facilidade, mas eu volto a dizer, esses avanços foi o que tivemos no treinamento esportivo também (C, 07/11/2020).

Então o que ficou, essa capoeira contemporânea ela ficou com os três berimbaus, atabaque e dois pandeiros (A, 6/10/2020).

Você vai olhar hoje o que eles tocam, que a bateria é da Capoeira Angola, às vezes até o toque é São Bento Grande de Angola, mas o jogo é da Capoeira Regional, é o que não cabe na minha cabeça também. Mas muitas vezes também o toque é da Capoeira Regional, os jogos é da Capoeira Regional, mas a bateria é da Capoeira Angola (C, 07/11/2020).

Então, ser contemporâneo é ter a capacidade de montar uma bateria que não necessariamente tem que ser Angola ou Regional, uma ginga que, não necessariamente tem que ser Angola ou Regional e os fundamentos básicos (E, 23/11/2020).

[...] e aí tem um pouco dessa coisa da benguela, que o pessoal vai dar um marco. Ah! É benguela ou banguela, pra M. Bimba é banguela. Quase que alguém vai dizer assim que o caracteriza a capoeira contemporânea é o toque de benguela. Alguém, em algum momento vai acabar dizendo isso" (F, 02/12/2020).

Já na Tabela 5, disposta abaixo, são reunidos como *outros*, aspectos que extrapolam o universo da capoeira, mas que atuam nela, influenciando seus rumos e características de seus participantes. Esses demais elementos ou circunstâncias subdividimos como: *mundialização, escola, mídia e mulheres*. Todos esses fenômenos são mais recentes na história da capoeira e estão ligados àquilo que convencionamos chamar nesse trabalho de *capoeira contemporânea* e nos possibilita olhar para outros aspectos sociais, igualmente importantes, para o desenvolvimento da capoeira.

Tabela 5: Outros aspectos que estão associados à formação da capoeira contemporânea

Outros	Frequência
Mundialização	10
Mídia	2
Mulheres	2
Escola	1

Fonte: Elaboração própria.

Sobre o processo de *mundialização* da cultura (ORTIZ, 2007), ou a capoeira na esfera da globalização e do consumo, as pessoas entrevistadas veem como ponto positivo o fato de a capoeira se espalhar pelo mundo, levar nossa língua e nossa cultura. Ao mesmo tempo, o que se percebe é uma preocupação, quase que unânime, entre os participantes da pesquisa no que tange à possibilidade de que ela, inserida nesse processo de mundialização da cultura, perca suas características tradicionais que a diferenciam das demais lutas, por exemplo. Outra preocupação que aparece nesse ponto é sobre a formação dos capoeiras que ministrarão aulas fora do Brasil. Podemos notar também um certo “corporativismo do saber” por parte das pessoas entrevistadas ao defenderem uma determinada formação e concepção de capoeira. A pessoa entrevistada J exemplifica o porquê de estar preocupado com a expansão da capoeira pelo mundo, quando pessoas que no Brasil ainda são alunos e ao chegarem em outros países se apresentam como mestres de capoeira:

A diferença é muito grande, tem cara que sai daqui é aluno, quando aterrissa lá, ele já é mestre. Então aí tá a diferença, na qual eu acho um falta de respeito muito grande com a nossa arte e onde serve pra manchar também, né? Porque tem pessoas que vai dar aula lá e não sabe nada de capoeira e é como mestre, esse é o ponto negativo, que ele não vai sujar não é só o nome dele, tá sujando o nome da arte. [...] Talvez eles não saibam nem a história aí chega lá e inventa, que nem, eu tô cansado de ouvir mentiras. (J, 20/02/2021).

Ou como expressado pela pessoa entrevistada B:

A capoeira indo pro mundo quem tá ganhando é o mundo não é a capoeira. O que tem de negativo: o que é passado, o que é vendido, a filosofia que é passada a frente, ela não tem validade, ela não tem argumento, ela não tem profundidade, ela não tem filosofia, ela não tem ética, ela não tem respeito, ela não tem valor (B, 18/10/2020).

Ambos os apontamentos e preocupações são válidos. Mas, quais as consequências e reflexos desse tipo de pensamento para a capoeira? Podemos pensar que, se na época das maltas (séc. XIX) havia um controle rígido e persecutório aos capoeiras por parte da aristocracia e da polícia, hoje o controle de como ela deve ser é feito por seus próprios

professores e mestres. O controle sobre a capoeira permanece, só que de outras formas. Exemplo disso são os regulamentos e condutas, produzidos pelos grupos de capoeira, que direcionam e impõem limites àqueles que praticam ou que pretendem ensiná-la.

O que fica claro nas falas coletadas é que o intuito maior dessa nova forma de controle interno (não entendido por eles dessa forma), é conservar aspectos considerados tradicionais da capoeira. Todavia, quando analisamos o desenvolvimento deste elemento da cultura corporal percebemos que todas essas tradições foram inventadas, como apregoa Hobsbawn (1997).

Outro reflexo na capoeira desse modo de vida, baseado na exploração da força de trabalho, é a exclusão da mulher. A ausência feminina na capoeira, da mulher como capoeira imperou durante muito tempo. E mesmo depois que mulheres começaram a fazer parte desse universo, elas demoraram a alcançar títulos de mestras. De acordo com Capoeira (2015a), entre 1900 e 1950, na capoeira da Bahia, foram poucas as notícias de mulheres na capoeira; a regra era de capoeiras homens.

Até hoje, a situação da mulher na capoeira, permanece permeada por exclusão, em que pese alguns avanços alcançados.

Quando a gente vê como as mulheres são negadas na capoeira, elas são negadas inclusive pela lógica do trabalho. Porque quando a gente pega os relatos de capoeira tinha assim, o marinheiro e capoeirista, quando a gente pega as mulheres estava assim, a lavadeira, a passadeira, a cozinheira, elas só eram trabalho, elas não eram capoeiristas, as mulheres só trabalhavam, não tinham uma relação com a capoeira [...] Por que? Porque para a mulher a relação de trabalho sempre foi um empecilho para estabelecer todas as outras relações que sejam associadas com o ócio, com o divertimento, com o prazer (F, 02/12/2020).

Como temos enfatizado, é importante para nós destacarmos as circunstâncias dadas socialmente, especialmente aquelas que estruturam nossa sociedade, para, a partir delas, compreender formas de existência da capoeira. Atualmente, para que os grupos de capoeira possam se expandir, os capoeiras recorrem à profissionalização para aumentar suas possibilidades de venda da força de trabalho.

A formação de grupos de capoeira, a padronização de movimentos e tipos de treinamento constituem uma possibilidade de “empacotar” duas mercadorias – tanto a força de trabalho de quem ministra aulas de capoeira, como a própria capoeira – e, por conseguinte, poder vendê-las e exportá-las.

Listamos a seguir algumas verbalizações que apareceram sobre a discussão sobre *capoeira contemporânea*, considerando a forma como ela se insere na sociedade atual,

especialmente relacionando-a à sua divulgação mundo afora, mercadorização e a inserção do público feminino. Vejamos:

[...]a capoeira é um dos mecanismos de mais divulgação da língua portuguesa, com isso a capoeira chegou em vários países [...] Aspecto negativo é que alguns capoeiristas, prostitutas da capoeira, que saem dando corda a torto e a direita no exterior, muitos saem fazendo merda lá fora, principalmente os baianos" (H, 05/01/2021).

[...] eu vejo de forma muito positiva isso, eu me sinto orgulhoso sim dessa conquista mundial de saber que uma arte que chegou a cair no Código Penal é uma das artes mais praticadas no mundo [...]a banalização, a gente tem que tomar um certo cuidado nesse sentido, medo de perder a referência do mestre, de sua tradição, de sua filosofia, de sua ancestralidade (A, 16/11/2020).

[...] a capoeira ela já nasce internacionalizada [...] nasce no Brasil através dos rituais, danças, lutas e a necessidade do africano de se libertar, ela não nasce de um povo, ela nasce de vários povos, ela não surge de uma cultura, ela surge de várias culturas, de povos diferentes, de regiões da África distantes. [...]A gente sabe da influência que sofre a capoeira, a capoeira sofre influência inclusive do homem branco. [...] o Mestre Suíno já dizia o seguinte... que a capoeira ela ia dar a volta no mundo, depois ela ia retornar para o Brasil, e aí a capoeira ia ser aceita no Brasil (C, 07/11/2020).

[...] foi maravilhoso, ver o mundo se abrir para a capoeira, lindo, maravilhoso, sonho, parecia um sonho a gente ver o mundo gostando da capoeira. Mas aí tem as implicações, as pessoas estão capacitadas pra esse novo processo? Mas como quase tudo a gente vai capacitando no caminho, vai se capacitando no caminho e o que acontece é que muitas pessoas tentando sobreviver, acabaram fazendo isso que você falou, começaram a colocar preço em várias coisas que os estrangeiros ficaram meio assim né? "Pô, mas que relação é essa, é dinheiro, eu tenho que pagar tudo, esse esporte é assim mesmo [...]" (E, 23/11/2020).

[...] a capoeira tem "n" valores e possibilidades [...] A capoeira indo pro mundo quem tá ganhando é o mundo não é a capoeira. O que tem de negativo: o que é passado, o que é vendido, a filosofia que é passada a frente, ela não tem validade, ela não tem argumento, ela não tem profundidade, ela não tem filosofia, ela não tem ética, ela não tem respeito, ela não tem valor (B, 18/10/2020).

Aspectos positivos é a difusão de uma manifestação cultural afro-brasileira e que conta uma outra versão da história. A capoeira traz uma versão da história que não é contada nos livros e que não é contada pelos dominantes. O problema está exatamente no processo de mercadorização, porque em determinados momentos o processo de mundialização vai necessitar dessa transformação em mercadorias. Aquilo que eu falei são as contradições (F, 02/12/2020).

O positivo que eu acho, é o seguinte, você sair daqui realmente formada com capoeira e ir dar aula lá fora. A diferença é muito grande, tem cara que sai daqui é aluno, quando aterrissa lá, ele já é mestre. Então aí tá a diferença, na qual eu acho uma falta de respeito muito grande com a nossa arte e onde serve pra manchar também, né? Porque tem pessoas que vai dar aula lá e não sabe nada de capoeira e é como mestre, esse é o ponto negativo, que ele não vai sujar não é só o nome dele, tá sujando o nome da arte (J, 20/02/2021).

Nossa! Vamo pensar no positivo, divulgação da nossa arte, expansão das escolas com a exportação dos capoeiristas, melhoria de vida para os que foram

para outros países, melhorias de condição de trabalho [...] Agora negativos, acho que pode perder um pouco das tradições, já que alguns falam que não acham isso ponto negativo, eu acho que se a gente não tiver cuidado, outros elementos de outras culturas pode um pouco perder um pouco a tradição e os rituais da capoeira se esses elementos de outras culturas forem inseridos assim, sabe? Demasiadamente (I, 14/01/2021).

A gente já nasceu assim, mas eu marco muito, eu marco muito os anos 80 porque nós começamos ir para as revistas, nós começamos a ir mais pra mídia, pra televisão, para as novelas e pra shows e filmes e houveram grandes seminários, encontros, jogos estudantis e as pessoas começaram a querer que a gente nos definisse e eu meti a cara e falei, eu sou contemporâneo [...] e as outras pessoas, os mais novos que estavam esperando alguém assumir, eu falei eu sou contemporâneo, aí quando eu vi um monte de gente assim, foi questão de um ano, dois, já tinha o estilo contemporâneo, todo mundo: “Ah! Eu sou contemporâneo, eu sou contemporâneo, eu sou contemporâneo”. Eu não posso dizer que foi eu, eu não criei nada, eu assumi, junto com outras pessoas (E, 23/11/2020).

Ao ir para outras classes ela teve até uma valorização. Mas foi importante a televisão, ela ter ido lá para o programa Malhação, ela ter ido pros livros lá com o pessoal da UNB, Mestre Falcão, Luís Renato (G, 04/12/2020).

Como eu disse, a pequena roda que é a capoeira e a grande roda elas não estão separadas. Tudo que eu tenho como fazer na grande roda, me atrapalha ou me auxilia a chegar na pequena roda. Então quando a gente pensa numa mulher que tem filhos, que tem que cuidar da casa, que tem jornada tripla, jornada quádrupla, quádrupla, isso não permite que a gente tenha uma dedicação exclusiva [...] e óbvio que isso influencia nessa relação. Quando a gente vê como as mulheres são negadas na capoeira, elas são negadas inclusive pela lógica do trabalho. Porque quando a gente pega os relatos de capoeira tinha assim, o marinho e capoeirista, quando a gente pega as mulheres estava assim, a lavadeira, a passadeira, a cozinheira, elas só eram trabalho, elas não eram capoeiristas, as mulheres só trabalhavam, não tinham uma relação com a capoeira [...] Por que? Porque para a mulher a relação de trabalho sempre foi um empecilho para estabelecer todas as outras relações que sejam associadas com o ócio, com o divertimento, com o prazer (F, 02/12/2020).

[...] década de 90. As academias aqui de Goiânia eram lotadas, lotadas, nós tínhamos aí, cerca de 60% eram mulheres [...] e também era modismo, era linda aquela calça branca, muitas mulheres procuravam pela estética que a capoeira, que o uniforme da capoeira proporcionava" (G, 04/12/2020).

Discorreremos até aqui sobre a *capoeira contemporânea* em geral, a partir de agora traremos maiores detalhes acerca da formação de uma forma particular de capoeira, na cidade de Goiânia.

2.7 Um breve histórico dos pioneiros da capoeira em Goiânia: Os Mestres Sabú e Osvaldo

Tendo em vista que as particularidades históricas e determinações concretas da formação social de cada lugar refletem nos modos de ser e de vida, também os produtos

das relações concretas de existência são dialeticamente moldados. Com a capoeira não seria diferente, como elemento da cultura corporal, originada nas classes subalternizadas, ela encontra em cada região uma forma de ser e existir, a depender das pessoas que a produzem em determinada localidade. Inclusive, é comum no universo da capoeira se ouvir falar: ‘a capoeira da Bahia’, ‘a capoeira do Rio de Janeiro’, ‘a capoeira de Pernambuco’, etc.. Considerando essas diferenciações, traremos no item que se segue relatos que ensejam contar um pouco das origens e da história da capoeira em Goiânia e daqueles protagonistas desse processo, a saber: Mestre Sabú (1940-2017), o pioneiro da capoeira em Goiás (BRITO, 2009; TUCUNDUVA, 2015) e Mestre Osvaldo (1937-2009).

Manoel Pio de Sales, Mestre Sabú, nasceu em Goiás Velho e mudou-se para Goiânia ainda criança, com sua mãe e sua irmã. Por volta dos doze ou treze anos de idade foi para Salvador para fazer companhia para um tio que viajava bastante para aquela cidade, conforme entrevista concedida em 2014 (TUCUNDUVA, 2015). Segundo o próprio mestre, foi na capital da Bahia que teve seu primeiro contato com a capoeira. Mestre Sabú, apesar de ter se formado Mestre com o Mestre Caiçara, conheceu a capoeira por meio do Mestre Pastinha e do Mestre Noronha. Treinou também vale-tudo e luta livre com o famoso Valdemar Santana.

Mestre Sabú foi um representante da Capoeira Angola e iniciou seu trabalho em Goiânia no ano de 1960, com a luta livre, posteriormente, no ano de 1961 passou a dar aulas de capoeira (TUCUNDUVA, 2015). A pesquisa feita pela autora mostrou que a trajetória do Mestre foi marcada por resistência e luta em prol da capoeira. Mas, para além disso, a vida do Mestre também demonstra o quanto os desdobramentos sociais se tornam presentes na formação do “ser capoeira” e dos caminhos trilhados pelo mestre.

A história de Mestre Sabú não é a história que faz referência aos heróis, ou dos mais sucedidos socialmente, mas a dos que estão à margem ou esquecidos pela sociedade. É a saga dos desprivilegiados e dos que lutaram anonimamente em prol de questões culturais e sociais, e lutam para sobreviver dignamente. Depois de muitos anos vivendo na Vila Redenção, ele mudou sua escola para a casa que tinha no bairro Alto da Glória, e após ir e voltar da região do Rio Araguaia, ele se situou no seguinte endereço: Rua H-90 Quadra 174 Lote 37, s/n Setor Cidade Vera Cruz, Aparecida de Goiânia (TUCUNDUVA, 2015, p. 18).

Segundo Brito (2009), Mestre Sabú começou a dar aulas de capoeira em Goiânia, na Academia de Pugilismo Hugo Nakamura, que também frequentava como lutador. Essa academia era localizada na Rua 06, no Centro da capital goiana e os primeiros alunos do Mestre Sabú foram policiais que frequentavam a academia em busca de treinos de defesa

peçoal. No início da década de 60, a capoeira era pouco conhecida na região, e os vizinhos do mestre, na Vila Redenção, estranhavam essa nova prática, dotada de gestos, movimentos e sons por eles desconhecidos. Chegavam até chamar a polícia e suspeitavam que se tratava de práticas ligadas a “terreiros de macumba” (TUCUNDUVA, 2015, p. 65).

Apesar do Mestre Sabú ter iniciado suas aulas de capoeira na Academia de Nakamura, sua grande escola de capoeira foi aquela por ele nomeada Terreiro de Capoeira Angola, situada na Vila Redenção, bairro da região sul de Goiânia, que na época estava em formação (BRITO, 2009; TUCUNDUVA, 2015). Outra particularidade do Mestre foi sua experiência com lutas de ringue (Vale Tudo e Luta Livre), nesse contexto era conhecido como Máscara Negra. “A experiência com a Luta Livre, também veio na bagagem de sua viagem à Bahia. Ele teve a oportunidade de aprender a lutar Vale Tudo e Luta Livre com o Valdemar Santana, que também era praticante de capoeira” (TUCUNDUVA, 2015, p. 72). Segundo essa autora, foi a partir do ensino dessas lutas (vale tudo e luta livre) que o Mestre conseguiu sustentar sua família em Goiânia durante anos, ao mesmo tempo em que matinha suas atividades de ensino da capoeira.

Interessante para nossa pesquisa é um relato do Mestre Sabú sobre a particularidade da capoeira de Goiás. Destacamos aqui uma fala do Mestre, em entrevista concedida no ano de 2008, à pesquisadora Tatiana Tucunduva (2015, p. 74), na qual ele se reconhece como criador de uma capoeira específica para Goiás:

Nós temos a capoeira específica de Goiás. Que eu criei pra Goiás. Uma Capoeira Arte, porque a sociedade não aceitava mais um jogo da zebra, esse tipo de jogo pesado. Então **nós criamos uma capoeira típica do Estado de Goiás, com algumas modificações de fugas pra dar mais agilidade, dar mais arte na capoeira, foi um trabalho ardoroso, estudo de muito e muitos anos.** Eu fazia muitos shows em Goiânia e no Estado de Goiás, foi aí que eu criei a Capoeira Arte. Porque era muito mais aplaudida, bonita e difícil para treinar e precisava de uma Educação Física completa, desde o pescoço ao tornozelo (grifos da autora).

Segundo Mestre Sabú, A Capoeira Arte, por ele desenvolvida, tinha suas particularidades. Ele destaca a agilidade como um dos elementos de diferenciação dessa capoeira em relação às demais. Inclusive, Mestre Sabú, de acordo com a entrevista concedida à Tucunduva (2015), tomava para si a criação de uma capoeira diferente, tipicamente goiana:

Mestre Sabú desenvolveu seu método e sua técnica para ensinar a capoeira, uma capoeira com movimento de precisão, que calcula e tem a percepção da distância de um golpe para o outro, aproveitando as potencialidades de um corpo – um corpo que é ao mesmo tempo arma “na hora da dor ela é uma arma” (de luta, de defesa dos marginalizados e excluídos) e arte “minha capoeira ela é um jogo livre” (que desenha os movimentos no espaço, mostra toda agilidade

e artimanha) própria do jogo e da ginga da capoeira. E, como ele mesmo afirma “minha capoeira”, revela todos seus créditos de apropriação e de participação neste processo histórico (TUCUNDUVA, 2015, pp 76-77).

Outra característica fundamental do trabalho do Mestre Sabú em Goiânia foi a de que os seus primeiros alunos da Vila Redenção, adolescentes em situação de rua que, atraídos pelas apresentações de capoeira nas praças, desfiles e bairros passaram a treinar com o Mestre e são acolhidos por ele. Segundo Mestre Sabú, isso se deu por volta do ano de 1968. Nesta ocasião, ele montou um grupo de apresentação com esses meninos que também lhe ajudavam na fabricação de instrumentos como atabaque, agogô, afoxé, reco-reco, surdo, berimbau, dentre outros (BRITO, 2009). Inclusive, Mestre Sabú deixa de trabalhar com a luta livre para se dedicar com mais tempo à fabricação de instrumentos, que passa a ser sua fonte principal de renda, já que o Mestre não cobrava pelas apresentações que fazia. A Praça Cívica e a Feira Hippie de Goiânia foram os espaços escolhidos pelo Mestre para a divulgação da Capoeira Angola, mas aos poucos também suas apresentações se fizeram presentes em outros eventos e locais da cidade.

Mestre Sabú apresentava com seu grupo de alunos: samba de roda, puxada de rede, maculelê e também uma dança típica do Estado de Goiás, a dança do tapuio (TUCUNDUVA, 2015). O referido Mestre tinha a arte como premissa de vida, fazia da capoeira uma atividade humanizadora, em muitos aspectos. Como vimos até aqui, por meio da capoeira, Mestre Sabú se fez presente no cotidiano goianiense, foi o precursor da do ensino da capoeira na cidade e seu trabalho possibilitou a vivência da capoeira por jovens em situação de rua. Mestre Sabú estabeleceu uma função social própria para a capoeira, na cidade de Goiânia, ao possibilitar que jovens em situação de rua pudessem se apropriar desse elemento da cultura corporal. A Capoeira Angola do Mestre Sabú dialogou e dialoga com a história e a cultura goiana e goianiense e é mais um exemplo da diversidade encontrada na capoeira. A diversidade da capoeira se dá tanto em relação à presença em maior ou menor grau da violência, seja nos jogos ou nos golpes, das “negaças”, da teatralidade e do improviso.

Junto a tudo isso, a Capoeira Angola é “um movimento de resistência, engendra nos mestres-educadores uma função social de extrema relevância, na afirmação e identificação dos homens enquanto seres humanos e na ruptura do processo de desumanização” (TUCUNDUVA, 2015, p. 101), e isso pode ser observado a partir da história do Mestre Sabú e sua vida de capoeira e pela capoeira em Goiânia.

Outro dado interessantes que a autora nos traz acerca da história do Mestre Sabú

e sua influência nos processos formativos da capoeira goiana foi que, na década de 1980, ele criou a Federação Goiana de Capoeira, na tentativa de fortalecer essa prática principalmente na capital, o que se desdobrou no fato da Federação Goiana ser considerada utilidade pública em 22 de maio de 1986, como expressado no Diário Oficial do Estado de Goiás naquele ano (TUCUNDUVA, 2015).

Em 1973 Mestre Bimba veio para Goiânia, por influência de um de seus alunos, Mestre Osvaldo, que em seguida a Mestre Sabú, também contribuiu de maneira decisiva na divulgação da capoeira em Goiânia. Mestre Osvaldo de Souza é citado por nossa pessoa entrevistada J como um dos pioneiros da capoeira em Goiás. “Inclusive, aqui em Goiás não tinha grupo nenhum, nenhum, Mestre Osvaldo foi o primeiro da Regional aqui” (20/02/2021). Fato esse que também encontramos nos escritos de Brito (2009) e Tucunduva (2015). Ressaltamos que a pessoa entrevistada reforça que não tinha grupo de capoeira relacionado à Capoeira Regional, mas apenas relacionado à Capoeira Angola, cujo representante foi o Mestre Sabú, como dissemos anteriormente.

De acordo com a pesquisa realizada por Tucunduva (2015), Mestre Osvaldo, assim como Mestre Bimba na Bahia, ministrava aulas de capoeira também para um público com maior poder aquisitivo da cidade de Goiânia:

É perceptível a mesma lógica de Mestre Bimba na ação de Mestre Osvaldo, ou seja, a divulgação da Capoeira entre as classes mais abastadas da sociedade, tendo posteriormente nesses alunos grandes influências para adentrar em espaços como a televisão, universidades e colégios renomados (TUCUNDUVA, 2015, p. 114).

A despeito da diferença dos públicos para os quais Mestre Sabú e Mestre Osvaldo direcionavam seu ensino de capoeira, ambos foram determinantes para a formação do que aqui vamos considerar a *capoeira contemporânea* na cidade de Goiânia. Mestre Sabú iniciou seu trabalho com capoeira no início de 1960, Mestre Osvaldo começou seu trabalho, em Goiânia, cerca de dois anos depois, no ano de 1962 (BRITO, 2009).

Anos depois (1967 e 1968), haveria uma forte expansão da Capoeira Regional em Goiás a partir das apresentações realizadas por Mestre Osvaldo e outros grupos (BRITO, 2009). Esse autor acrescenta que, além do aumento do número de adeptos à prática da capoeira, Mestre Osvaldo conseguiu uma academia com seu nome, localizada na Avenida Goiás, em Goiânia. Inclusive, segundo depoimento do referido mestre, foi nessa academia que Mestre Bimba teria vindo a primeira vez a Goiânia, no ano de 1970 (BRITO, 2009). Mestre Osvaldo também deu aula no Colégio Carlos Chagas, em 1967 e muitos dos alunos dessa escola acabaram indo treinar com ele em sua própria academia.

A pessoa entrevistada J (20/02/2021) expressou que Mestre Osvaldo não gostava de dar aula para muitos alunos; “o máximo que ele tinha era 16 alunos”, afirmou. Segundo essa pessoa entrevistada, com a chegada de Mestre Bimba a Goiânia (1971), diferentemente do pequeno número de alunos de Mestre Osvaldo – que já ministrava aulas de capoeira no Jóquei Clube (1970 a 1974) –, cerca de 150 alunos passaram a treinar com Mestre Bimba no Jóquei Clube. Entretanto, essa informação aparece de forma diferente na entrevistada dada por Mestre Osvaldo a Brito (2009). Na ocasião, Mestre Osvaldo disse que Mestre Bimba havia achado esse espaço com cerca de 500 alunos⁴⁴.

Mestre Osvaldo acreditava na importância de divulgar a capoeira, por isso fazia muitas apresentações na tentativa de cada vez mais levá-la ao conhecimento dos goianienses. “Osvaldo conta que, depois da apresentação dos Jogos Universitários [1968], e da que fez para o aniversário de Goiânia, conquistou o interesse dos goianos pela capoeira (BRITO, 2009, p. 50).

Na década de 1970 há uma consolidação da capoeira em Goiânia, com muitos mestres e professores ministrando aulas em diferentes lugares. Brito (2009), em seu escrito, cita: Mestre Osvaldo, Mestre Sabú, Mestre Onça, Samambaia, Formiga, Palito, Pança, Canarinho, Amélio, Carlinhos (Empresário), Zé Atabaqueiro e Passarinho.

Já no início da década de 1980, podem ser destacados outros fatos interessantes relacionados à capoeira goiana, são eles: a criação da Federação de Capoeira do Estado de Goiás⁴⁵, pelo Professor Hugo Nakamura⁴⁶ (BRITO, 2009); na década de 1980, a já mencionada criação da Federação Goiana de Capoeira, por Mestre Sabú (TUCUNDUVA, 2015); a realização de Campeonato Goiano de Capoeira, além da participação de representantes goianos nos Campeonatos Brasileiros de Capoeira (BRITO, 2009).

Seguidamente a esses acontecimentos, as décadas de 1980 e 90 foram marcadas pela continuidade e aumento do número adeptos à capoeira, especialmente por seguidores

⁴⁴ Nesse estudo, por diversas vezes, em leituras sobre a história da capoeira e sua formação, encontramos dificuldades na confirmação de informações. Isso porque muitos textos se baseiam em relatos orais e memórias individuais, o que pode gerar muitas divergências. Ainda assim, não deixamos de considerar os dados coletados em outros trabalhos e aqueles, inclusive, subsidiam nossa pesquisa. Entretanto, é necessário alertarmos o leitor sobre essas divergências, visto que, por serem frutos da subjetividade dos sujeitos envolvidos, estão suscetíveis a contradições.

⁴⁵ De acordo com o site *CNPJ.Info*, o registro da Federação de Capoeira do Estado de Goiás se deu no dia 03 de abril de 1981 com baixa em 31 de dezembro de 2008, por inatividade. Disponível em: <<http://cnpj.info/Federacao-de-Capoeira-do-Estado-de-Goiias>>.

⁴⁶ Hugo Nakamura também era vinculado à Confederação Brasileira de Pugilismo e chegou a exercer o cargo de vice-presidente da Confederação Brasileira de Karatê em 1987. Para maiores detalhes, vide a Ata de Fundação da Confederação Brasileira de Karatê, disponível em: <<https://www.karatedobrasil.com/confederacao>>.

de Mestre Sabú e Mestre Osvaldo. Brito (2009) aponta que o interesse gerado pela capoeira fez com que muitos alunos se autointitulassem professores e mestres de capoeira. Mestre Sabú, ao conceder entrevista para Brito (2009), demonstrou sua preocupação com o surgimento de professores desqualificados naquele período.

O resultado disso foi o surgimento de um ciclo vicioso: professores desqualificados formavam capoeiristas desqualificados, que se tornavam professores também desqualificados. O fechamento de portas que os Mestres Sabú e Osvaldo abriram foi inevitável. Muitas delas devido à violência gerada pelas rivalidades e competitividade de mercado (BRITO, 2009, p. 94).

Como podemos refletir sobre o trecho acima, a capoeira goianiense teve, juntamente com seu processo de expansão, o aparecimento de elementos estruturantes dessa sociedade como a rivalidade (se pensarmos no âmbito subjetivo: o individualismo exacerbado e situações de conflito interpessoais); e a competitividade (que pode ser pensada no âmbito coletivo, como a formação de grupos e luta pela dominação de espaço e mercado).

A partir desses pressupostos históricos e sociais, traremos no item a seguir outros elementos que caracterizam a formação de uma capoeira específica, que aqui chamaremos de *capoeira contemporânea* na cidade de Goiânia. Essa capoeira, indiscutivelmente, carrega elementos do passado, como a influência dos Mestres Sabú e Osvaldo e do próprio Mestre Bimba, apesar do pouco tempo que viveu em Goiânia. Também dialoga com o momento de formação de um novo estilo de capoeira, conhecido como “senzala” (CAPOEIRA, 1999).

Não menos importante, essa capoeira traz consigo a marca das mudanças sociais de uma época, cujas implicações são sentidas em todos os âmbitos. Com as mudanças nas formas de estruturação das relações de trabalho e considerando as novas necessidades criadas pelo sistema de produção (capitalista), a capoeira de uma determinada época, como elemento dinâmico da cultura corporal, como vimos até aqui, também aparece “envelopada”, ou seja, envolta numa série de determinações, que, alocadas nela e em seus integrantes, a diferenciam de períodos anteriores.

Sobre as mudanças socioeconômicas ocorridas em meados da década de 1970, Antunes (2006), identifica que, a crise econômica dos países capitalistas centrais – dada a *mundialização do capital*⁴⁷ – atinge também outros países e, conseqüentemente a classe

⁴⁷ Salientamos que nesse escrito aparecem dois conceitos distintos de *mundialização*. Um é aquele trabalhado por Ortiz (2007), que diz respeito ao processo de mundialização da cultura, para Chesnais (1996) esse conceito é pensando sob a ótica da intensificação do sistema capitalista de produção. Em Ortiz (2007, p. 30) “o processo de mundialização é um fenômeno social total que permeia o conjunto das manifestações

trabalhadora e a forma como se estrutura o trabalho. Em suas palavras,

nas últimas décadas, particularmente depois de meados dos anos 70, o *mundo do trabalho* vivenciou uma situação fortemente crítica, talvez a maior desde o advento do capitalismo. O entendimento dos elementos constitutivos desta crise é de grande complexidade, uma vez que, nesse mesmo período, ocorreram mutações intensas, de ordens diferenciadas e que, *no seu conjunto*, acabaram por acarretar consequências muito fortes no interior do mundo do trabalho [...] Começamos indicando que a crise afetou tanto a *materialidade* da classe trabalhadora, a sua *forma de ser*, quanto a sua *subjetividade*, o universo dos seus valores, do seu ideário, que pautam suas ações e práticas concretas (ANTUNES, 2006, p. 168 – grifos do autor).

A capoeira, que em sua origem era uma prática predominantemente escrava (SOARES, 1998), carrega em si traços da sociedade e da organização da vida capitalistas, a depender da forma como se organiza o trabalho. Por isso consideramos o trabalho como central para a constituição da capoeira e, conseqüentemente, dos capoeiras. A hierarquização, a formação de grandes grupos de capoeira, a monopolização, a rivalidade por mercado de trabalho, a modulação da capoeira para alcançar um público maior, a mundialização do capital (CHESNAIS, 1996), bem como a necessidade de maior qualificação ou mesmo uma maior titulação para reger o próprio trabalho são alguns traços de um novo tipo de capoeira surgido na década de 1970 e que, em muito, podem ser observados no movimento do capital frente ao trabalho.

Esse novo tipo de capoeira implica na submissão de professores e mestres de capoeira a trabalhos intermitentes e mal remunerados, com a necessidade de mais carga horária de trabalho e relações de trabalho cada vez mais vulneráveis. As mudanças socioeconômicas suscitam uma série de conformações pelas quais aqueles que querem fazer da capoeira seu trabalho (nos moldes dessa sociedade) devem se sujeitar. O resultado disso é a capoeira cada vez mais fragmentada, a ocorrência de uma exploração interna, líderes de grupos visando mais lucro e poder, a exigência de uma estética corporal apropriada, o avanço da competitividade em detrimento dos elementos ancestrais (africanos), enfim, uma prática despolidizada e instrumentalizada, a serviço do capital.

culturais. Para existir, ele deve se localizar, enraizar-se nas práticas cotidianas dos homens, sem o que seria uma expressão abstrata das relações sociais”. Já para Chesnais (1996, p. 34) “a mundialização é o resultado de *dois* movimentos conjuntos, estreitamente interligados, mas *distintos*. O primeiro pode ser caracterizado como a mais longa fase de acumulação ininterrupta do capital que o capitalismo conheceu desde 1914. O segundo diz respeito às políticas de liberalização, de privatização, de desregulamentação e de desmantelamento de conquistas sociais e democráticas, que foram aplicadas desde o início da década de 1980, sob o impulso dos governos Thatcher e Reagan” (grifos do autor). Apesar de distintas, ambas conceituações se conectam no que diz respeito ao processo de expansão do capitalismo e da imposição de uma cultura dominante sobre outras. Ou seja, a mundialização do capital se reverbera em todos os níveis das relações sociais e se expressa de maneira diferente em países localizados na periferia do capitalismo se comparados aos países centrais do capitalismo.

Ao invés do *trabalho como atividade vital*, momento da identidade entre o indivíduo e o ser genérico, tem-se, na sociedade regida pelo capital, uma forma de objetivação do trabalho, onde as relações sociais estabelecidas entre os produtores assumem, conforme disse Marx, a forma de relação entre produtos do trabalho. A relação social estabelecida entre os homens adquire a forma de uma relação entre coisas (ANTUNES, 2006, p. 129).

Nesse sentido, relacionando o trabalho nessa particularidade histórica e a forma como a capoeira aparece na contemporaneidade (salvas exceções), a coisificação deste elemento da cultura corporal e sua metamorfose em mercadoria são reflexo dessa formação societal em que as relações de trabalho ocorrem não para a realização plena de homens e mulheres, mas para que o capital também se reproduza ideologicamente.

Feitas essas ponderações no que tange à estruturação social e alguns acontecimentos históricos da capoeira em Goiânia, no item a seguir traremos, a partir de categorias, elementos que constituem a *capoeira contemporânea* na cidade de Goiânia. Extraímos das falas de nossos entrevistados alguns elementos que compõem essa prática, ao mesmo tempo em que observamos o quanto as ideias sobre esse tipo de capoeira são difusas.

2.7.1 A identificação de um tipo de capoeira: a *capoeira contemporânea* na cidade de Goiânia

Na tentativa de conhecer melhor como se constitui a *capoeira contemporânea* na cidade de Goiânia e quais são suas principais determinações, indagamos as nossas pessoas entrevistadas a respeito do processo de construção dessa capoeira. Os relatos coletados contribuíram para que pudéssemos visualizar, a partir das histórias e da vivência dessas pessoas, as circunstâncias que fizeram emergir um movimento que, mesmo analisado na cidade de Goiânia, tem influência da capoeira e de capoeiras de outras cidades do Brasil, como do Rio de Janeiro, de Salvador e de São Paulo.

O que pudemos constatar é que, a despeito de muitas dessas pessoas fazerem parte de uma mesma genealogia da capoeira, tanto suas ações, como interpretações acerca desse fenômeno são consideravelmente diferentes. Na tabela a seguir, trazemos, de acordo com a fala de nossas pessoas entrevistadas, mestres (as), características ou grupos de capoeira que eles conseguem identificar como elementos pertencentes à capoeira contemporânea de Goiânia.

Tabela 6: Principais nomes ou características apontadas pelos entrevistados no que se refere à capoeira contemporânea na cidade de Goiânia

Capoeira Contemporânea na cidade de Goiânia	Frequência
<i>Mestre Suíno</i>	7
<i>Mestre Charm</i>	5
<i>Mestre Sabú</i>	5
<i>Mestre Bimba</i>	4
<i>Mestre Osvaldo</i>	3
<i>Mestre Deputado</i>	1
<i>Mestre Passarinho</i>	1
<i>Grupo Candeias</i>	2
<i>Novo Estilo</i>	2
<i>Mescla da Angola e da Regional</i>	2
<i>Desconhecer ou não praticar os fundamentos da Regional</i>	1

Fonte: Elaboração própria.

Quando foi solicitado que apontassem mestres precursores da *capoeira contemporânea* na cidade de Goiânia, as pessoas entrevistadas D, A, F, E e I citaram Mestre Sabú como sendo aquele que, além de trazer a capoeira para o Estado de Goiás, na década de 1960, também se mostrou um grande inovador na capoeira. Com um estilo peculiar, influenciado pela luta livre – que havia praticado e ensinava –, e considerando a influência de danças como o samba de roda, a puxada de rede, o maculelê e também a dança do tapuio, na formação da capoeira de Mestre Sabú, como já abordamos anteriormente, é razoável entendermos o porquê de ele ser reconhecido como representante da Capoeira Angola e ao mesmo tempo de uma *capoeira contemporânea*.

Mesmo se autoidentificando como praticante de Capoeira Angola, e sim, o contato e formação de Mestre Sabú com a capoeira se deu a partir de mestres baianos vinculados a essa vertente, uma ressalva é feita pela pessoa entrevistada E, que diz:

Mas o que ele fazia na prática não era o que os angoleiros tradicionais faziam, então pra mim em Goiânia ele é o precursor, não só da capoeira em geral, mas como desse estilo contemporâneo, só que tinha outro nome, pra ele era Angola (E, 23/11/2020).

Sobre a formação dos mestres e grupos de capoeira da cidade de Goiânia a pessoa entrevistada F aponta que esse processo culminou no que hoje é conhecido por *capoeira contemporânea*. Inclusive, diz a pessoa entrevistada, essa junção dos dois estilos (Angola e Regional) fez com que, inicialmente, fosse atribuído o nome Anglo-Regional ao grupo

composto por esses capoeiras que se uniram, mas que vinham de escolas de capoeira diferentes.

Nesse sentido, a subcategoria *mescla da Angola e da Regional*, pode ser extraída da fala de nossos entrevistados, mesmo quando não citada de forma direta. O que nos leva a crer que a particularidade da *capoeira contemporânea* na cidade de Goiânia é de buscar nas duas vertentes principais da capoeira sua constituição. Mestre Suíno, citado sete vezes (pessoas entrevistadas D, G, A, C, B, H e I), Mestre Sabú, citado por cinco de nossas pessoas entrevistadas (D, A, F, E e I), e Mestre Charm, também citado cinco vezes (as pessoas entrevistadas A, C, B, H e I), aparecem como os nomes mais destacados e tidos como os mais importantes para a formação dessa *capoeira contemporânea* que encontramos em Goiânia. Dentre essas falas podemos destacar a da pessoa entrevistada C, quando diz:

Eu poderia citar pra você aqui como precursor dessa capoeira, o Mestre Suíno, eu posso citar também pra você como herdeiro dessa capoeira principalmente dessa que vem do Rio de Janeiro, o Mestre Charm, porque eles são contemporâneos (C, 07/11/2020).

Outros Mestres também são citados e relacionados à construção de um tipo específico de capoeira, só que em menor quantidade, são eles: Mestre Bimba, citado três vezes (pessoas entrevistadas F, E e I), como por exemplo na fala da pessoa entrevistada F quando diz,

a gente vai olhar a construção dos grupos, a gente sabe que em Goiânia, grande parte dos Mestres, eles foram formados, eles tem uma influência do Mestre Sabú e do Mestre Bimba, de alguém que dizia ser Angola e de alguém que dizia ser Regional. Tanto que a gente já teve grupo em Goiânia chamado Anglo-Regional. Então de repente alguém diz, não, o nome contemporânea contempla mais, eu acho que ele é uma coisa legal (F, 02/12/2020).

Mestre Osvaldo de Souza, também é citado três vezes (pessoas entrevistadas C, H e A). Inclusive, além de citar Mestre Osvaldo, a pessoa entrevistada C, assim como a F, ressalta a existência de um grupo de capoeira chamado Anglo-Regional. Nas palavras dela,

a capoeira do Estado de Goiás, ela nasce a partir do, esses grupos de onde eu surgi, ele nasceu a partir da junção, da fusão, que eram dos alunos que eram remanescentes do mestre Sabú que é da Capoeira Angola do Mestre Caiçara e não da Capoeira Angola do Mestre Pastinha e dos alunos da Capoeira Regional do Mestre Bimba, do Mestre Osvaldo de Souza, inclusive esse grupo lá no início ele se chamava Anglo-Regional (C, 07/11/2020).

Mestre Deputado e Mestre Passarinho com uma menção cada. Esse último aparece quando o entrevistado se refere ao Grupo Candeias, como exemplo de *capoeira*

contemporânea na cidade de Goiânia.

Além dos mestres, grupos e demais características notadas pelos entrevistados a respeito da formação de uma *capoeira contemporânea* na cidade de Goiânia, a Tabela 5 também traz a fala da pessoa entrevistada G, que diz o seguinte: “no nosso estilo não tem como você falar que é da Capoeira Regional, a gente estaria até desrespeitando os mestres da Regional, porque nosso estilo é totalmente diferente” (G, 04/12/2020).

A partir dessa fala podemos indicar que a *capoeira contemporânea* de Goiânia aparece como um *novo estilo* de capoeira, ou ainda resultado do desconhecimento ou da não prática dos fundamentos da Capoeira Regional, tal qual estabelecidos por Mestre Bimba nos anos de 1930. Esse último apontamento pode ser visualizado por meio da fala da pessoa entrevistada J, quando diz:

Não, que eu saiba não. Até hoje, que eu já ouvi falar aqui, que pratica essa capoeira mesmo, esses outros grupos tudo, pra mim tudo é contemporâneo. Por que que eu falo assim? É porque muitos deles que falam pra mim que fazem a Capoeira Regional, aí quando eu faço uma pergunta pra eles, eles nem conhecem. Então aí eu considero que é contemporânea, é desse jeito. Porque quando eu faço uma pergunta, “vocês fazem escrete?” Muitos mestres já procurou pra mim, o que que é isso? Muitos mestres, mestre, procura o que que é isso. Aí quando eles procura o que que é isso, eu já sei que né? “É a cintura, ‘cêis’ pratica? Não! Também não! Pois então, eu já sei qual capoeira você pratica” (J, 20/02/2021).

Ao que tudo indica, existe uma certa “cobrança” por parte de nossas pessoas entrevistadas em relação a estar ou não de acordo com determinados elementos tradicionais da capoeira e, por não se encaixarem em determinado conjunto de costumes, acabam por preferir se definir de maneira diferente. Isso fica bem claro na fala de I, quando diz:

como a gente não fazia a Angola e em todos os seus fundamentos e também não fazíamos a Capoeira Regional pura, então ficou esse termo, surgiu da necessidade de definir essa capoeira que tinha traços de uma, traços da outra e que tava acontecendo no atual momento (I, 14/01/2020).

Abaixo, listamos algumas verbalizações das pessoas que foram entrevistadas por nós, nas quais elas apresentam os nomes de mestres que consideram ser os mais relevantes para a constituição da *capoeira contemporânea* na cidade de Goiânia, juntamente com outros detalhes acerca dessa capoeira:

O precursor da capoeira que a gente pode falar aqui, que deu início aqui foi o Mestre Sabú (D, 24/11/2020).

Claro, a gente tem toda a história dos pioneiros também tem que respeitar demais a história do Mestre Osvaldo de Souza, do Mestre Sabú, os pioneiros (A, 16/11/2020).

Mestre Sabú, o Mestre Sabú ele é um goiano que aprendeu capoeira lá na Bahia. [...] Então pra ele é o seguinte, a capoeira é o que é, e se nasceu de

Angola tudo que virou e vai virar é Angola, como eu falo que tudo é contemporâneo, que é da sua época e toda época teve coisas diferentes, pra ele, ele guardou, como ele não era muito estudado de faculdade, de cursos, não tinha essa capacidade de tá escrevendo com outras palavras, ele decorava os textos. Então ele pegou aqueles livros antigos, poucos que tinha e decorava o seu discurso baseado no que ‘tava’ escrito, ele parava até nas vírgulas. E aqueles primeiros a escrever diziam que a capoeira veio de Angola, trazida pelos negros que foram escravizados, e que a capoeira é Angola, então ele guardou isso e ‘cabou’ e capoeira é Angola. Mas o que ele fazia na prática não era o que os angoleiros tradicionais faziam, então pra mim em Goiânia ele é o precursor, não só da capoeira em geral, mas como desse estilo contemporâneo, só que tinha outro nome, pra ele era Angola (E, 23/11/2020).

[...] a capoeira do Estado de Goiás, ela nasce a partir do, esses grupos de onde eu surgi, ele nasceu a partir da junção, da fusão, que eram dos alunos que eram remanescentes do mestre Sabú que é da Capoeira Angola do Mestre Caiçara e não da Capoeira Angola do Mestre Pastinha e dos alunos da Capoeira Regional do Mestre Bimba, do Mestre Osvaldo de Souza, inclusive esse grupo lá no início ele se chamava Anglo-Regional (C, 16/11/2020).

Naquela época não tinha aqueles saltos acrobáticos, então o show eram os balões cinturados, mas o Mestre Bimba com seu jeito de cantar, de tocar, de dirigir e montar esse grupo folclórico, nessa composição também ele contribuiu muito, como eu disse, grupos folclóricos contribuíram, ele contribuiu pra essa capoeira contemporânea de Goiás que nasceu sem dar conta, ou sem conseguir ser só algo (E, 23/11/2020).

[...] aqui nós tivemos o Mestre Sabú que foi um representante da Capoeira Angola e tivemos a vinda do Mestre Bimba, que é o criador da Capoeira Regional e depois deles vieram outros capoeiristas, que formaram suas escolas (I, 14/01/2021).

Eu faço parte da capoeira do Estado de Goiás, a capoeira do Estado de Goiás, ela nasce a partir do, esses grupos de onde eu surgi, ele nasceu a partir da junção, da fusão, que eram dos alunos que eram remanescentes do mestre Sabú que é da Capoeira Angola do Mestre Caiçara e não da Capoeira Angola do Mestre Pastinha e dos alunos da Capoeira Regional do Mestre Bimba, do Mestre Osvaldo de Souza, inclusive esse grupo lá no início ele se chamava Anglo-Regional" (C, 07/11/2020).

Cito também o Mestre Deputado, além do Mestre Suíno e do Mestre Charm. Hoje a capoeira de Goiás, é muito famosa, não podemos esquecer também de Mestre Osvaldo e o Mestre Sabú (H, 05/01/2021).

[...] mas a partir desses novos grupos, tipo o Candeias, o Candeias agora, porque o Candeias não era Candeias antes, o Mestre Passarinho que formou o Mestre Suíno (D, 24/11/2020).

Essa pergunta se você fizer para alguém lá na Bahia ela vai lhe responder com a mesma resposta, com certeza é o Mestre Suíno (G, 04/12/2020).

Eu cito o Mestre Suíno como dessas pessoas dessa esfera contemporânea, como um principal nome do nosso Estado, principalmente da nossa cidade de Goiânia (A, 16/11/2020).

Sim, existem dois mestres que são o marco da capoeira de Goiás, que são o Mestre Charm e o Mestre Suíno que tiveram essa visão global da capoeira, que foram buscar fora do nicho deles, de pessoas, de prática, de tudo, novas informações, novos métodos, nova aplicabilidade pra capoeira, nova filosofia (B, 18/10/2020).

[...] eu acho que eu posso falar de representantes, assim, acho que o Mestre Suíno, eu acho que o Mestre Charm (I, 14/01/2021).

[...] aqui em Goiânia também tinha um grande capoeirista, promissor também que foi um cara que colaborou muito com essa questão contemporânea que é o Mestre Charm (A, 16/11/2020).

[...] mas a partir desses novos grupos, tipo o Candeias, o Candeias agora, porque o Candeias não era Candeias antes, o Mestre Passarinho que formou o Mestre Suíno" (D, 24/11/2020).

Então eu penso que esses [Mestre Sabú, Mestre Passarinho, Mestre Suíno] já vieram com esse novo jeito, esse novo estilo que se chama de contemporânea, esses são os mais antigos daqui (D, 24/11/2020).

[...] a capoeira do Estado de Goiás, ela nasce a partir do, esses grupos de onde eu surgi, ele nasceu a partir da junção, da fusão, que eram dos alunos que eram remanescentes do mestre Sabú que é da Capoeira Angola do Mestre Caiçara e não da Capoeira Angola do Mestre Pastinha e dos alunos da Capoeira Regional do Mestre Bimba, do Mestre Osvaldo de Souza, inclusive esse grupo lá no início ele se chamava Anglo-Regional (C, 16/11/2020).

Na Tabela 7 buscamos trazer, a partir da fala das pessoas entrevistadas, como elas compreendem a relação entre capoeira e trabalho. Pensamos que estabelecer esse diálogo entre capoeira e trabalho, em seus diversos momentos, nos ajuda a compreender melhor como se dá o processo de desenvolvimento da *capoeira contemporânea* de maneira geral e, especificamente, na cidade de Goiânia. Vejamos:

Tabela 7: A relação entre capoeira e trabalho

Capoeira e Trabalho	Frequência
<i>Mercadoria</i>	9
<i>Subsistência</i>	6
<i>Trabalho Escravo</i>	2
<i>Padronização do tempo</i>	2
<i>Desvalorização</i>	1

Fonte: Elaboração própria.

Conforme observamos na Tabela 7 apenas 2 (duas) de nossas pessoas entrevistadas (B e D) pensaram a relação entre capoeira e trabalho se remetendo ao período da escravização.

A classe trabalhadora, pelo pouco que eu sei, pelo pouco da história que eu sei, ela sempre foi sempre privada de uma série de coisas. Sempre foi privada de uma série de benefícios que hoje a gente tem, seguros, hora de descanso, enfim. E essa dificuldade da classe trabalhadora, advém de um período muito obscuro da nossa sociedade, que é o período da escravidão (B, 18/10/2020).

Para 9 (nove) de nossas pessoas entrevistadas (A, B, D, E, F, G, H, I e J), a relação entre capoeira e trabalho se dá por meio da mercadorização da capoeira, seja quando consideram a venda da força de trabalho ou a mão de obra dos capoeiras, ou mesmo quando apontam que a capoeira pode ser vendida como uma *mercadoria*. Para as pessoas entrevistadas H, F, J, B e G, o capoeira não vende sua força de trabalho, mas vende a própria capoeira, trocando-a por uma remuneração:

A capoeira, ela virou comércio, num certo sentido ela virou comércio, comércio de você ter as aulas, ter aluno, cobrar caro por cada graduação, cobrar caro por eventos, cada evento aí, caríssimo, então isso aí é uma questão de venda da capoeira (G, 04/12/2020).

A capoeira seria, então, reflexo da grande “roda da vida”, do mundo das mercadorias, em que as relações de produção e a forma específica de trabalho (assalariado e precarizado) é que determina a forma de sua existência e como os capoeiras irão se apropriar dela. Outro aspecto importante da relação entre capoeira e trabalho é que a maioria das pessoas entrevistadas (A, B, C, E, H, I e J), no total de 7 (sete), afirmaram que trabalham com capoeira (ministrando aulas e/ou cursos) e dela extraem parte ou a totalidade da remuneração para garantir subsistência. Outras 3 (três) pessoas entrevistadas (D, F e G) ministram aulas esporadicamente, não sendo a capoeira sua principal fonte de renda.

Outro ponto interessante que pode ser extraído da Tabela 7 é a noção de *padronização* ou *controle do tempo*, tão peculiar à sociedade em que o capital determina, além das condições de produção, quem irá produzir, quem comandará a produção e terá lucro com os produtos do trabalho, quem poderá consumir determinados bens e a quem esses bens serão negados, bem como o que deve virar *mercadoria*.

No caso da *capoeira contemporânea*, produzida e inserida numa lógica capitalista, especialmente quando falamos dos grandes grupos, há uma lógica comercial e mercadológica, uma forma de gerenciar a capoeira que em muitos aspectos assemelha-se na condução de uma empresa: com hierarquia, competição, busca pelo lucro, publicidade e propaganda de produtos que agreguem maior preço à “marca”, além do próprio poder que alguns líderes/mestres acabam exercendo sobre seus alunos e sobre outros grupos.

Há uma lógica de exploração que adentra ao universo da *capoeira contemporânea* como reprodução das relações de poder dadas socialmente. Na tabela a seguir, trazemos a frequência que são citadas questões dessa ordem. As falas de nossas pessoas entrevistadas repercutem a percepção que elas têm sobre a existência de trabalho

precarizado, da divisão de classes, do preconceito.

Tabela 8: Questões de classe, raça e trabalho relacionados ao desenvolvimento da capoeira contemporânea

Classe e Raça	Frequência
Trabalho Precarizado	4
Assalariada/Desfavorecida	3
Preconceito	2
Classe abastada/brancos	2

Fonte: Elaboração própria.

Ao conversarmos com nossas pessoas entrevistadas D, C e A sobre como elas vivenciam e compreendem a relação capoeira, classe e raça, elas se reconhecem como pertencentes à classe de trabalhadores assalariados, ao mesmo tempo em que se percebem como uma classe *desfavorecida*. Elas também associam a origem da capoeira a trabalhadores cujas condições de vida eram precarizadas e perpassadas por *preconceito*: “a capoeira nasceu da resistência, de um povo sofrido, de uma classe massacrada, que tiraram as correntes, mas que até hoje vive nas marcas do preconceito, às margens” (H, 05/01/2021).

O *trabalho precarizado* também é evidenciado na fala de nossos entrevistados, que conseguem fazer a relação entre uma classe menos favorecida conectada à *racialização* e esse tipo de trabalho. Podemos sintetizar esse pressuposto na fala da pessoa entrevistada H, ao dizer que:

a maioria dos negros vivem no subemprego: domésticas, babás, garis. Medicina lá em cima e ali só branco, tem muito pouco negro lá no meio [...] Não que a gente sendo negro não consiga, mas as oportunidades são bem menores (H, 05/01/2021).

No Rio de Janeiro, na década de 1960, quando da estruturação do Grupo Senzala, seus primeiros integrantes pertenciam, nas palavras da pessoa entrevistada C, a uma classe abastada e, nas palavras de Capoeira (1999), a uma *classe média*. Esse mesmo autor, anos depois, ao discorrer sobre o perfil dos jovens capoeiras que formaram o Grupo Senzala reitera que

os jovens do Grupo Senzala, que se instalariam na zona sul do Rio, após 1960, eram quase todos da *classe média alta* carioca, moravam com seus pais, se preparavam para cursar a universidade, frequentavam a juventude dourada de Copacabana, Ipanema, Leblon e Laranjeiras, e faziam capoeira com extrema empolgação mas *sem a idéia de profissionalizarem-se a ponto de viverem de capoeira*. E será este jovem grupo carioca, Grupo Senzala que, nas décadas

seguintes, disputará a hegemonia da capoeira com as academias dos baianos que se estabeleceram em São Paulo (CAPOEIRA, 2015b, p. 1).

O fato relatado acima, se comparado aos dados que trazemos por meio da fala das nossas pessoas entrevistadas quando discutem a relação entre classe, raça e trabalho, merece uma particular reflexão. A ideia de profissionalização da capoeira conferiu a todas aquelas pessoas que trabalham com capoeira, vendendo sua força de trabalho, status de profissionais bem aceitas socialmente e bem remuneradas? A capoeira deixou de ser atividade livre e criativa para se tornar um produto de troca? Até que ponto profissionalizar a capoeira e produzi-la com intuito de vendê-la a descaracteriza? Quem realmente se beneficia desse novo formato de capoeira, comercializado e chancelado por determinados Mestres? Essas são algumas questões que surgem quando buscamos observar a capoeira como resultado de múltiplas determinações.

Na Tabela 8 destacamos questões pertinentes à capoeira nos/dos dias atuais, mas principalmente porque, em muito, essas questões se aproximam ou possibilitam que enxerguemos como o sistema de organização social atua na capoeira. O *trabalho precarizado*, a *relação de classe* e de *competição* existentes entre os grupos e até o monopólio que alguns detêm em relação aos menores e o *preconceito*, são sintomas de uma sociedade em que o trabalho (tomado em sua concepção ontológica) continua sendo o grande motor da humanidade, mas sua realização está submetida aos interesses do capital, ou, em outros termos, submetida às relações de exploração. Nesse sentido, expomos outras verbalizações, colhidas por meio de nossa pesquisa, que tensionam os pontos levantados na Tabela 8:

A gente é trabalhador assalariado, mas a gente continua vivendo nesse regime. A gente não pode dizer que é regime escravocrata porque mudou-se a legislação né? [...] mas continua do mesmo jeito é os dominantes e os dominados, a relação não mudou, mudou os nomes (D, 24/11/2020).

Porém, todavia, entretanto, nós sabemos que a maioria de nós capoeiristas somos da classe trabalhadora, somos do subúrbio, somos das classes menos favorecidas (C, 07/11/2020).

Ela vem de uma classe totalmente desfavorecida, a capoeira ela vem das pessoas que não tiveram nem sequer acesso à saúde, educação, trabalho, emprego (A, 16/10/2020).

A diferença é porque antigamente você só via falar mal da capoeira, quando alguém fazia capoeira, eu vi muitos pais falando “isso aí gente, isso aí é coisa de macumba, é coisa de malandro, isso é mandinga, a capoeira é cheia de mandiga”, e não saber nem o que é mandinga, nossa! Na capoeira é a nossa ginga, a malandragem é a nossa ginga, então, se a pessoa não conhece ele fala desse jeito, mas quando a pessoa tem uma pequena noção, ele já debate contra isso (J, 20/02/2021).

É, a capoeira nasceu da resistência, de um povo sofrido, de uma classe massacrada, que tiraram as correntes, mas que até hoje vive nas marcas do preconceito, às margens (H, 05/01/2021).

Os grandes mestres no passado eles vieram das classes trabalhadoras mesmo, eles vieram ali, trabalhando na estiva, eles trabalhavam com o que tinha pra trabalhar, e o que reflete é que eles iam pra capoeira muitas vezes cansados, praticavam capoeira só em alguns momentos, eles não tinham tempo pra treinar, eles não tinham dinheiro pra pagar um boa alimentação e muitas vezes eles tinham que deixar a família, eles tinham que tá dividindo ele, o seu tempo com as outras áreas da sua vida, com a sua religiosidade, com a sua família e eles sempre trabalharam, capoeirista...esse negócio de falar assim “agora meu trabalho é capoeira”, no fundo, no fundo poucos conseguiram falar isso, “meu trabalho é capoeira (E, 23/11/2020).

Então com certeza no passado, a dificuldade dos trabalhadores em se organizar, em ter conhecimento, em ter o mínimo de condição pra trabalhar faz com que a capoeira também não tenha o mínimo de condição pra se desenvolver como ela merecia" (B, 18/10/2020).

Na verdade, para eu pensar a relação entre capoeira e trabalho eu penso a relação de trabalho. Então eu penso que a gente precisa ter relações de trabalho mais igualitárias, direitos trabalhistas consolidados. [...] Pra mim a capoeira não precisa ser regulamentada, o que precisa ser regulamentado é o trabalho. À medida que o trabalho for regulamentado, a gente vai conseguir estabelecer relações concretas com a capoeira. [...] Por exemplo a capoeira ela reproduz vários processos de exclusão porque os mestres, mestras, professores e professoras que não passaram pela educação formal, continuam muito deles e delas fora do trabalho formal (F, 02/12/2020).

Vamos lá atrás nessa questão da capoeira contemporânea no Rio de Janeiro, os cariocas quando eles começam a ensinar, eles não advinham da classe trabalhadora, eles eram da classe abastada, Zona Sul do Rio de Janeiro e por aí vai. (C, 07/11/2020).

Apesar de não ter sido citado de forma direta por nossas pessoas entrevistadas, uma outra característica da interferência do capital sobre a capoeira são as reiteradas tentativas de controlá-la. Dessa vez, não mais via criminalização ou controle repressivo/policial (SOARES, 1998; PIRES, 2001; FALCÃO, 2004), mas a partir das várias tentativas de regulamentá-la.

Segundo Costa (2007; 2009), em 1998, quando aprovada lei que instituiu o Conselho Federal e os Conselhos Estaduais de Educação Física, grupos que atuam na área passaram a propor a regulamentação e fiscalização de manifestações da cultura corporal, incluindo a capoeira. As tentativas de regulamentação da capoeira são muitas e, com o passar dos anos, os textos dos Projetos de Lei que propõem a regulamentação são ainda mais contundentes quanto ao interesse em controlar aqueles que poderão ou não ministrar aulas.

Como exemplo disso, temos os Projetos de Lei (PL) de nºs 50/2007 e 2858/2008

que foram rejeitados, em reunião ordinária, da Comissão do Esporte da Câmara dos Deputados, em 14 de maio de 2014. Nessa ocasião foi aprovado o PL 5222/2009, que tinha como objetivo conceder a Manoel dos Reis Machado, o Mestre Bimba, o título de patrono da capoeira (BRASIL, 2014).

Mais recentemente, um outro PL foi proposto visando regulamentar a profissão do capoeira. O PL nº 3640 de 2020, em seu caput: “dispõe sobre o reconhecimento do ofício de Profissional de Capoeira e dá outras providências” (BRASIL, 2020). Esse Projeto ainda está em tramitação na Câmara e, em seus artigos, fica claro o interesse em controlar aqueles que trabalham com a capoeira, exigindo dos grupos e associações de capoeira: CNPJ, formação e fiscalização do exercício da profissão dos trabalhadores da capoeira; criação de código de conduta profissional; que as associações tenham pelo menos 1 (um) mestre em seus quadros, dentre outras imposições.

No campo da aparência, tais medidas podem induzir que pessoas que estão à frente do trabalho com capoeira acreditem que esse controle lhes seja favorável. Entretanto, essas formalidades e exigências não buscam qualificar e valorizar aqueles que trabalham com capoeira, pelo contrário, excluem muitos professores (as), contramestres (as) e mestres (as) que não conseguirão se encaixar em tantas exigências, bem como reduzem a possibilidade de o trabalho com a capoeira ser feito com autonomia (AMARAL, 2020).

O que nos chama atenção é que, quanto mais o trabalho se torna precarizado e desregulamentado – no que tange aos interesses e a seguridade da classe trabalhadora –, mais ofensivas contra essa classe aparecem. Nesse caso, são oferecidas medidas/reformas inovadoras e benéficas, quando na verdade, escondem, nas reiteradas defesas do profissionalismo/tecnicismo, interesses do capital em relação ao trabalho. Sobre políticas reformistas é válido trazer a crítica feita por Mézaros (2011) a essa “aparente” melhora nas condições de vida da classe trabalhadora, que nessa perspectiva segue sendo uma classe explorada, visto que o controle social permanece nas mãos da classe dominante, a capitalista. Nas palavras do autor,

o reformismo social-democrata podia falsamente prometer a realização dos objetivos socialistas por meio da gradual ampliação de melhorias quantitativas no padrão de vida dos trabalhadores (por meio do autoengano e jamais, mesmo sob governos trabalhistas ou social-democratas, tentando consistentemente a “taxação progressiva”), quando na realidade o capital sempre permaneceu com o controle total do processo da reprodução social e da distribuição da “riqueza da nação” produzida pelo trabalho (MÉSZAROS, 2011, pp. 288-289).

Sobre a desregulamentação do trabalho no Brasil atual, Antunes (2018), diz:

se os governos Lula e Dilma conseguiram aumentar o número de trabalhadores/as empregados/as e formalizados/as, e assim reduzir os índices de desemprego, não foram capazes, no entanto, de eliminar as condições de vulnerabilidade presentes nos níveis de informalidade, terceirização e precarização da força de trabalho no Brasil recente. A desregulamentação do trabalho, a ampliação da terceirização (subcontratação) e a vigência da informalidade se mantiveram, ainda que mais reduzidas em relação aos anos 1990, período que caracterizei como sendo o mais agudo da desertificação neoliberal social no Brasil (ANTUNES, 2018, p. 139).

Ao refletirmos sobre regulamentação e desregulamentação e pensando a *capoeira contemporânea* na cidade de Goiânia, é possível observar nos discursos de algumas de nossas pessoas entrevistadas a capoeira como uma forma de garantir sua subsistência, ao mesmo tempo em que nela ocorrem situações de exploração e desvalorização do trabalho, como identificamos nas falas de D, C, F, E, B e A.

Essa constatação da realidade faz com que nossas pessoas entrevistadas vejam com bons olhos a possibilidade do trabalho com capoeira em outros países que não o Brasil, apesar de também citarem os descaminhos que isso pode tomar.

Assim como as relações de trabalho que ocorrem no interior da sociedade dominada pelo capital são cada vez mais divididas e o trabalhador aparece como mera peça, em função da acumulação infinita, a capoeira também é revestida por essa ideologia fragmentada que toma a parte pelo todo. Esse movimento pode ser identificado com as transformações pelas quais a capoeira tem passado desde que se tem os primeiros relatos de sua existência.

A presença do Estado brasileiro, inicialmente punindo com violência seus praticantes, a utilização da capoeira como símbolo de uma nação, o processo de esportivização, as reiteradas tentativas de regulamentá-la, as condições informais do trabalho com capoeira e o preconceito de gênero são algumas circunstâncias que aproximam o pequeno universo da capoeira do grande universo das relações de produção.

Sobre as investidas do capital sobre o trabalho com capoeira, Costa (2007) acrescenta que,

hoje, grande parte do trabalho com essa manifestação é constituído sobre a lógica do privado. Não somente as lições são vendidas, mas também graduações, vestimentas, palestras, instrumentos, livros, revistas, vídeos, cd's, utensílios diversos, shows, e até a presença em determinado local de alguns mestres renomados é comercial (COSTA, 2007, p. 103).

O mesmo autor continua:

Dessa forma, a cultura, por exemplo, é reduzida a mero entretenimento ou

esportivizada, sendo também atingida em cheio por essa lógica destruidora (COSTA, 2007, p. 103).

Sobre a fala de Costa (2007), vale a pena refletirmos sobre o quanto estamos encobertos pela ideologia dominante, de forma que mesmo aquelas pessoas que vislumbram a capoeira como forma de resistência de um povo explorado não conseguem perceber o quanto o sistema social e econômico ditou os caminhos que ela acabou tomando. Marx e Engels (2007), encontram a resposta para a dominação das ideias pela classe dominante na força material que essa classe acumula. A classe capitalista, ao dominar os meios de produção material, também domina a produção do pensamento, que nada mais é a expressão ideal das relações materiais hegemônicas. Por isso,

as ideias da classe dominante são, em cada época, as ideias dominantes, isto é, a classe que é a força material dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, sua força espiritual dominante. A classe que tem à sua disposição os meios da produção material dispõe também dos meios da produção espiritual, de modo que a ela estão submetidos aproximadamente ao mesmo tempo os pensamentos daqueles aos quais faltam os meios da produção espiritual. As ideias dominantes não são nada mais do que a expressão ideal das relações materiais dominantes, são as relações materiais dominantes apreendidas como ideias; portanto, são a expressão das relações que fazem de uma classe a classe dominante, são as ideias de sua dominação (MARX; ENGELS, 2007, p. 47).

Nossas pessoas entrevistadas, por exemplo, em sua maioria, enxergam com muita naturalidade todas as adequações pelas quais a capoeira tem passado no decorrer do tempo e as visualizam como parte do processo de “evolução da capoeira”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

*“Eu pisei na folha seca,
eu ouvi fazer chuê chuá
Chuê chuê chuê chuá
Eu vi fazer chuê chuá.”*
Corrido de Capoeira

Nosso trabalho partiu do pressuposto que a construção da capoeira, em diferentes épocas históricas, se entrelaça ao modo de produção da vida e às características particulares dos locais onde ela se desenvolve. Nesse sentido, buscar compreender aspectos formadores da *capoeira contemporânea* na cidade de Goiânia é também revelar quem são os sujeitos sociais nela envolvidos, seus interesses e as disputas em relação ao seus fundamentos e qualificação no meio capoeirístico. A compreensão de que essa seria uma capoeira mais desenvolvida, a evolução das capoeiras Angola e Regional, ou a simbiose de ambas apareceu de forma significativa na fala de nossas pessoas entrevistadas.

Das entrevistas também foi possível extrair dados que sugerem que essa capoeira, dita “mais desenvolvida”, atende a questões estabelecidas na realidade concreta e ligadas ao modo de produção da sociedade capitalista. E isso, como explica Capoeira (1999), não surge na década de 1960, mas bem antes disso.

Na década de 30 já existia um forte movimento em prol da esportivização da capoeira, a defesa de uma capoeira representativa de uma mestiçagem brasileira e, por conseguinte, uma capoeira que fosse aceita socialmente e, por isso, vendável. Ao mesmo tempo em que isso ocorria, um outro grupo de intelectuais e capoeiras defendiam a capoeira como uma cultura ancestral e negra. Mas ambas, em alguma medida, já apresentavam uma tendência de se acomodar aos moldes desse novo contexto social.

Investigamos a capoeira relacionando seu desenvolvimento com as diferentes relações de trabalho desenvolvidas no Brasil, escravagista e assalariado, buscando extrair da materialidade social, os pressupostos que caracterizaram a capoeira em uma determinada época. De fato, existiram e existem diferentes tipos de capoeira, e cada uma delas se ancora em pressupostos particulares.

A capoeira escrava ou as maltas de capoeira do Rio de Janeiro do século XIX (SOARES, 1994; SOARES, 1998; SILVA, 2001; FALCÃO, 2004; CAPOEIRA, 2015a), aparecem como uma prática de rua porque as condições para que ela surgisse em espaços abertos estavam colocadas. Esse tipo de capoeira, incomodava a aristocracia e foi alvo de

dura repressão, até ser “quase” extinta. ‘Quase’ porque alguns capoeiras, tempos depois e mesmo que individualmente, aparecem no cenário da capoeira carioca, trazendo elementos das maltas, como a combatividade.

Nesse reaparecimento da capoeira carioca, o “malandro”, adjetivação que dada àqueles que faziam parte das maltas, pôde ser identificada em figuras como Madame Satã (1900-1976), “negro, homossexual, pobre, criado nas ruas da Lapa” (CAPOEIRA, 2015b, p.1) e Sinhozinho (1891-1962), “branco, um atleta, filho do coronel José Moreira Sampaio” (CAPOEIRA, 2015b, p. 1).

A capoeira da Bahia, do final do século XIX e início do século XX, aparece de maneira distinta das maltas cariocas. Considerada de caráter mais lúdico que aquela do Rio de Janeiro (FALCÃO, 2004), ainda assim não pode ser descaracterizada como uma luta. As características presentes nessa capoeira baiana reforçam seu caráter de cultura afro-brasileira e é essa capoeira que passa a ser hegemônica, dada a quase total extinção dos capoeiras cariocas. A capoeira, tal qual conhecemos hoje, preserva muitas características daquela praticada nas primeiras décadas do século XX como por exemplo “o jogo no chão e o jogo em pé, a ginga, golpes como o rabo-de-arraia e a cabeçada, quedas como a rasteira e a banda, alguns movimentos acrobáticos como o aú, o uso do berimbau comandando as rodas, o ritual, etc” (CAPOEIRA, 2015b, p. 1).

Sobre a construção da *capoeira contemporânea*, diante dos aspectos e características levantados, o que parece mais apropriado é entender que essa forma de capoeira se manifesta de inúmeras maneiras. No entanto, compreendendo-a como um novo estilo de capoeira, o Grupo Senzala, surgido na década de 1960, aparece como grande marco nessa construção.

Mas pensando essa capoeira não apenas como um estilo de jogar ou de sistematização de treino, existem muitas outras hipóteses a respeito do que ela pode ser, inclusive de que ela seria uma abstração que paira sobre as demais capoeiras. Como já apontado, a adjetivação ‘contemporânea’ gera uma série de inconsistências, e dificulta, de imediato, conceituar e entender de que capoeira estamos falando. De todo modo, isso pode ser superado quando investigamos os pormenores em que constituem essa forma de capoeira. Isso só se torna possível quando conseguimos particularizar o fenômeno, sem, contudo, deixar de considera-lo dentro de uma totalidade.

Uma primeira forma de visualizar a *capoeira contemporânea* parte do pressuposto que ela seria uma variação estilística da Capoeira Regional, com aperfeiçoamento de técnicas corporais, ou seja, mudanças estéticas, em relação ao modo como são realizados

os movimentos, como golpes e floreios (feitos com ponta de pé, joelhos estendidos, uma nova postura na ginga e tantos outros aspectos relacionados à plasticidade corporal). A *capoeira contemporânea*, definida dessa maneira pode ser encontrada nas falas das pessoas entrevistadas A, G e H. Além disso, também é considerada *capoeira contemporânea* aquela com a inserção de novos tipos de saltos acrobáticos e novas sequências de ensino, não restritas àquelas construídas por Mestre Bimba, como o que foi feito quando da formação do Grupo Senzala (CAPOEIRA, 1999).

Falcão (2004; 2018), atribui a essa *capoeira contemporânea* a qualidade de conseguir fazer um “misto”, uma união de características encontradas na Capoeira Regional e na Capoeira Angola, e isso também pode ser encontrado na fala de algumas das pessoas entrevistadas, reunidas na subcategoria *mescla de Angola e Regional*. Ou seja, se caracteriza como uma troca e apropriação de fundamentos entre os estilos, sintetizados em um só.

Falcão (2018) também aponta que a *capoeira contemporânea* se estrutura a partir da incorporação das referências das duas escolas clássicas de capoeira, a Angola e a Regional. O autor acrescenta ainda, que essa forma de capoeira (contemporânea) é predominante no contexto atual e mundial. Ademais, essa terminologia ou definição de capoeira não é bem aceita por muitos capoeiristas, e isso pôde ser confirmado nesse trabalho, além de persistir a ideia de que a capoeira é suficientemente contemplada quando dividida em duas grandes “escolas” ou “vertentes”: a Regional e a Angola (FALCÃO, 2018).

Uma outra interpretação do que seria a *capoeira contemporânea* já era apontada por Pires (2001). Na ocasião de seu escrito, o autor apontou que essa capoeira seria aquela que teria se formado por volta dos anos 1920, nas cidades do Rio de Janeiro e em regiões da Bahia. O aspecto destacado por esse autor foi a transição da capoeira de rua (marginalizada) para ambientes fechados e ainda os movimentos em prol da capoeira como um esporte nacional.

Pires (2001) também destaca o papel de intelectuais, das mudanças políticas, como o nacionalismo da Era Vargas e suas consequências para o pensamento nacionalista que se instaurava no Brasil (consequentemente na capoeira), além das características imanescentes e ao mesmo tempo diferenciadoras de ambos os estilos de capoeira (Angola e Regional). As pessoas entrevistadas C, F, E e I apontam a *capoeira contemporânea* na cidade de Goiânia como um fenômeno surgido desde os Mestres Bimba e Pastinha, ou por meio de alunos desses mestres.

Diante dessas possibilidades de compreensão do que seja a *capoeira contemporânea* (ou as capoeiras contemporâneas), esse escrito entende que ela faz parte de um movimento real e histórico, por isso, fruto de (re)invenções e por existir em uma sociedade na qual a mercadoria é elementar, também se torna mercadoria, seja em sua própria forma (esporte, estética, símbolo nacional etc.), seja como força de trabalho.

A capoeira é construída a partir das condições concretas dos seres sociais, por isso assume formas diferentes de existir, ora como luta, ora como jogo, arte, ou mesmo esporte. Ao mesmo tempo, não deixa de ser uma prática perpassada por disputas políticas que influenciam nos modos de ser dos sujeitos e, conseqüentemente, dos inúmeros grupos de capoeira mundo afora.

A capoeira está atrelada a uma condição de classe, isso significa que ela se desenvolve a partir de determinadas condições objetivas. Ela também se molda entre disputas e controle, por isso, tantas formas de capoeira são possíveis e a *capoeira contemporânea*, com suas particularidades, parece ser uma forma adequada de capoeira para a sociedade na qual impera o capital.

A capoeira, ao se reduzir a mais uma mercadoria, produto social voltado para a troca e servindo para a reprodução do capital, ganha um novo sentido de existência e aparece como produto de um *trabalho alienado* (MARX, 2017a), nesse caso o *trabalho docente*⁴⁸ (ARAÚJO, 2008).

Como um produto para ser trocado por salário, às vezes apenas pagamento, a capoeira, ou as aulas de capoeira passam a ter um tempo determinado e condições pré-estabelecidas. Nesse sentido, aqueles que trabalham com o ensino da capoeira acabam, em muitos aspectos, por repassá-la adiante sem ao menos desenvolvê-la com toda sua potencialidade, mas produzindo-a sob condições que lhe são estranhas.

Se compararmos esta relação com a do trabalhador da indústria e o valores por ele produzidos, veremos que

o trabalhador labora sob o controle do capitalista, a quem pertence seu trabalho. O capitalista cuida para que o trabalho seja realizado corretamente e que os meios de produção sejam utilizados de modo apropriado, a fim de que a matéria-prima não seja desperdiçada e o meio de trabalho seja conservado, isto é, destruído apenas na medida necessária à consecução do trabalho (MARX, 2017b, p. 262).

⁴⁸ Sobre o trabalho docente na perspectiva do capital, Araújo (2008, p. 48), destaca que “os sentidos da educação, no capitalismo, parecem estar articulados com os sentidos do capital. Ao passo que não é de se estranhar que o interesse do capital pela educação seja justificado pela sua eficácia no processo de conversão da capacidade dos homens de realizarem um trabalho ativo na produção de valor”. Porém, diz o autor, isso não significa que apesar da docência assumir um papel fundamental na reprodução do capital, a educação pode contribuir com o projeto de transformação dessa sociedade.

À guisa de conclusão, ao analisar a capoeira a partir de sua construção e desenvolvimento histórico, é possível considerar que: a) transformações sociais, no mundo do trabalho, interferem no mundo da capoeira; b) o trabalho como elemento humanizador dialoga com o fazer capoeira e com suas diferentes formas de existência; c) a *capoeira contemporânea*, como produto social gestado no interior do modo de produção capitalista, também se torna uma mercadoria e; d) aqueles que trabalham com capoeira, que vendem sua força de trabalho em troca de salário, estão condicionados aos ditames desse sistema de exploração e desvalorização do trabalhador.

Como mercadoria, a capoeira é difundida mundialmente como uma cultura massificada, uma mercadoria disseminada pela lógica da Indústria Cultural⁴⁹ (ADORNO; HORKHEIMER, 1985). Desse modo, a capoeira, está condicionada por “uma produção vinculada à indústria e à sua lógica lucrativa e mercadológica, na qual o objetivo central não é a fruição individual ou coletiva, mas a obtenção de lucros” (BAPTISTA, 2013, p. 187).

Nossa pesquisa, além de localizar a capoeira contemporânea em relação às mudanças no mundo do trabalho no Brasil (da escravidão ao “trabalho livre”), buscou demonstrar, também por meio de dados da realidade, como se organiza essa “nova” forma de capoeira, inserida na sociedade capitalista. Por isso, a princípio, as implicações no modo de fazer capoeira e de ser capoeira perpassam por esse sistema econômico e social, em que a propriedade privada dos meios de produção, o trabalho assalariado e as condições de trabalho cada vez mais precarizadas (ANTUNES, 2018) e o lucro condicionam todo o resto.

E para saber se os pontos aqui levantados encontram lastro na realidade, a respeito de uma nova forma de capoeira, focamos em conhecer a realidade da *capoeira contemporânea* estabelecida na cidade de Goiânia, recorrendo a algumas entrevistas. A partir delas conseguimos nos aproximar empiricamente dessa capoeira. Inclusive, em algumas entrevistas aparecem a defesa de que ela não existe concretamente e seria apenas uma evolução (esperada) da Capoeira Regional. Já outras pessoas entrevistadas situam-na no tempo e a caracterizam como um fenômeno real, com características próprias.

⁴⁹ Nesse estudo, não desenvolvemos de maneira aprofundada o conceito de Indústria Cultural por considerar que as categorias *trabalho* e *mercadoria* conseguem dar conta da relação entre a *capoeira contemporânea* e a sociedade do capital. Entretanto, cabe-nos ressaltar que a produção de uma capoeira voltada para o consumo acaba por conferir a ela características de um produto que entra na esfera da circulação de modo padronizado e efêmero, como averiguado na análise feita por esses autores a partir conceito de Indústria Cultural.

Dito isso, podemos pensar a *capoeira contemporânea* a partir de três teses: 1) A capoeira do início da década de XX que se estrutura a partir do desenvolvimento de metodologias de ensino e treinamento físico; 2) A capoeira de hoje (de nosso tempo) e isso inclui tanto a Capoeira Regional, como a Capoeira Angola; e 3) Um estilo novo de capoeira que se ancora nas duas primeiras, mas que traz elementos corporais e de organização diferente das anteriores, como é o caso da *capoeira contemporânea* encontrada na cidade de Goiânia.

Alertamos que não intentamos, com esse estudo, dar conta de toda a complexidade que envolve a capoeira e sua relação com a produção social da vida. Também não conseguiríamos exaurir, nesse escrito, todos os processos internos e externos e todas as contradições que acompanham a história da capoeira.

Entretanto, julgamos ter conseguido depreender que, como seres sociais que somos, estamos integrados e condicionados a uma certa realidade histórica, ao mesmo tempo que temos a capacidade de transformá-la. A capoeira é exemplo disso. Daí a importância de mais pesquisas que mostrem outras determinações sobre esse fenômeno e aumentem as possibilidades de reflexão. Por ora, afirmamos que a capoeira e os capoeiras são produtos de uma *socialidade* que os identifica e os determina, entretanto, como sujeitos históricos têm a capacidade de transformá-la. Oxalá o façam.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor. W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1985.
- ARAÚJO, Benedito Carlos Libório Caires. **A capoeira na sociedade do capital: a docência como mercadoria-chave na transformação da capoeira no século XX**. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Santa Catarina, 2008.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Quilombolas e novas etnias**. 1 ed. Manaus: UEA Edições, 2011, 196 p.
- ALMEIDA, Silvio. **Racismo estrutural**. Pólen Produção Editorial LTDA, 2019.
- ALVES, Giovanni. Trabalho, corpo e subjetividade: toyotismo e formas de precariedade no capitalismo global. **Trab. educ. saúde**, v.3, n. 2, p. 409-428, 2005. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/tes/v3n2/09.pdf>>. Acesso em: 26 Jan. 2019.
- AMARAL, Luan. Regulamentação da capoeira reacende polêmica na atividade. **Leia Já**, 01 Out 2020. Esportes. Disponível em: <<https://www.leiaja.com/esportes/2020/10/01/regulamentacao-da-capoeira-reacende-polemica-na-atividade/>>. Acesso em: 02 Ago. 2021.
- ANTUNES, Ricardo. **Adeus ao trabalho?: ensaio sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho**. 11 ed. São Paulo: Cortez; Campinas, SP: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 2006.
- _____. **O privilégio da servidão: o novo proletariado de serviço na era digital**. Boitempo editorial, 2018.
- ARAÚJO, Paulo Coêlho de; JAQUEIRA, Ana Rosa Fachardo. A luta da capoeira: reflexões acerca da sua origem. **Revista de Atenção à Saúde**, v. 4, n. 9, 2006. Disponível em: <https://seer.uscs.edu.br/index.php/revista_ciencias_saude/article/view/423>. Acesso em :21 Janeiro 2021.
- ASSUNÇÃO, Matthias Röhrig. Ringue ou academia? A emergência dos estilos modernos da capoeira e seu contexto global. **História, Ciências, Saúde-Manguinhos**, v. 21, n. 1, p. 135-150, 2014. Mar. 2014. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-59702014000100135&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 05 Mar. 2021.
- BAHIA com História. Documento. **Revista Eletrônica da Biblioteca Virtual Consuelo Pondé**, n.3, Mar. 2016. Disponível em: <<http://bahiacomhistoria.ba.gov.br/?documento=documento-o-alabama-periodico-critico-e-chistoso>>. Acesso em: 25 Out. 2021.

BAPTISTA, Tadeu João Ribeiro. A esportivização da capoeira: da cultura de massa à indústria cultural. **Revista Movimenta**, v. 3, n.4, 2010. Disponível em: <<https://www.revista.ueg.br/index.php/movimenta/article/view/7193>>. Acesso em: 26 Jan. 2019.

_____. **A educação do corpo na sociedade do capital**. Curitiba: Appris, 2013, 246 p.

_____. O corpo: determinações sociais para as suas transformações biológicas. **Rev. Panorâmica**, v. 27, Jan./Jun. 2019. Disponível em: <<http://oca.ufmt.br/revista/index.php/revistapanoramica/article/download/853/19192080>>. Acesso em: 20 Out. 2019.

BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo**. São Paulo: Edições 70, 2011, 229 p.

BRASIL. **Decreto nº 847 de 11 de outubro de 1890**. Promulga o Código Penal. Presidência da República: Casa Civil. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d847.htm>. Acesso em: 09 Mar. 2021.

BRASIL. Câmara dos Deputados. **Projeto de Lei n.º 50-B, de 2007**. Regulamenta as atividades dos profissionais de artes marciais, capoeira, dança, surf, bodyboard, skate, e dá outras providências. Brasília: Câmara dos Deputados, 2014. Disponível em: <https://url.gratis/K7Axo5>. Acesso em: 02 Ago. 2021.

BRASIL. Câmara dos Deputados. **Projeto de Lei n.º 3640, de julho de 2020**. Dispõe sobre o reconhecimento do ofício de Profissional de Capoeira e dá outras providências. Brasília: Câmara dos Deputados, 2020. Disponível em: <https://url.gratis/nwTIYB>. Acesso em: 02 Ago. 2021.

CASTRO JÚNIOR, Luís Victor. Performance dos Corpos no filme “Dança de Guerra”. *In: CONBRACE*, Congresso Brasileiro de Ciências do Esporte, XIV, 2005, Porto Alegre/RS. Anais do XIV Congresso Brasileiro de Ciências do Esporte/I Congresso Internacional de Ciências do Esporte, ESEF/UFRGS, Porto Alegre: 2005. pp. 925-935.

CARVALHO, Aryanna Barbosa de. **O discurso do corpo e a gestualidade na Capoeira Angola**. 2013. 63 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Educação Física) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2013.

CARVALHO, Aryanna Barbosa de; SILVA, Renata de Lima. Tradições populares na cidade de Goiânia: a capoeira angola e a congada. *In: CONPEEX*, Congresso de Pesquisa, Ensino e Extensão, IX, 2012, Goiânia/GO. Anais do IX CONPEEX/UFG, Goiânia: 2012. pp. 451-465.

CAPOEIRA, Nestor. **Capoeira: os fundamentos da malícia**. 5 ed. Rio de Janeiro, RJ: Record, 1999, 236 p.

_____. **Capoeira: o período da escravidão e marginalidade, 1800-1930** (Trilogia da Jogador). Edição do Kindle, 2015.

_____. **Capoeira: a era das academias, 1930-2010** (Trilogia da Jogador). Edição do

Kindle, 2015b.

CHESNAIS, François. **A mundialização do capital**. [Trad. Silvana Finzi Foá]. São Paulo, SP, Xamã, 1996.

COSTA, Neuber Leite. “Sou forte como uma rasteira”: confrarias resistivas na décima terceira região. In: **XVI Congresso Brasileiro de Ciências do Esporte e III Congresso Internacional de Ciências do Esporte**. 2009. Disponível em: <<http://www.congressos.cbce.org.br/index.php/conbrace2009/XVI/paper/viewPaper/935>>. Acesso em 03 Ago 2021.

_____. **Capoeira, trabalho e educação**. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal da Bahia, Salvador, Bahia, 2007.

COUTINHO, Carlos Nelson. **Cultura e sociedade no Brasil: ensaios sobre idéias e formas**. 4 ed. São Paulo, SP: Expressão Popular, 2011. 264 p.

COVID-19: OMS atualiza guia com recomendações sobre uso de máscaras. OPAS-BRASIL, **Organização Pan-Americana da Saúde**, 2020. Disponível em: <https://www.paho.org/bra/index.php?option=com_content&view=article&id=6138:covid-19-oms-atualiza-guia-com-recomendacoes-sobre-uso-de-mascaras&Itemid=812>. Acesso em: 05 de Mar 2021.

CRUZ NETO, Otávio. Ciência, técnica e arte: o desafio da pesquisa social. In: MINAYO, Maria Cecília de Souza. (Org). **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. Rio de Janeiro: Ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

D’ÁVILA, Nícias Ribas. O Batuque: das raízes afro-indígenas à Música Popular Brasileira. **Colóquio Internacional de Estudos de Comunicação sobre a América Latina, Celacom. Anais**, p. 1-24, 2009. Disponível em: <<https://cutt.ly/BzXsPVj>> Acesso em: 13 de Mar 2021.

DO NASCIMENTO, Lidiane Alves; RAMOS, Marilúcia Mendes. A memória dos velhos e a valorização da tradição na literatura africana: algumas leituras. **Revista Crítica Cultural**, v. 6, n. 2, p. 453-467, 2011. Disponível em: <http://www.portaldeperiodicos.unisul.br/index.php/Critica_Cultural/article/view/775/pdf_28>. Acesso em: 07 jun. 2021.

DUARTE, Zuleide. A tradição oral na África. **Estudos de Sociologia**, [S.l.], v. 2, n. 15, p. 181-189, mar. 2014. Disponível em: <<https://periodicos.ufpe.br/revistas/revsocio/article/view/235328>>. Acesso em: 07 jun. 2021.

ENGELS, Friederich. O papel do trabalho na transformação do macaco em homem (1876). **Marxists.Org**, 2004. Disponível em: <<https://www.marxists.org/portugues/marx/1876/mes/macaco.htm>>. Acesso em 06 jun 2021.

ESCOBAR, Micheli Ortega. Cultura Corporal na escola: tarefas da Educação Física. **Motrivivência**, Florianópolis, ano VII, n. 08, Dezembro, 1995. Disponível em: <

<https://periodicos.ufsc.br/index.php/motrivivencia/article/view/22600/20594>>. Acesso em 06 jun. 2021.

_____. Coletivo de Autores: a cultura corporal em questão. [Entrevista concedida a Ana Rita Lorenzini]. **Realização: ETHNÓS-LAPED-ESEF-UPE**. Local: Auditório do CESEFE-ESEF-UPE, Universidade de Pernambuco, Recife, Maio de 2001.

EVANGELISTA, Kelly Cristiny Martins; BAPTISTA, Tadeu João Ribeiro; VERISSÍMO, Jean Fabrício Dias. O indivíduo como ser social. **Revista eletrônica de ciências humanas, saúde e tecnologia**, v. 5, n. 2, p. 61-76, 2016. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/319270521_O_INDIVIDUO_COMO_SER_SOCIAL>. Acesso em: 12 Mar 2021.

FALCÃO, José Luiz Cirqueira. **O jogo da capoeira em jogo e a construção da práxis capoeirana**. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal da Bahia, Salvador, Bahia, 2004.

_____. **A capoeira angola e a capoeira regional e a construção de identidades** [Mimeo]. Universidade Federal de Goiás, Goiânia, Goiás, 2018.

FAUSTINO, Luiz Felipe de Oliveira. **Capoeiragem carioca: da fina malandragem ao esporte civilizado (1885-1910)**. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História Social da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2008.

FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes**. 5 ed. São Paulo: Editora Globo, 2008.

FURTADO, Roberto Pereira. **André Gorz: trabalho, tempo livre e liberdade**. 2012. 146 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, Goiás, 2012.

GENESTRA, Cinthia Bourget Fortes. A atuação dos escravos de ganho na organização da cidade do Rio de Janeiro durante o século XIX. **Para entender a história**, Ano 2, jan. 2011, p.01-11. Disponível em: <<http://fabiopestanaramos.blogspot.com/2011/01/atuacao-dos-escravos-de-ganho-na.html>>. Acesso em: 12 Jun 2021.

GIL, Antônio Carlos. **Como elaborar projetos de pesquisa**. São Paulo, SP: Atlas, 2002.

_____. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. 6 ed. São Paulo, SP: Atlas, 2008.

GOELLNER, Silvana Vilodre et al. A Obra de Inezil Penna Marinho e suas repercussões para a estruturação da Educação Física no Brasil. *In: XVI Congresso Brasileiro de Ciências do Esporte e III Congresso Internacional de Ciências do Esporte*. 2009. **Anais...** Salvador: CBCE, 2009.

HARRISON, Gabriela B. **Exposição Edison Carneiro: Obras**. Disponível em: <<http://www.bvconsueloponde.ba.gov.br/modules/conteudo/conteudo.php?conteudo=22>>. Acesso em: 19 Jun. 2021.

HARVEY, David. **Condição pós-moderna: Uma Pesquisa sobre as Origens da Mudança Cultural** [Trad. Adail Ubirajara Sobral; Maria Stela Gonçalves]. Edições Loyola, 1992.

_____. **Para entender O capital: Livro 1.** [Trad. Rubens Enderle]. São Paulo, SP, Boitempo, 2013.

HEROLD JUNIOR, Carlos. Corpo no trabalho e corpo pelo trabalho: perspectivas no estudo da corporalidade e da educação no capitalismo contemporâneo. **Trab. educ. saúde**, v.10, n.1, p. 11-35, 2012. Disponível em:<<http://www.scielo.br/pdf/tes/v10n1/v10n1a02.pdf>>. Acesso em: 26 Jan. 2019.

HOBSBAWN, E. Introdução. In: HOBSBAWN, E.; RANGER, Terence (Org). **A invenção das tradições**. São Paulo: Ed. Paz e Terra, 1997.

MARINHO, Inezil Penna. **Subsídios para o estudo da metodologia do treinamento da capoeiragem**. s.l.: s.n., 1944.

LUKÁCS, György. **Para uma ontologia do ser social I**. São Paulo: Boitempo, 2018.

_____. **Para uma ontologia do ser social II**. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARINI, Rui Mauro. Dialética da dependência. **Germinal: marxismo e educação em debate**, v. 9, n. 3, p. 325-356, 2017. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/revistagerminal/article/view/24648/15300>. Acesso em 09 Mar. 2021.

MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. O manifesto comunista (1848). Edição Ridendo Castigat Mores. **Fonte digital Rocket Edition de 1999**. Disponível em: < <http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/manifestocomunista.pdf>>. Acesso em 22 Ago 2021.

_____. **A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas**. [Trad. Rubens Enderle, Nélcio Schneider, Luciano Cavini Martorano]. São Paulo, SP: Boitempo, 2007.

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. [Trad. Luciano Cavini Martorano]. São Paulo, SP: Martin Claret, 2017a.

_____. **O capital: Livro I, Capítulo VI (inédito)**. 1 Ed. São Paulo: Livraria Editora Ciência Humanas LTDA, 1978.

_____. **O Capital: Crítica da economia política. Livro 1: O processo de produção do capital**. [Trad. Rubens Enderle]. São Paulo, SP: Boitempo, 2017b.

MAUSS, Marcel. As Técnicas Corporais. In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Edusp, 1974.

MÉSZÁROS, István. **A teoria da Alienação em Marx**. [Trad. Nélio Schneider]. 1 ed. São Paulo, SP: Boitempo, 2016.

_____. **Para além do capital: rumo a uma teoria da transição**. [Trad. Paulo Cezar Castanheira, Sérgio Lessa]. 1 ed. São Paulo, SP: Boitempo, 2011.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. **Ciência, técnica e arte: o desafio da pesquisa social**. In: MINAYO, Maria Cecília de Souza. (Org). **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. Rio de Janeiro: Ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

MOURA, Jair. **A capoeiragem no Rio de Janeiro através dos séculos**. Editora JM Gráfica e editora, 2009.

NETTO, José Paulo. **O que é marxismo**. 9 ed. São Paulo: Brasiliense, 2006 - (Coleção primeiros: 148).

OBI, Maduka TJ Desch. Angola e o jogo de Capoeira. **Antropolítica: revista contemporânea de antropologia e ciência política**, v. 24, p. 103, 2008. Disponível: https://ppgh.ufba.br/sites/ppgh.ufba.br/files/leitura_suplementar_-_desch_obi_angola_e_capoeira_antropolitica_24_0.pdf. Acesso em: 21 Jan 2021.

ORTIZ, Renato. **Mundialização e Cultura**. São Paulo, Editora Brasiliense, 2007.

PASTINHA, Vicente Ferreira Pastinha. **Capoeira Angola por Mestre Pastinha**. 3 ed. Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1988.

PIRES, Antônio Liberac Cardoso Simões. **Movimentos da cultura afro-brasileira: A formação histórica da capoeira contemporânea 1890-1950**. 2001. 453 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação do Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001.

REIS, Leticia Vidor de Sousa. **O mundo de pernas para o ar**. 3 ed. Curitiba: Editora CRV, 2010.

SILVA, Eusébio Lobo da. **O corpo na capoeira**, v. 1. Campinas: Ed. Unicamp, 2008. v. 1.

SOARES, Carlos Eugênio Líbano. **A negregada instituição: os capoeiras no Rio de Janeiro 1850-1890**, v. 1. 1993. 463f. Dissertação (Mestrado) – Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1993.

_____. **A capoeira escrava no Rio de Janeiro: 1808-1850**. 1998. 555 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação do Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1998.

SOARES, Carmen Lúcia et al. (Coletivo de Autores) **Metodologia do Ensino de Educação Física**. São Paulo: Cortez, 1992. 119 p.

SODRÉ, Muniz. **Mestre Bimba: corpo de mandinga**. Rio de Janeiro: Pallas Editora,

2008. 110 p.

VIDOR, Elisabeth; REIS, Letícia Vidor de Sousa. **Capoeira: uma herança cultural afro-brasileira**. Selo Negro, 2013.

VIEIRA, Luiz Renato; ASSUNÇÃO, Mathias Röhrig. Mitos, controvérsias e fatos: construindo a história da capoeira. **Estudos Afro-Asiáticos** (34):81-121, dez. de 1998. Disponível em: <<https://beribazu.files.wordpress.com/2012/11/mitos-controvc3a9rsias-e-fatos-construindo-a-histc3b3ria-da-capoeira.pdf>>. Acesso em: 17 jun. 2021.

VIEIRA, Luiz Renato; ASSUNÇÃO, Mathias Röhrig. Os desafios contemporâneos da capoeira. In: _____. **Textos de Brasil N. 4: Capoeira** (Ministério das Relações Exteriores). São Paulo: Teixeira Gráfica e Editora, 2008. Disponível em: <http://cev.org.br/arquivo/biblioteca/4018177.pdf>. Acesso em 13 jul. 2021.

VINUTO, Juliana. A amostragem em bola de neve na pesquisa qualitativa: um debate em aberto. **Temáticas**, v. 22, n. 44, 30 dez. 2014. Disponível em:<<https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/tematicas/article/view/10977/6250>>. Acesso em 20 Jul. 2020.

APÊNDICE 1

Roteiro de perguntas para entrevista semiestruturada

1. Nome completo, idade, escolaridade do entrevistado para fins de registro.
Dados sobre o trabalho.
2. Há quantos anos pratica capoeira e qual sua a graduação atual?
3. Trabalha apenas com capoeira (ela é sua atividade central) ou exerce outra profissão simultaneamente? Se sim, qual profissão.

Dados sobre o grupo dos entrevistados:

4. A qual estilo/escola de capoeira está vinculado? Seu grupo tem nome, qual?

Dados especificamente sobre a temática:

5. Para você, existe capoeira contemporânea? Justifique.
6. O que você definiria como capoeira contemporânea? A partir de que premissa ela se desenvolve? Quais seriam suas principais características, quando comparada com a capoeira regional e a capoeira Angola?
7. A partir de que momento se pode considerar a capoeira como contemporânea? Por quê?
8. Quais mestres foram fundamentais para se criar um novo “tipo” de capoeira? Esse que aqui se opta por chamar de contemporânea.
9. Para você quem é o precursor da capoeira contemporânea em Goiânia e no Estado de Goiás? Por quê?

Dados sobre a relação entre capoeira e trabalho:

10. Que relação você vislumbra existir entre capoeira e trabalho?
11. Pode-se afirmar que os principais professores e mestres de capoeira advêm da classe trabalhadora? Em que isso influencia na prática da capoeira e em seus fundamentos?
12. Qual a relevância desse fato (ser oriunda da classe trabalhadora) para a continuidade da prática enquanto possibilidade de emancipação?
13. Como a organização social da vida (do trabalho) se faz presente na construção da capoeira no passado e nos dias atuais?

Dados sobre a capoeira na atualidade:

14. A capoeira pode ser vendida? Como e por quê?
15. Quais os aspectos positivos e negativos do processo de mundialização da capoeira?
16. O método de ensino da capoeira, que se tem hoje, a distancia de suas origens? De que forma isso acontece e como isso pode ser superado se, para você, ele precisa ser superado?
17. A capoeira de hoje é para a classe trabalhadora?
18. Qual a função social da capoeira?
19. Conhece alguém que trabalha com capoeira contemporânea atualmente que pode fazer parte dessa pesquisa?

participação no estudo. Foi-me garantido que posso retirar meu consentimento a qualquer momento, sem que isto leve a qualquer penalidade. Declaro, portanto, que concordo com a minha participação no projeto de pesquisa acima descrito.

Goiânia, de de

Assinatura por extenso do(a) participante

Assinatura por extenso da pesquisadora) responsável

Inserir caixa
para coleta
de digital
para
participante
iletrado

Se o (a) participante for iletrado (a), acrescentar local para assinatura de duas testemunhas

Testemunha 1

Testemunha 2

ANEXO B - TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO – TCLE



Continuação do Parecer: 4.285.898

APROVADO, o mesmo foi considerado em acordo com os princípios éticos vigentes. Reiteramos a importância deste Parecer Consubstanciado, e lembramos que o(a) pesquisador(a) responsável deverá encaminhar ao CEPUGF o Relatório Final baseado na conclusão do estudo e na incidência de publicações decorrentes deste, de acordo com o disposto na Resolução CNS n. 466/12 e Resolução CNS n. 510/16. O prazo para entrega do Relatório é de até 30 dias após o encerramento da pesquisa, previsto para junho de 2021.

Este parecer foi elaborado baseado nos documentos abaixo relacionados:

Tipo Documento	Arquivo	Postagem	Autor	Situação
Informações Básicas do Projeto	PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_1608664.pdf	20/08/2020 14:51:28		Aceito
Cronograma	Cronograma_revisado.docx	20/08/2020 14:50:01	ARYANNA BARBOSA DE	Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	Projeto_revisado_cronograma.docx	20/08/2020 14:49:07	ARYANNA BARBOSA DE CARVALHO	Aceito
Outros	Metodologia_projeto.docx	11/08/2020 14:59:50	ARYANNA BARBOSA DE	Aceito
Outros	Termo_de_Compromisso.docx	11/08/2020 14:58:49	ARYANNA BARBOSA DE	Aceito
Outros	Roteiro_entrevista.docx	11/08/2020 14:57:39	ARYANNA BARBOSA DE	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TCLE_Aryanna.docx	11/08/2020 14:56:03	ARYANNA BARBOSA DE CARVALHO	Aceito
Orçamento	Orcamento_projeto.docx	11/08/2020 14:49:10	ARYANNA BARBOSA DE	Aceito
Folha de Rosto	Folha_de_rosto.pdf	11/08/2020 14:45:28	ARYANNA BARBOSA DE	Aceito

Situação do Parecer:

Aprovado

Necessita Apreciação da CONEP:

Não

Endereço: Pró-Reitoria de Pesquisa e Inovação - Agência UFG de Inovação, Alameda Flamboyant, Qd. K, Edifício K2
Bairro: Campus Samambaia, UFG **CEP:** 74.690-970
UF: GO **Município:** GOIANIA
Telefone: (62)3521-1215 **E-mail:** cep.prpi@ufg.br