

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

**Cássio Henrique Silva da Silva**

***A CAPOEIRA JOGA COM A DUREZA DA VIDA:  
O RESGATE DACAPOEIRA ANGOLA CONECTANDO ETNICIDADE,  
ESTRATÉGIAS DE RESISTÊNCIA NEGRA E PROTAGONISMO  
CULTURAL EM PORTO ALEGRE.***

**Porto Alegre**

**2019**

**Cássio Henrique Silva da Silva**

***A CAPOEIRA JOGA COM A DUREZA DA VIDA:***

**O RESGATE DA CAPOEIRA ANGOLA CONECTANDO ETNICIDADE,  
ESTRATÉGIAS DE RESISTÊNCIA NEGRA E PROTAGONISMO CULTURAL  
EM PORTO ALEGRE.**

Dissertação de mestrado em Antropologia Social apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Antropologia Social, pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

**Orientadora:n Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Denise  
F. Jardim**

**Porto Alegre**

**2019**

### CIP - Catalogação na Publicação

Silva, Cássio Henrique Silva da  
A CAPOEIRA JOGA COM A DUREZA DA VIDA: O RESGATE  
DACAPOEIRA ANGOLA CONECTANDO ETNICIDADE, ESTRATÉGIAS  
DE RESISTÊNCIA NEGRA E PROTAGONISMO CULTURAL EM PORTO  
ALEGRE. / Cássio Henrique Silva da Silva. -- 2019.  
117 f.  
Orientadora: Denise Fagundes Jardim.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do  
Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências  
Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia  
Social, Porto Alegre, BR-RS, 2019.

1. Capoeira Angola . 2. Etnicidade. 3. Resistência.  
4. Racismo. I. Jardim, Denise Fagundes, orient. II.  
Título.

Banca Examinadora:

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Denise Fagundes Jardim (Orientadora)

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – PPGAS/UFRGS

---

Prof. Dr. Jean Segata

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – PPGAS/UFRGS

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Vera Rodrigues da Silva

Programa Associado de Pós-Graduação em Antropologia – UFC/Unilab.

---

João Daniel Dorneles Ramos

Pós-doc PPGAS/ UFRGS

---

Dr. José Antônio dos Santos

NEAB/UFRGS

Porto Alegre, 2019



*Eu vivo triste nesse mundo  
Eu vivo triste nesse mundo  
Sem compreender  
Por que tanta exploração?  
Tanta gente sofrendo  
Muita dor no coração  
Entra ano e sai ano  
É o mesmo arrastão Sendo  
assim dessa maneira A  
história não muda não  
Mas quando eu jogo a capoeira  
Ou eu toco berimbau  
Logo vem na minha cabeça  
O tempo da escravidão  
E aí você que escuta  
Aprenda bem essa lição  
Jogue sua capoeira  
Sem aceitar a dominação.*

*(Mestre Ratinho – Prof. Anselmo da Silva Accurso)*

## Agradecimentos

A realização desse trabalho só foi possível pelo tanto de apoio e incentivo por parte de muitas pessoas amadas. Gratidão imensa por todas, por serem presença em minha vida e trilharem comigo esse caminho.

Aos meus pais, Vera Regina e Almir, pelo perpétuo socorrer. Meu amor e admiração a vocês. Aos meus irmãos(ãs), Luciane, Élisson (*in memorian*), Pércio, Mauane e Duane, pela paciência e compreensão na convivência cotidiana. Aos meus filhos, Cassiana e Nauê, e à minha neta Pérola, muito obrigado!

A Anselmo da Silva Accurso (meu querido Mestre Ratinho), por me guiar nesse mundo de descobertas inesgotáveis da capoeira angola. Muito obrigado pelo acolhimento e compreensão em meu retorno para o Grupo de Capoeira Angola Rabo de Arraia, esta dissertação tornou-se possível em virtude das muitas lições apreendidas através de tuas palavras e exemplos na prática cotidiana.

À minha professora e orientadora Denise Fagundes Jardim, pela competência e sensibilidade na condução deste processo. A dissertação é fruto de enriquecedores diálogos e questionamentos, e sou muito grato por contar com tantas boas sugestões ao longo das disciplinas e durante a orientação.

Aos docentes Ana Luiza Carvalho da Rocha, Cornélia Eckert, José Otávio Catafesto de Souza, Sérgio Baptista, Célia Caregnato, Caleb Faria, Luiz Alberto Miranda, José Jorge de Carvalho.

Aos amigos que participaram dessa caminhada compartilhando suas histórias e vivências, aprendi muito com vocês: Jamaica, Caçapa, Rodread, Luciana, Tamirez, Dona Maria, Greiciane, Vere, Loah do Accara, Rafael Lima, Dirceu, Jean Sarará, Mestre Baptista, Professor Renatinho, Mestre Churrasco, Mestre Mico Nagô, Mestre Mano Amaro, Mestre Lua Rasta, Jane Mattos, Cássio Tambor, Lica, Fabi das Águas, Jucemara Beltrame, Nathália, Bárbara Jacques, Lúcia Flesch, Fernanda Nogueira, Iosvaldyr Bittencourt Jr., Rainha Ginga, Marcelo 7 cordas, Celso Piranha, Bolota, Chrystian, Rosângela Veiga, Letícia Bauer, Susana Pohia, Mãe Jandira, Mãe Iara, Pai Sereno, Adãozinho, João Izé, Imara, Adri Lula Ane, Carol Borges, Carol Sarmento, Ana Laura, Ana Carla, Ana Mendes, Ale Carvalho, Vivi Malheiro, Bruna Ortiz, Érico, Joãozinho, Sara, Leandra, Alexandre, Diogo, Lizi, Jorge Trainer, Daniel Adonay, Calvin Furtado, Douglas Kaigang, Duda Capu, Pingo Borel, Débora D'Ávila, Paulo Silva, Vera Cruz, Simone Cruz, Elô Nogueira, Mestre Môa do Katendê (*in memorian*).

## **RESUMO**

Esta pesquisa versa sobre a capoeira angola enquanto uma expressão da identidade negra que mobiliza atores sociais no mundo inteiro. Este trabalho busca acompanhar os capoeiristas em Porto Alegre e suas práticas de resistência frente a adversidades cotidianas, impulsionadas pelo trabalho em grupo dos praticantes quanto ao resgate da memória e tradição da capoeira angola. Parto de entrevistas e observação participante com coletivos de capoeiristas e entrevistados representantes do resgate da capoeira angola, a partir da década de 90, e que atuam em diferentes bairros e espaços públicos de Porto Alegre e Região Metropolitana. A partir da proposta de Stuart Hall (2003), trabalho com a valorização étnica de práticas que têm intensa circulação entre praticantes e permite redimensionar as noções de multiculturalismo, resistência cultural e a valorização da cultura negra sob a ótica dos praticantes.

Palavras-chaves: capoeira angola; etnicidade; resistência; racismo; multiculturalismo.

## **ABSTRACT**

This research deals with capoeira angola as an expression of black identity that mobilizes social actors worldwide. This work seeks to accompany the capoeiristas in Porto Alegre and their resistance practices against daily adversities driven by the group work of practitioners regarding the rescue of the memory and tradition of capoeira angola. I start from interviews and participant observation with capoeiristas collectives and interviewed representatives of the capoeira angola rescue, from the 90s, and who work in different neighborhoods and public spaces of Porto Alegre and metropolitan region. From the proposal of Stuart Hall (2003), I work with the ethnic valorization of practices that has intense circulation among practitioners and allows to resize the notions of multiculturalism, cultural resistance and the valorization of black culture from the practitioners' perspective.

Keywords: capoeira angola; ethnicity; resistance; racism; multiculturalism.

## LISTA DE IMAGENS

- Figura 1: Grupo de estudos no CEVI em 02/06/2018. Mestre Ratinho exibindo o livro “Da diáspora”, eu no espelho fazendo o registro visual e Contramestre Loah do Accara no canto direito.....15
- Figura 2: Toque de instrumentos minutos antes da abertura da Roda do Chafariz, no Parque da Redenção, PoA/RS. (Foto: Cássio Henrique Silva da Silva) .....55
- Figura 3: Cabaças e vergas pintadas durante as aulas do Contramestre Jean Sarará. (Foto: Cássio Henrique Silva da Silva).....57
- Figura 4: Jogo de angola na Roda do Chafariz, em novembro/2018. Professor Renatinho, de barba, à esquerda, Dante no berimbau viola, Contramestre Jean Sarará no berimbau médio, Contramestre Loah do Accara no berimbau gunga, Imara na ponta direita. (Foto: Cássio Henrique Silva da Silva)..... 59
- Figura 5: Parede grafitada no Quilombo dos Machado Foto: Cássio Henrique Silva da Silva. .... 60
- Figura 6: Confraternização de final de ano na Associação do Quilombo Urbano. Dezembro/2017. Da direita para a esquerda: Imara, Colair, Professor Caçapa, Professor Rafinha, Eu, Professor Rodrigo Machado, Luciana Machado, João Izé. (Foto: Jamaica).... 64
- Figura 7: Reunião na sede da Associação do Quilombo dos Machado. (Foto: Cássio Henrique Silva da Silva)..... 65
- Figura 8: Roda de capoeira na sede do Quilombo dos Machado. Da esquerda para a direita: João Izé no atabaque, Prabu no agogô, Lica no berimbau viola, Gustavo no berimbau médio, Mestre Ratinho no berimbau gunga. (Foto: Cássio Henrique Silva da Silva)..... 68
- Figura 9: Berimbau simulando uma antena parabólica. (Foto: Cássio Henrique Silva da Silva) ..... 71
- Figura 10: Roda de capoeira na Avenida Borges de Medeiros, no Centro de Porto Alegre. Nego Din Don no pandeiro, Mestre Baptista no berimbau viola, Contramestre Loah do Accara no berimbau médio, Mestre Ratinho em destaque, eu no pandeiro. (Foto: Professor Rafinha)..... 74
- Figura 11: Jogo de capoeira protagonizado por Loah do Accara e Mestre Ratinho (no registro do *YouTube* consta professor), post do *YouTube*..... 79
- Figura 12: Aula no matagal durante o Encontro de Saberes 2018. Local: UFRGS/Campus do Vale. (Foto: Cássio Henrique Silva da Silva)..... 89
- Figura 13: Júlio Souto e Mestre Churrasco ministrando aula no Encontro de Saberes 2018. Planetário/UFRGS. (Foto: Cássio Henrique Silva da Silva)..... 89
- Figura 14: Entrada do Capoeira Park/Divisa entre o município de Porto Alegre e Viamão-RS, 2018. (Foto:Cássio Henrique Silva da Silva)..... 96
- Figura 15: Afoxé Amigos de Katendê, Porto Alegre, no Parque da Redenção, em novembro de 2017. Mestre Môa tocando agogô ao centro. (Foto: Cássio Henrique Silva da Silva)..... 99
- Figura 16: Mestre Ratinho dançando Afoxé na Redenção, junto ao bloco de Porto Alegre. (Foto: Cássio Henrique Silva da Silva).....100

## **LISTA DE SIGLAS**

ACCARA: Associação Cultural de Capoeira Angola Rabo de Arraia

APFEF: Associação dos Profissionais em Educação Física

CEVI: Centro Esportivo Vila Ingá

CECOVE: Centro Comunitário Vila Elizabeth

CREF: Conselho Regional de Educação Física

FSM: Fórum Social Mundial

IPHAN: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

MEC: Ministério da Educação

UFRGS: Universidade Federal do Rio Grande do Sul

UNESCO: Organização das Nações Unidas para Educação, Ciência e Cultura

**APOIO DE FINANCIAMENTO CAPES**

**O presente trabalho foi realizado com o apoio da Coordenação de  
Aperfeiçoamento Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código 001**

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
PARTE I A VOLTA QUE O MUNDO DEU .....	22
<b>CAPÍTULO 1 - O PROCESSO DE REPARAÇÃO E RECONHECIMENTO DA CAPOEIRA COMO PATRIMÔNIO CULTURAL DA HUMANIDADE.....</b>	<b>23</b>
1.1- Fortalecendo a identidade.....	26
1.2 A capoeira e seu processo de reparação.....	30
<b>CAPÍTULO 2 - A CAPOEIRA: Repercussões políticas, atores e intenções .....</b>	<b>34</b>
2. Ao sair do treino de Capoeira Angola no CEVI, em 1996. Três colegas e eu....	34
2.1 - Uma descrição Tensa.....	35
2.2 - Estratificação social e ódio racial no Brasil: gênese e atualizações.....	37
2.3 - Na pressão: ações políticas, seus atores e intenções.....	43
2.4 – A cultura negra e a capoeira em tempos de multiculturalismo. ....	46
<b>PARTE II NAS RODAS E VOLTAS DA CAPOEIRA.....</b>	<b>53</b>
<b>Capítulo 3 –VIVENDO A CAPOEIRA HOJE E A QUALQUER MOMENTO ...</b>	<b>54</b>
3.1. Circulando pela cidade na resistência do Movimento Capoeira Angola.....	54
3.2 - De que(m) você tem medo?.....	60
3.3 - Marginalização e resistência quilombola urbana.....	65
3.4 - De pernas para o ar no ciberespaço: O <i>YouTube</i> como expansão da roda de Capoeira*.....	70
3.5 - A tradição <i>off-line</i> .....	73
3.6 - A investigação no ciberespaço.....	76
3.7 - Um jogo observante, a capoeira na rede social.....	78
3.8–As mães quilombolas e a capoeira <i>off-line</i> .....	81
<b>Capítulo 4 – Capoeira que fez o povo se unir e dançar e o Afoxé, que é a fala que faz .....</b>	<b>86</b>
4.1-Conexão com saberes de Mestre Churrasco.....	87
4.2-Cássio Tambor: “Daqui uns anos estaremos formando artistas”.....	90
4.3-A experiência com Mestre Churrasco vista por Cássio Tambor.....	91
4.4 - O Rabo de Arraia e Mestre Môa do Katendê.....	97
4.5 -Afoxé Amigos de Katendê na UFRGS .....	102
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>106</b>
<b>MENSAGEM FINAL DO AUTOR.....</b>	<b>108</b>

## INTRODUÇÃO

No ano de 1995, provocado pela frase “Capoeira: Resistência Popular” – *slogan* da camiseta do Grupo de Capoeira Angola Rabo de Arraia, decidi entrar em contato com Mestre Ratinho e dar início à prática da Capoeira Angola. Foi uma imersão em um universo de conhecimento que vai além da atividade física corporal, abrangendo defesa pessoal e arte através da musicalidade, da dança e da poesia, alguns dos elementos que compõem o ritual da roda de capoeira. Além do mais, eu estava impulsionado pelo contexto cultural que colocava em evidência e rememorava fatos históricos para falar sobre a negritude no Brasil e destacava o marcante fato ocorrido no Brasil, quando Império Colonial, em 20 de novembro de 1695, o assassinato de Zumbi dos Palmares, tal como destaca Galeano (1996):

“Os soldados cravam a cabeça na ponta de uma lança e a levam para Recife, para que apodreça na praça e os escravos aprendam que Zumbi não é imortal”.  
(GALEANO:1996, p. 316).

Era contagiante a efervescência do momento e o que me causava, e uma das motivações era a consolidação, naquele momento, da data de 20 de novembro como uma data nacional para celebrar o Dia Nacional da Consciência Negra. Além disso, era o tricentenário da morte de Zumbi dos Palmares, o que mobilizava a marcha nacional de celebração da memória de Zumbi e de reivindicações dos movimentos sociais negros. Ao mesmo tempo, causou-me forte estímulo ser convidado a participar de um grupo de estudo organizado pelo Mestre Ratinho. O grupo de estudo reunia-se semanalmente no CEVI para realizar leituras e reflexões sobre autores e autoras de obras que abordassem a história e manifestações artísticas da negritude no Brasil e no mundo.

Os encontros do grupo de estudo sempre chamaram a atenção pelo caráter subversivo na reivindicação por reparações acerca da representatividade negra em inúmeros temas da vida cotidiana e na agenda política nacional e por seu protagonismo na produção de conhecimento acerca da história sobre as vítimas do tráfico negreiro e seus desdobramentos. Anos depois, esses movimentos nacionais de pleito de reparação histórica e reconhecimento cultural impulsionaram estudos, pareceres e a promulgação da Lei nº 10.639/2003, aprovada 8 anos após essa movimentação intensa de iniciativas autônomas e paralelas ao ensino formal que já o faziam por conta própria.

O encontro com a Capoeira Angola e suas práticas de resistência despertou-me o interesse em cursar o ensino superior. Assim sendo, no ano de 2009 ingressei no curso Licenciatura em Ciências Sociais da UFRGS. Considero importante destacar que desde o início da graduação procurei colocar a capoeira como tema principal dos trabalhos nas disciplinas e, desse modo, estimular e fortalecer o interesse, o acesso e o vínculo com a Universidade entre capoeiristas e demais pessoas engajadas, como eu.

Portanto, a reivindicação acerca da temática da negritude na escola básica e cursos e disciplinas das universidades me acompanhava antes mesmo da entrada na universidade. E, conforme o esperado, era diminuta a representatividade da temática da negritude. A temática da negritude ainda é pouco presente e existem poucas disciplinas diretamente intituladas e, vez por outra, está imbricada em bibliografias que envolvem a cultura brasileira ou alguns outros trabalhos que tencionam as emergentes alterações epistemológicas. Compartilho da visão de Nilma Lino Gomes (2017) em:

[...] A teoria e a experiência prática são vistas como diferentes formas de viver e de sistematizar o conhecimento do mundo, pois é no mundo que a vida social se realiza. Por isso não cabe hierarquia entre elas. No conhecimento-emancipação há toda uma leitura crítica dos motivos políticos, ideológicos e de poder por meio das quais a dicotomia entre saber e conhecimento foi construída. Ele tem conhecimento dessa dicotomia; porém, não se limita a ela. Antes, tenta ultrapassá-la. (GOMES: 2017, p. 59)

Em 2016, já licenciado em Ciências Sociais, fui curador do projeto “Cine Reflexão” em parceria com o Museu de Porto Alegre Joaquim Felizardo. O objetivo dessa parceria foi intensificar a presença de visitantes negros e não-negros de classe popular aos museus. Ao mesmo tempo, pressionar as instituições acerca da representatividade e do protagonismo negro em espaços de poder e produção de conhecimento.

[...] Um museu sobre e para o negro, sobretudo para a sociedade abrangente, deve tratar das questões históricas, sociológicas, artístico-culturais e políticas, no sentido de educação para a cidadania e educação patrimonial levando-se em conta a complexidade da cultura negra (afro-brasileira) e suas dimensões regionais, porém vinculadas às redes sócio-históricas relacionadas com a diáspora africana, sem ficar preso à herança histórico-cultural colonialista de percepção eurocêntrica”. (BITTENCOURT: 2013, p. 23)

No estágio docente durante o curso de mestrado em Antropologia Social tive um encontro com a bibliografia abordada na disciplina Afrodescendência e Cidadania no

Brasil Contemporâneo. Foi uma experiência há muito almejada em vivenciar a existência, no espaço universitário, de uma turma de estudantes universitários onde a maioria era composta por pessoas negras, algo bem diverso de minha própria experiência como acadêmico na graduação, em que eu era praticamente único na minha sala de aula ou com um tema visto como exótico em sua abordagem para os demais colegas.

Durante o estágio, deparei-me com a condição de porta-voz e pesquisador dos anseios por uma virada acerca da colonização dos saberes no campo científico. Acima de tudo, foi uma potencialização na ênfase à escrita crítica sobre a violência colonial expansiva a partir da modernidade. Encontrava em Nascimento (1980) uma importante referência para animar minhas reflexões:

Entretanto, convém insistir neste ponto: as culturas africanas, além de conterem sua intrínseca e valiosa ciência, também oferecem uma variedade de sabedoria necessária, pertinente à nossa existência orgânica e histórica. O mínimo que se pode dizer é que seria um desperdício recusar os fundamentos válidos de nossos ancestrais. Eles são o espírito e a substância do nosso amanhã que os chavões mecânicos europeus e americanos não quiseram ou não foram capazes de construir para as massas africanas do continente e da diáspora. (NASCIMENTO: 1980, p. 46)

A atuação na universidade permitia manter-me refletindo concomitantemente em outros espaços em que se fazem presentes sujeitos formados pela capoeira e comprometidos em desvelar e reparar as injustiças e distorções históricas cometidas contra a resistência e lutas do povo negro. A reflexão propositiva de Nilma Lino Gomes (2017) sintetiza tal possibilidade e exigência com a elaboração de novos conhecimentos e uma nova forma de escrever sobre o povo negro:

É possível observar que jovens negros que participam de processos de ações afirmativas tendem a estabelecer relação diferente com sua corporeidade. Há, então, a produção de outro saber sobre o corpo, que passa a ser compartilhado com pessoas de outros segmentos étnico-raciais e a ser notado pelas famílias. De certa forma, há uma ocupação do corpo negro nos espaços que antes não estavam acostumados a lidar com tal corporeidade. (GOMES:2017, p. 115)

Portanto essa experiência como estagiário docente na disciplina Afrodescendência e Cidadania no Brasil Contemporâneo (2018/1) expandiu meu interesse em trabalhar com autores que abordam a questão de raça e racismo através de uma perspectiva antropológica. A confluência entre as considerações de autores como Frantz Fanon

(1968)e Achille Mbembe (2014), que apontam para a Europa como criação de povos africanos escravizados que protagonizaram a constituição da modernidade ao desempenharem diferentes papéis para a consolidação dos impérios português e espanhol na América Latina, são de extrema relevância, pois o pensamento moderno edificou-se na invenção de um outro tempo evolutivo. Nesse processo de “efabulação”, como propõe Mbembe (2014), “o hemisfério ocidental inventou para si e para os seus o direito de ser gente”, a referência de sofisticação nos costumes, religião, enfim, um ser humano ideal. Através da escravidão negra, o horizonte europeu ampliou-se mundialmente, ao mesmo tempo em que o princípio de raça foi ligado diretamente ao símbolo de um capital e, dessa forma, projetou massivamente negros e seus descendentes a reprodutores de mão de obra para os detentores do capital, garantindo assim o privilégio branco, representado nos diferentes espaços de poder através dos tempos. Apesar disso, sempre houve resistência.

Convenhamos, então, que a questão entre ocidentalismo, pós-colonialismo e debate sobre a decolonialidade ultrapassou representações conceituais locais, indicando uma pluriversalização de saberes. Há de surgir, talvez, uma horizontalidade das representações culturais epistêmicas do mundo, contrapondo, de fato, a constante busca de dominação e afirmação vertical eurocentrada, que tenciona, em um nível de saberes, uma pseudosuperioridade, relegando as demais a um nível de pseudoinferioridade. Assim como relatou Nascimento (1980):

Há os que situam as tradições africanas do comunalismo como pertencentes à fase pré-capitalista do desenvolvimento mundial, sendo, portanto, tradições arcaicas e peremptas, só merecedoras de rejeição. Esses que assim raciocinam concluem ainda pela ausência de racionalidade ‘científica’ naquele tipo de economia ‘primitiva’, a qual ocorreria ‘espontaneamente’. Devemos rejeitar tais julgamentos que em geral se revestem ou de uma perspectiva crítica equivocada, de um apriorismo dogmático, de um primarismo ingênuo, ou de uma distorção ideológica maliciosa. Em verdade, a dinâmica intrínseca às culturas tradicionais africanas é um dado que não pode ser subestimado. Todo o conhecimento que se tem dessas culturas demonstra o oposto desse imobilismo que lhe querem impingir, como a própria razão de ser da produção cultural africana: sempre foi plástica, de extraordinária riqueza criativa, sem qualquer noção do que fosse **xenofobia**. Este é um fato irreduzível que ninguém pode deixar de reconhecer. Se houve uma quebra de seu ritmo ou algo como uma parada estática e não progressiva em seu desenvolvimento histórico, isto se deve à submissão pelas armas e por todo um aparato ideológico imposto pelo colonialismo às culturas africanas; não constitui, portanto, um fenômeno de imobilismo inerente a elas. (NASCIMENTO: 1980, p. 45)

Em trabalho de campo com interlocutores do Grupo de Capoeira Angola Rabo de Arraia, de Porto Alegre, fui convidado a participar no dia 02/06/2018 do grupo de estudos. O grupo ainda se reúne uma vez por mês para realizar leituras e discussões sobre a temática do racismo e a cultura afro-brasileira. O livro “Pensar Nagô”, do historiador brasileiro Muniz Sodré (2017), foi um entre outros textos abordados no encontro. Com grande satisfação em contatar a obra de Muniz Sodré através de um movimento cultural autônomo e organizado como o grupo Rabo de Arraia, percebi a convergência com a temática abordada pelas perspectivas teóricas expostas no texto de Abdias do Nascimento. Muniz Sodré critica severamente a sociedade ocidental quando esta se coloca em “uma espécie de nível superior de existência humana, que se expande planetariamente no empuxo do colonialismo e na conseqüente cooptação de outros grupos étnicos pelos modelos já ‘plenamente civilizados’” (SODRÉ: 2017, p.38). Sinto que nesse encontro é que meu trabalho de pesquisa antropológica foi sendo afetado e influenciado a reforçar o potencial documental e emancipatório que o contato com atores sociais negros propicia à antropologia. Muniz Sodré, em sua proximidade ao pensamento de Fanon, Hall (2003), Mbembe, Mignolo, Nascimento, engajou-se em fortalecer o movimento intelectual e cultural negro a partir do século XX por uma reviravolta epistêmica e o reconhecimento de que a tomada do poder pelos povos injustiçados se dará em conjunto com o poder do conhecimento. Conforme escreveu Sodré: “Com a disciplina da ‘história natural’, em que critérios de antropologia física são invocados para classificar as nações humanas, os sábios da época constroem os esquemas que sustentam o racismo vulgar e naturalizam as hierarquias existenciais”. (SODRÉ: 2017, p. 38)



**Figura 1: Grupo de estudos no CEVI em 02/06/2018. Mestre Ratinho exibindo o livro “Da diáspora”, eu no espelho fazendo o registro visual e Contramestre Loah do Accara no canto direito.**

O conhecimento é indiscutivelmente uma forma de poder. Pensar em teoria antropológica conduz à hierarquização entre as diversas culturas espalhadas pelo mundo, potencializada pelos fundadores da antropologia permeada pelo pensamento colonial. Fiquei inspirado pela leitura de Johannes Fabian (2013), “O tempo e o outro: Como a antropologia estabelece seu objeto”, onde o autor alerta:

[..] Os breves esboços dos contextos históricos nos quais usos antropológicos do tempo se desenvolveram têm o objetivo principal de recontar uma história cuja conclusão está em aberto, e é aberta e contraditória. A antropologia pode, durante o período compreendido aqui, ter conseguido se estabelecer como uma disciplina acadêmica, mas falhou em se acomodar vis-à-vis a um outro claramente definido. (FABIAN: 2013, p. 40)

Definições à parte, senti-me provocado a tecer essa reflexão, entrelaçar, mostrar a pertinência das reflexões de Sodré (2017) e demais autores com o apoio do jamaicano Stuart Hall (2003), que deram maior potência   compreensão da capoeira e suas repercussões na vida de capoeiristas em Porto Alegre. Conforme aponta Hall:

Em suas formas atuais, desassossegadas e enfáticas, a globaliza o vem ativamente desenredando e subvertendo cada vez mais seus próprios modelos culturais herdados essencializantes e homogeneizantes, desfazendo os limites e, nesse processo, elucidando as trevas do próprio ‘iluminismo’ ocidental. (HALL: 2003, p. 44)

Uma questão que considero importante a ser problematizada é a reprodução da ideologia dominante praticada pela antropologia do século XIX, em seu período de formar como disciplina, em relação às diferentes culturas pesquisadas. As escolas de pensamento da antropologia no século XIX consolidaram por muito tempo a ideia de diferentes estágios evolutivos da humanidade que vigoram em sociedades contemporâneas: a selvageria, a barbárie e a civilização. Assim, a crítica de Johannes Fabian (2013) reforçou minha convicção acerca do equívoco na produção de conhecimento científico perante a disseminação do pensamento europeu. O colonialismo ocidental, ao entrar em contato com diferentes culturas invadindo seus territórios, subjugava-as enquanto “primitivas”, colocando-as à própria margem, induzindo o princípio de que era como fazer uma viagem ao passado, ao primitivismo, ao distante. Ainda hoje, na antropologia, o tempo é um artifício fundamental para o trabalho, de onde se afasta de análises processuais e ao mesmo tempo em que dele faz uso para estabelecer distanciamentos e exotividade do que foi vivido, ou do que foi testemunhado, todavia não deveria ser base científica para as violentas explorações coloniais em nome de uma progressiva inquisição das almas, baseada na exploração cultural, territorial e escravização dos corpos. Como propõe Sodré (2017),

Mas essa ideia de ‘humanidade’ – fachada ideológica para a legitimação da pilhagem dos mercados do Sudoeste Asiático, dos metais preciosos nas Américas, e da mão de obra na África – consolida-se conceitualmente, na medida em que contribui para sustentar o modo como os europeus conhecem a si mesmos: ‘homens plenamente humanos’ e aos outros como ‘anthrops’, não tão plenos. O humano define-se, assim, de dentro para fora, renegando a alteridade a partir de padrões hierárquicos estabelecidos pela cosmologia cristã e implicitamente referendados pela filosofia secular. Desta provém o juízo epistêmico de que o outro (anthrops) não tem plenitude racional, logo, seria ontologicamente inferior ao humano ocidental. É um juízo que, na prática, abre caminho para a justificação das mais inomináveis violências. (SODRÉ: 2017, p. 14)

A inserção do antropólogo ao contato com os nativos, entretanto, criou em alguns aspectos uma relação de afinidade e exigências de respeito mútuo, o que caracterizou um papel importante para a observação participante e o método comparativo entre essas culturas pesquisadas pela dita cultura civilizada. Enfim, o trabalho antropológico atual deveria estar pautado em reconhecer as tensões e limites acerca da ideia de que conhecimento é poder. Haja vista que essa experiência me conduz a interessantes registros

e ao encontro com espaços alternativos de fomento à pesquisa e à emancipação e decolonialidade do poder enquanto potentes referenciais epistêmicos.

Escrevo essa dissertação porque acredito na importância de compartilhar com outros olhares e percepções alguns dados suscitados através dessas interlocuções teóricas e empíricas.

Quando em 2017 ingressei no mestrado em Antropologia Social – PPGAS/UFRGS como o primeiro cotista negro no mestrado, fui tomado por grande satisfação em retomar um contato direto com a universidade. Acima de tudo, pulsava em mim a vontade de produzir um documento que contribuísse com a visibilidade do processo de luta e resistência de sujeitos-chave para a popularização da Capoeira Angola em Porto Alegre.

No ambiente acadêmico, deparei-me com um clima de tensão e competitividade singular. Eu era o cotista negro e um dos mais velhos da turma. Percebia o desinteresse de alguns em minhas contribuições, percebia que aquele era o momento de colegas mexerem no celular ou cochichar com alguém ao lado. Gingando em meio a todo esse movimento, me senti surpreso ao vivenciar manifestações de desconfiança e perplexidade por parte de alguns docentes do programa. Ao apoiar-se no método do “distanciamento epistemológico”, tão caro ao fazer antropológico, uma professora afirmou em aula que eu não precisava fazer antropologia. Baseado nisso, me surgiu a questão: existem trabalhos de destaque na bibliografia antropológica que abordam o antropólogo afetado através de seu tema de pesquisa e contato com os interlocutores. Como ser afetado a distância? E a consolidação de intelectuais engajados? Por que isso?

Considero oportuno enfatizar que meu afeto despertara nas possibilidades e potência de outras conexões entre a reflexão, aportes de intelectuais negros e as experiências vividas, sem que a exterioridade fosse um ônus ou cegueira de quem não enxerga com distanciamento. Acredito na valorização do trabalho de campo, onde o participar e observar seja para impactar formas de elaborar conhecimento e não simplesmente mover-se com exercícios de aproximação e distância sobre a vida comum ou incomum das pessoas.

O que estava em questão, ou em dissonância, era a compreensão hegemônica de que o método antropológico teria um único ponto de partida, do distante à aproximação ou vice-versa, estabelecendo áreas interiores e exteriores. Isso sempre vem à tona quando

estão inseridos pesquisadores/sujeitos que escrevem sobre a cultura e historicidade de sua própria vida e o almejado distanciamento epistemológico. A comparação entre sistema da sociedade que pesquisa e a sociedade que é pesquisada exige que o antropólogo seja afetado. No entanto: como a gente consegue ser afetado produzindo e vendo ganhos de entendimento no distanciamento? O antropólogo *insider* Marcelo da Silva (2017) dá uma pista:

Evidentemente minha crítica se fez presente, por entender que a etnografia em sua visão transformadora, acaba por nos conduzir a uma mobilização nos territórios onde o trabalho de campo impõe o estabelecimento de posicionalidades. No caso da minha, como *insider* e pesquisador, na formação de redes, de relações e caminhos epistemológicos a serem seguidos/escolhidos para um melhor aproveitamento das potencialidades da pesquisa, requeria um posicionamento (SILVA: 2017, p. 84).

A aprendizagem da sociedade na universidade deve ser repensada e reformulada para abrir possibilidades na recepção desses novos olhares, interesses e formas de conhecimento e não o contrário, como adequação ao existente, já que, de fato, estão sendo inseridas novas produções de conhecimento junto às ações afirmativas. Portanto há essa contribuição com a universidade através da chegada de novos saberes e conhecimentos, e essa dádiva pode se consolidar com a ação-afirmativa da universidade/antropologia em reconhecer e validar, sem ficar a distância, como em suas pesquisas. Acredito no poder da etnografia pela capacidade de análise e, ao mesmo tempo, o *insider*, por já ter uma imersão prévia ao seu campo de estudo antropológico, potencializa a capacidade analítica ao realizar conexões entre diversos elementos. Conforme a reflexão de SODRÉ:

Não nos move aqui igualmente **o conceito de transculturação**, pelo qual o antropólogo cubano Fernando Ortiz visava a caracterizar a adoção das formas de uma cultura por outra sem incorrer no risco extremo da aculturação. Isto, para nos mantermos à distância das racionalizações eurocêntricas que costumam fazer os movimentos de fusão de elementos europeus com outros provenientes de culturas tidas como subalternas, seja em termos deliberados, seja “inconscientes”. Em outras palavras, não comungamos com as sobreposições “multiculturalistas” em que o gosto do pensamento pelo ‘exótico’ admite harmonizações, mas sempre sob a égide da lógica hegemônica. (SODRÉ: 2017, p. 22)

Além do mais, passei pelo processo seletivo, prova, entrevista, dei aulas de sociologia para o ensino médio. No entanto, por algum tempo carreguei comigo o peso

de que não deveria estar ali. Foi como se fosse absorvida e compartilhada a crença de que eu não tinha o perfil para pesquisador, apenas para um proveitoso objeto de pesquisa.

Organizei a experiência vivida no mestrado e como capoeirista que reflete e oferece à antropologia um modo específico de relacionar-se com objetos de estudo em duas partes desse texto. Nos três primeiros capítulos estou afetado pela antropologia e suas possibilidades de escrever e descrever. Na segunda parte, ofereço um olhar específico que pretende demonstrar um estudo que antropólogos rapidamente diriam ser uma visão de dentro, mas que não se limita a exotizar o desconhecido, mas objetiva tornar algo devidamente conhecido através de seus praticantes, práticas e saberes e extrapolar os limites de uma exotização.

Na primeira parte da dissertação, no capítulo 1, inicio tratando sobre como a capoeira se tornou uma poderosa tática de resistência popular afro-brasileira desde os tempos da escravidão. Tanto que em 1890, ou seja, dois anos após a abolição da escravatura no Brasil, a capoeira foi incorporada ao código penal. A capoeira e o candomblé são poderosos símbolos de identidade negra e fortalecem a resistência cultural da população afro-brasileira, através dos tempos, em sua luta cotidiana por dignidade e reconhecimento. Apresento uma experiência junto aos interlocutores da Comunidade Quilombo dos Machado que propiciou uma rica interlocução e que no decorrer desta pesquisa se faz presente em vários episódios, demonstrando que a capoeira é um poderoso instrumento de luta social.

No capítulo 2, trato da vulnerabilidade social e emocional decorrentes da desvalorização da identidade negra e de seus símbolos. O caráter competitivo e individualista de nossa sociedade potencializa a “sabotagem” em relação à ascensão de nível social dos negros, quando arbitrariamente ocorre uma escolha guiada pelo corporativismo racial branco. Essa afirmação vem amparada em análises de textos das ciências sociais e histórias de vida acessadas no cotidiano. Culturalmente no Brasil, a cor da pele branca pressupõe um mérito pré-estabelecido pela origem étnica. De fato, o pré-requisito da “boa aparência”, que foi usado em divulgações de ofertas de emprego nas décadas de 70 e 80 do século XX, após ser proibido devido à sua expressão discriminatória, agora é praticado de forma subliminar e cinicamente silenciosa.

No capítulo 3, desenvolvo nexos entre as manifestações de matriz africana e o fortalecimento da identidade dos sujeitos e sua subjetividade. A tomada de conhecimento

de alguns fatos históricos que revelam a luta e resistência influenciam ações sociais que geram significado à vida e sentido à história. Busco estabelecer conexões relacionadas ao multiculturalismo, às identidades nacionais e a suas implicações no encontro com a tradição.

Na segunda parte da dissertação, trato da capoeira vivida por diferentes capoeiristas e nos circuitos e rodas que participam. No capítulo 4, se retratam situações vividas em campo que me provocaram a redimensionar minha atenção e olhar devido à profunda influência do cenário urbano na definição, revelação e demarcação de zonas de pertencimento e/ou exclusão. Inicialmente, é aqui que percebo com críticas à aproximação exotizante da antropologia ao encerrar a capoeira tão somente como tradição que remete ao passado e a percebo revitalizada no presente, nos sujeitos que a fazem na atualidade em diferentes modos de com ela se relacionar.

O capítulo 5 foi provocado por um depoimento que me instigou a refletir sobre o uso das diversas informações que circulam no ciberespaço e que expandem e conectam o modo de agir/pensar da capoeira através de novas tecnologias da comunicação. O interesse específico está relacionado à artimanha empregada por um interlocutor, contramestre de capoeira, que através do site *YouTube* investiga as táticas usadas por capoeiristas de locais distantes para vencer seus adversários. Essa estratégia aponta para o fato de que o *YouTube* expande a capoeira no mundo *off-line*, tornando-se uma ponte de interação entre praticantes das mais distantes localidades.

No capítulo 6, exponho alguns dos mestres e seus circuitos de capoeiristas no sul do Brasil. É importante falar do sul do Brasil, pois é difícil nomeá-los como mestres que vivem em um único local. Estão sempre em movimento e se constroem como mestres que movimentam a capoeira.

As experiências em campo na construção desse trabalho foram enriquecedoras e surpreendentes. Senti-me confiante em cooptar todas as interlocuções almejadas e, para minha surpresa, ouvi “não” em algumas investidas. Foi preciso lidar com a frustração e entender que, sendo homem, negro e angoleiro, algumas pesquisas já ocorreram e eu não me encaixo no perfil da interlocução que almejava. Após uma “volta ao mundo”, percebi a ausência de capoeiristas mulheres em meu trabalho. Eis que entram em cena as mães do Quilombo dos Machado e me confortam o coração e a consciência, eliminando o peso

e fortalecendo minha proposta em vislumbrar o poder e efeito transformador da capoeira angola também fora da roda.

Este trabalho é o resultado de um desejo provocado a partir de reflexões e embates acerca da capoeira angola e seus desdobramentos na vida dos sujeitos que dela se aproximam. A análise histórica acerca da resistência quilombola e a capoeira enquanto luta de defesa do território e da dignidade negra se atualiza no feliz encontro com o Quilombo dos Machado e a figura do Jamaica, líder do quilombo urbano. Em uma bela tarde de sábado, eu desempenhava também o papel de assador e conversávamos em volta da churrasqueira, preparando um salchipão<sup>1</sup> para a gurizada comer no fim da roda que estava acontecendo. O angoleiro e líder do quilombo destacava a importância da capoeira nos momentos mais difíceis de sua vida e, olhando com seriedade e firmeza nos meus olhos, declarou: “A capoeira joga com a dureza da vida. Ela é nossa arma pra sobreviver às diversas violências que enfrentamos no dia a dia”. Nesse mesmo momento, solicitei a meu interlocutor Jamaica o direito de usar a sua frase como título da dissertação.

Enfim, comparando as astúcias necessárias para reverter adversidades da vida cotidiana, o título dessa dissertação, amplo, circular, propõe conexões de ideias, conceitos e práticas em que sugiro conhecer a capoeira pelo que ela representa para seus praticantes e vem fazendo e provocando em inúmeras rodas que a atualizam e a projetam como uma conexão multidisciplinar.

---

<sup>1</sup> Referência porto-alegrense para um pão francês com salsichão assado na brasa tipo cachorro-quente.

## **PARTE I**

### **A VOLTA QUE O MUNDO DEU**

## **CAPÍTULO 1 - O PROCESSO DE REPARAÇÃO E RECONHECIMENTO DA CAPOEIRA COMO PATRIMÔNIO CULTURAL DA HUMANIDADE**

Alguns símbolos culturais da diáspora africana foram criminalizados no Brasil logo após a abolição da escravatura. Capoeira e candomblé, embora proibidos, não deixaram de ser cultuados. Hoje em dia, não são mais criminalizados, mas sim exaltados. A capoeira no Brasil vem resistindo desde a marginalização até a institucionalização que veio a consolidá-la enquanto patrimônio imaterial da humanidade. Por isso, considero instigante a investigação acerca da inserção e desenvolvimento da capoeira no universo metropolitano da cidade de Porto Alegre. Através do registro de depoimentos, desde antigos praticantes até os mais novos, busco analisar de que forma a capoeira foi se inserindo no cenário porto-alegrense e, ao mesmo tempo, como absorveu e/ou transformou a vida de seus diferentes atores/as.

Através dessa abordagem, quero enfatizar que, com o passar do tempo, a prática da capoeira vem se revelando como uma poderosa tática de luta no processo de libertação do povo negro no Brasil desde os tempos da escravidão. Desse modo, um dos episódios que considero emblemáticos para exemplificar meu apontamento é a Guerra do Paraguai (1864-1870).

Conforme apresenta o historiador Júlio José Chiavenatto em seu livro “Genocídio Americano: a Guerra do Paraguai”: “[...] para cada soldado branco (nas forças imperiais) havia 45 negros escravos”. (CHIAVENATTO: 1979, p.116)

A maioria desses escravos que lutaram por sua vida e liberdade na guerra era de exímios capoeiristas que, na volta ao Brasil, se tornaram livres devido à sua triunfante atuação na guerra. Os poderosos da época, tanto monarquistas quanto republicanos, contrataram alguns desses ex-escravos combatentes para encomenda de crimes contra rivais políticos. Ao agruparem-se através da afinidade política, alguns formaram duas conhecidas maltas de capoeiras cariocas: Nagoas e Guayamuns.

1º) Nagoas- Ligados aos monarquistas do Partido Conservador, tradição escrava africana que exaltava a abolição declarada pela monarquia;

2º) Guayamuns- Ligados aos republicanos do Partido Liberal, tradição mestiça. Badernas em festas populares e comícios.

Demonstrado por historiadores como Chiavenatto (1979), Carvalho (1987), Reis (1997), D’Ávila (1998), os capoeiras normalmente eram os protagonistas de tumultos e

desordens durante comícios e eleições, portanto a repressão institucional e social em relação à capoeira e aos homens negros se agravou através dessa infeliz marca histórica.

Em 1890, ou seja, dois anos após a abolição da escravatura no Brasil, a capoeira entrou para o Código Penal Brasileiro. Assim como a capoeira, o candomblé (prática religiosa de matriz africana) também fora proibido.

*Código Penal da República dos Estados Unidos do Brasil  
(Decreto número 847 de 11/10/1890, de Capítulo XIII -- Dos vadios e capoeiras)*

*Art. 402. Fazer nas ruas e praças públicas exercício de agilidade e destreza corporal conhecida pela denominação Capoeiragem: andar em carreiras, com armas ou instrumentos capazes de produzir lesão corporal, provocando tumulto ou desordens, ameaçando pessoa certa ou incerta, ou incutindo temor de algum mal.*

*Pena de prisão celular por dois a seis meses. A penalidade é a do art. 96.*

*Parágrafo único. É considerada circunstância agravante pertencer o capoeira a alguma banda ou malta. Aos chefes ou cabeças, se imporá a pena em dôbro. Art. 403. No caso de reincidência será aplicada ao capoeira, no grau máximo, a pena do art. 400. Parágrafo único. Se for estrangeiro, será deportado depois de cumprida a pena. Art. 404. Se nesses exercícios de capoeiragem perpetrar homicídio, praticar alguma lesão corporal, ultrajar o pudor público e particular, perturbar a ordem, tranqüilidade ou segurança pública ou for encontrado com armas, incorrerá cumulativamente nas penas cominadas para tais crimes.*

Na verdade, a repressão à prática da capoeira acontecia antes mesmo dessa criminalização oficial, conforme Chiavenatto (1979), Carvalho (1987), Reis (1997), D'Ávila (1998), Carvalho (2019). Segundo registro encontrado pelos pesquisadores, consta a prisão de um escravo no ano de 1789 por demonstrar em público movimentos corporais que indicavam o domínio de luta da capoeira nas ruas da cidade do Rio de Janeiro. Porém, a transgressão foi uma estratégia de resistência cultural e os capoeiristas faziam a guarda dos templos de candomblé realizando enfrentamentos quando a polícia tentava interromper os rituais.

A capoeira influenciou e acompanhou o desenvolvimento de diferentes manifestações culturais no Brasil. No carnaval do Rio de Janeiro, ela é visível na ginga do mestre-sala e seus floreios nitidamente ligados à Capoeira carioca, assim como no passo do frevo nota-se a envolvente e peculiar ginga da capoeira de Pernambuco. Ao acompanharmos o desenrolar desses fatos, somos levados a crer que o divertimento popular da capoeira adquiriu esse viés criminal devido aos confrontos com a polícia, que reprimia as manifestações de matriz africana nos espaços públicos. De fato, as informações acerca da história da capoeira têm como fonte principal os arquivos da justiça e da polícia. Sem contar, é claro, com a oralidade transmitida pelo saber ancestral.

A dura repressão do Estado brasileiro às práticas de matriz africana permaneceu por mais algumas décadas, mais precisamente até a década dos anos 30 do século XX. Ao mesmo tempo, já estava ocorrendo uma mobilização entre intelectuais, líderes religiosos e trabalhadores negros por maior aceitação da capoeira e do candomblé pelas elites e pelo fim da repressão policial.

É notável que a marginalização dessas práticas culturais fora intencionalmente criada e disseminada para que houvesse uma fragilização dos focos de resistência negra para a implementação de uma nova ordem social. As considerações do intelectual jamaicano Stuart Hall (2003), apesar de direcionar seus apontamentos para a situação social dos negros na América Central e no Hemisfério Norte, nos convidam a comparar esse mesmo fenômeno com o contexto brasileiro. Hall nos provoca a questionarmos as periodizações da cultura popular e sua desvalorização e, ao mesmo tempo, a invasão por parte da cultura dominante, ação que vem através do tempo obscurecendo seus valores mais profundos. Em suas “Notas sobre a desconstrução do popular”, Stuart Hall denuncia que através da Longa Marcha para a modernização foi iniciado um processo de “moralização” das classes trabalhadoras e de “desmoralização” dos pobres, estabelecendo assim uma prática de estratificação condicionada pela “reeducação do povo”. Baseado nisso, é possível repensar e notar a oficialização da religião católica no Brasil e a obrigatoriedade do ensino de educação física nas escolas, a educação física como disciplinamento, guiada pelos exercícios físicos das escolas militares.

Neste capítulo aponto para dois aspectos em que a capoeira atua na contramão desse disciplinamento estatal, como fortalecimento de identidade e como parte de uma inversão dos sentidos do que seria patrimônio cultural nos anos 2000.

## 1.1 Fortalecendo a identidade

Mesmo como prática subalternizada, podemos entender as ações do Estado tencionadas por processos de reconhecimento institucional da capoeira durante o Estado Novo; naquele momento, os capoeiristas dividiram-se em duas vertentes: Capoeira Angola e Capoeira Regional. No ano de 1937, o presidente Getúlio Vargas descriminalizou a capoeira, intitulado-a como arte marcial genuinamente brasileira. Considero oportuno problematizar a questão, porque a incorporação da capoeira à identidade nacional fora entremeada à identidade do colonizador; dessa forma, a brasilidade causa um distanciamento da raiz africana a circunscrevendo como mera prática. Acima de tudo, se a identidade nacional se constituiu de forma a hierarquizar os saberes relegando os saberes dos povos tradicionais à cultura popular, ou seja, uma cultura vulgar, de outra parte reduziu os saberes populares a manifestações fragmentárias e práticas.

A Capoeira Regional (Luta Regional Baiana), criada por Manoel dos Reis Machado, o Mestre Bimba, foi aquela que conquistou a simpatia do Presidente Vargas. Mestre Bimba misturou à capoeira golpes de outras lutas e decidiu levar a capoeira aos ringues. Mestre Bimba ministrou seu curso de capoeira para a polícia, exército e estudantes universitários. Por outro lado, a Capoeira Angola fora adotada e difundida por capoeiristas que reivindicaram a ancestralidade africana da capoeira. A historiadora porto-alegrense Débora Hörle D'Ávila (1998) descentraliza a nível nacional a efervescência da capoeira no centro-nordeste do Brasil, demonstrando que aqui em Porto Alegre muita capoeira acontecia: “Os registros se ampliam a partir do século XX. Achylles Porto Alegre (1848-1926), em ‘História popular de Porto Alegre’, obra editada somente em 1940, faz menção de existir no século passado, na capital gaúcha, a capoeira com os chamados ‘Tinteiros’ e ‘Bagadús’, que eram grupos formados por rapazes do 3º distrito (atuais bairros Floresta, São Geraldo, Navegantes e São João) e outros. Esses ‘partidos’ enfrentavam-se em conflitos irreconciliáveis, formando batalhões armados de espada ‘gerivá’ que passeavam pelas ruas, acabando sempre suas arruaças em pancadaria”. E, através do relato de João Baptista Godoy Neto (Mestre Baptista), revela que em Porto Alegre, na década de 1950: “um capoeira teria sido assassinado nas zonas de meretrício da Azenha... um marinheiro que foi para a farra e lá pelas tantas se deu a confusão e ninguém conseguia segurar o homem; chamaram a polícia, o Exército e acabaram matando” (D'ÁVILA: 1998, p.30).

Em conversa com Mestre Ratinho ela também registra: “Em 1959, Mestre Canjiquinha, aluno de Mestre Aberrê – que foi aluno de Mestre Pastinha, vem ao Rio Grande do Sul, enviado oficialmente pelo órgão de turismo municipal de Salvador no segundo governo de Juracy Magalhães (D’Ávila, 1998, P.31). Somente em 1966, Vicente Ferreira Pastinha (Mestre Pastinha) liderou o grupo de Capoeira Angola no Festival de Artes Negras em Dakar (Senegal). Este acontecimento se tornou emblemático por ligar a Capoeira Angola à África. Conforme Achille Mbembe, em “A crítica da razão negra” (2014):

[...] A consciência negra na era do primeiro capitalismo emerge em parte de tal dinâmica do movimento e da circulação. Deste ponto de vista, é o resultado de uma tradição de viagens e de deslocamentos e apoia-se numa lógica de desnacionalização da imaginação; um processo que prosseguiria até meados do século XX e acompanhará a maioria dos grandes movimentos negros de emancipação. (MBEMBE: 2014, p. 33)

Nesse mesmo período, entre as décadas de 60 e 70, ocorreu um processo de folclorização (IPHAN, 2007) da cultura afro-brasileira, e a Capoeira Angola, o Candomblé e o Samba viraram atrações turísticas. Muitos capoeiristas passaram a compor grupos de shows apresentando-se em teatros e até em filmes como “Barravento” (1965), do diretor Glauber Rocha. Outro fato interessante foi a homologação, pelo CND (Conselho Nacional de Desportos), do processo de esportivização da capoeira, submetendo-a às regras do boxe. Entre as academias de Capoeira Regional, a maioria ajustou-se a tais regras adequando seus fundamentos aos moldes do CND. Por outro lado, os capoeiristas defensores da capoeira tradicional ficaram à margem desse processo.

Nas décadas de 1960 e 1970, dois mestres da capoeira – Canjiquinha e Caiçara – surgiram como figuras importantes no universo da capoeira baiana, ambos mostrando capacidade de se ajustar diretamente às novas exigências do folclore, estilizando as manifestações e, no caso da capoeira, transformando o jogo/ritual em *show*. A identidade para além da esportivização desses mestres, no sentido de espetacularização do jogo, vai compartilhar o protagonismo da capoeira da Bahia junto aos mestres Pastinha e Bimba.

No final dos anos 80 e início da década de 90 começava a se formar uma intensa mobilização a nível nacional pelo reconhecimento da capoeira enquanto Patrimônio Imaterial do Brasil.

A preocupação central estava na preservação dos fundamentos criados por Mestre Bimba na Regional e o resgate e preservação dos fundamentos da Capoeira Angola. No caso da Capoeira Regional, ocorria uma forte onda de comercialização que alterou consideravelmente, em muitos aspectos, os fundamentos criados por Mestre Bimba. A venda de cordas, que têm função semelhante às faixas do karatê, simboliza o *status* do praticante em questão; ao mesmo tempo, se tornou uma fonte exacerbada de lucro para alguns mestres de capoeira que usam seu capital simbólico para além da proposta de conquista e mérito por parte dos discípulos. A questão principal é que esses discípulos tenham poder de compra para obter tal título (graduação). Além do mais, a Capoeira Regional foi incorporando acrobacias da ginástica olímpica entre, a meu ver, outras aberrações. Essa capoeira deturpada estava sendo divulgada em uma novela da Rede Globo de televisão, a novela “Malhação”. O mais preocupante é que, nesse período, essa capoeira estava sendo divulgada em dezenas de países pelo mundo afora.

A prática e culto dos símbolos de matriz africana fortalecem subjetivamente a população negra do Brasil, despertando cidadania e protagonismo social. Por isso, o vínculo às manifestações de matriz africanas fortalece a identidade dos sujeitos e sua subjetividade. Como Anselmo da Silva Accurso (Mestre Ratinho) afirma em seu livro “Capoeira: Um instrumento de educação popular” (1995): “Certamente, estaremos mais perto de uma sociedade mais justa quando despertarmos para a contribuição do negro para a nossa formação e o papel que sua luta desempenhou nos contornos do homem livre brasileiro”. (ACCURSO: 1995, p.125)

A tomada de conhecimento de alguns fatos históricos que revelam a luta e resistência de escravizados que fundaram quilombos após fugirem das amarras dos engenhos desperta o poder restaurador fundado em um contato com o núcleo tradicional, influenciando ações sociais que geram significado à vida e sentido à história. Stuart Hall (2003) dá ênfase às “reconstruções das genealogias não-ditas” na busca da tradução dos significados valorativos da cultura africana que simboliza uma viagem de retorno, mesmo se tratando de novos tempos, novos cenários e por novos tipos de sujeitos. A cultura não é estática, está sempre em processo de formação e, com as múltiplas influências da globalização, a questão central não está no ser, mas em se tornar.

Observando em trabalho de pesquisa em campo numa comunidade de quilombo urbano, a Comunidade Quilombo dos Machado, os sentidos da capoeira se expandem. O quilombo urbano se localiza na Zona Norte da cidade de Porto Alegre, um instigante

contexto em que venho presenciando demonstrações do efeito de efervescência social que o aprofundamento com a capoeira desperta. A luta pelo direito à moradia é fortalecida através dos treinos e das rodas de Capoeira Angola. A capital do Rio Grande do Sul é marcada pelas dificuldades impostas à população negra, que sobrevive em uma sociedade na qual a classe dominante é predominantemente de origem europeia.

A convivência no quilombo me traz a impressão de que os quilombolas vêm desenvolvendo autonomia através da conscientização de sua história em um dado coletivo. O encontro com a Capoeira Angola, enquanto cultura ancestral, fortalece esses sujeitos, despertando a cidadania.

Há mais de 20 anos o líder do quilombo pratica Capoeira Angola e afirma que “os jovens que praticam capoeira na comunidade estão no caminho certo”. O líder enfatiza que “a capoeira é o primeiro lance de resistência aqui na nossa comunidade. Foi na capoeira que fui me fortalecendo e, através disso, houve o fortalecimento dentro do meu quilombo, onde sou referência, onde sou liderança”. O líder da comunidade reitera que a capoeira é um dos pilares para o fortalecimento e resistência de sua comunidade, onde estão presentes no cotidiano os modos de resistência e estratégias de luta desenvolvidas pela Capoeira Angola. Através da observação participante, ampliei o contato com as dinâmicas que envolvem a formação de um capoeirista e suas descobertas. As entrevistas realizadas com esses capoeiristas produzem conhecimento e estabelecem uma aproximação com a conexão de saberes que a capoeira representa e indicam a transformação desses sujeitos em agentes capazes de reverter adversidades sociais que o saber de matriz africana e seus seguidores sofrem ainda hoje.

Com entusiasmo, o líder relata que costuma mobilizar a comunidade para marcar presença nas audiências do Tribunal, referentes à situação do reconhecimento de seu direito ao território, tocando seu berimbau e anunciando a data e horário da audiência.

Em uma dessas ocupações no Tribunal, fiquei impressionado com a organização dos quilombolas e percebi meu encontro com uma “*performance* social agonística”, tal como refere Barth (1969), em relação ao fato de que o protagonista líder do quilombo urbano, tocando seu berimbau e entoando cânticos de capoeira, fazia improvisações poéticas com a temática da marginalização e criminalização da pobreza. É desagradável descrever a situação social que revela a fronteira explícita entre os quilombolas urbanos e demais atores sociais que transitavam pelo tribunal com sua pressuposta bagagem farta

de capitais culturais e econômicos, expressando indiferença às reivindicações dos manifestantes.

Nesse sentido, para além da patrimonialização e folclorização, a capoeira segue sendo um importante modo de expressão sobre a resistência do povo negro e sua luta por dignidade e garantia de direitos.

## **1.2 A capoeira e seu processo de reparação**

Anselmo da Silva Accurso, mais conhecido como Mestre Ratinho, do Grupo de Capoeira Angola Rabo de Arraia, de Porto Alegre, teceu alguns comentários sobre a sua defesa da capoeira enquanto tradição e conhecimento legítimo dos mestres do saber popular em contraponto às investidas de alguns capoeiristas e professores de educação física graduados em universidades que se organizaram junto ao CREF, impondo um curso preparatório para avaliarem a possibilidade de um mestre vir a ter licença para exercer a docência em capoeira.

No caso do Brasil, a capoeira enquanto cultura popular simboliza uma cultura de pobreza (*outsider*). A suposta legitimidade arbitrária do CREF amparando a proposta dos capoeiristas oriundos da universidade (estabelecidos) se caracteriza na hierarquização e prestígio da classe dominante. Isso me leva a associar o fato também à esportivização e ao academicismo elitista imbricado na Luta Regional Baiana (Capoeira Regional) durante o processo de regulação da capoeira, por Getúlio Vargas, após anos de proibição. Mestre Ratinho relata:

Sou professor com especialização em Educação Popular pela UNISINOS, vim da Educação Física e estou coordenando a ACCARA desde 1995, nós fizemos esse grupo justamente para combater a deturpação da capoeira. Desenvolvo a disciplina de capoeira no curso de Educação Física da UNISINOS há 18 anos. Pratico a capoeira desde 1974 e fundamos o Grupo Rabo de Arraia (eu e Mestre Jaburu) em 1995 e, de lá pra cá, sempre lutamos pela preservação da capoeira. Estamos até hoje fazendo várias frentes dentro da sociedade. Desde centros comunitários, comunidades de periferia e dentro da universidade também. Ensinando a capoeira em centros de comunidade pela prefeitura fiz o curso de educação popular e esse curso me deu mais subsídios acerca daquilo que eu já fazia na prática. Um curso que trabalhou filosofia, trabalhou um pouco de sociologia, estudamos os movimentos sociais, os movimentos da mulher, movimento negro, movimento dos sem-terra e de todos os oprimidos da sociedade. É por

aí que se traçou esse percurso da educação popular. Muito bem forjado em cima de Paulo Freire, Gadotti, Guimarães, Brandão, Chauí, eu não conhecia isso ainda. Eu conhecia os mestres da capoeira. De tantas idas e vindas da Bahia, em 1992 eu morei em Salvador direto e tive o prazer de conviver com João Grande, João Pequeno, conheci Valdemar, Mestre Canjiquinha, conheci o pessoal da Regional: Itapoã, Xaréu, Ezequiel, Mestre Canhão, Vermelho 27, também estava focado neles porque queria saber a autêntica Regional. Mas foi na Angola mesmo, no espaço de João Pequeno, onde eu fui mais acolhido, onde mais me identifiquei. Ali fui aprendendo muita capoeira, aliás, iniciando novamente a capoeira, por que até então eu estava jogando uma capoeira muito misturada, não estava definida ainda qual raiz eu estava treinando. Quando eu era do Grupo Cativo havia tido contato com a Angola com Mestre Ananias aqui em Porto Alegre. Mas faltava mesmo chegar na Bahia e sentir a energia da Capoeira Angola.

A capoeira era discriminada na faculdade, a gente nem podia dizer capoeira, a gente tinha que dizer ginástica brasileira. Porque ginástica brasileira era de um grande professor da educação física no Brasil, chamado Enezildo Pinheira Marinho, o cara que criou essa tal de ginástica brasileira. Então, como ele era o *bam-bam-bam* da Educação Física, a gente dizia que ia fazer ginástica brasileira e ficava liberada a capoeira para ser praticada na faculdade do IPA em 1979, eu me formei em 1982.

Quando eu entrei na Educação Física já aconteciam os grandes encontros de educação física em Tramandaí pela APEF (Associação dos Profissionais em Educação Física) e nós discutíamos por que a educação física não era regulamentada, então eles queriam regulamentar como profissão e aí então, mais adiante, após tantos anos de discussão pela regulamentação da profissão de Educação Física, é que veio surgir o CREF. Só que o CREF veio com uma proposta autoritária, passando por cima das outras manifestações culturais e corporais que ele mesmo desconhece. Por exemplo, passando por cima da yoga, passando por cima das danças, passando por cima da própria capoeira, das artes marciais, isso é coisa que se pratica muito pouco dentro da faculdade e eles querendo regulamentar isso. Mas eles entraram porque eles queriam dominar o mercado do corpo na sociedade. Só quem pode trabalhar o corpo na sociedade é quem tem o curso de Educação Física. Ou seja, tudo o que vem a ser corpo tem que estar regulamentado pela Educação Física. Então, foi um erro dos profissionais da Educação Física, que vem muito desse pensamento militar que é de ordem, regulamentação... que nem as federações de esportes, de pugilismo, e depois se cria a federação de capoeira, sempre com essa mentalidade de regulamentar ao invés de aprofundar, pesquisar, estudar e ajudar as outras culturas que envolvem o corpo. Não querer mandar, porque o saber da educação física é importante. Um saber de anatomia, de didática, de ensino do corpo. E por que não estar somando com os outros saberes, ao invés de querer regulamentar a partir dele? Isso é um grande erro, é uma ideia bem europeia querer regulamentar a partir deles. Os mestres logo gritaram: Como que um professor de educação física vai querer regulamentar a capoeira que eu pratico há mais de 50 anos?

- Que condições tem um órgão da educação física de dizer como eu devo ensinar capoeira? Se quiserem falar de capoeira, eles têm que entender o que é capoeira. É uma petulância, uma arrogância, uma dominação o que a educação fez com essa coisa do CREF. Mas tomaram pau. Estado por estado foram derrubando isso, mas eles ainda continuam tentando manipular. O CREF tem que tomar conta é da Educação Física e não se meter nas outras áreas, não tem conhecimento para isso. Não tem saber para querer regulamentar nada, eles não conseguem nem ajudar a educação física, imagina as outras coisas que eles nem estudam. Mas serviu para alguma coisa, serviu para começarmos a discutir”. (Entrevista gravada em 20/05/2018 com Mestre Ratinho.)

Renato Vieira, o Professor Renatinho do Grupo Sabedoria Popular PoA/RS, discorre:

No segundo Fórum, na minha visão, já foi diferente, eu vi todos os capoeiras (angola e federados) unidos contra o CREF. Discutindo contra o CREF, representantes da Educação Física, que naquela época queriam implementar a obrigatoriedade de que qualquer mestre ou professor de qualquer arte marcial ou dança, qualquer atividade que envolvesse o movimento humano, teria que se filiar ao CREF e fazer um curso na faculdade de Educação Física (um curso preparatório). Eu fui à Bahia procurar os mestres analfabetos, no sentido letrado, por que percebi que aqueles senhores de 60 e 80 anos continuam jogando capoeira com beleza e elegância, não têm problemas de joelho, tornozelo, os alunos deles têm uma saúde estupenda. O CREF precisa preparar o mestre para ensinar e eu disse que onde eu vi mais gente se machucando na minha história foi na Faculdade de Educação Física. Vários acidentes na ginástica olímpica, jogando futebol, enfim, o pessoal todo se machucava. Então pensei, pô, e aqueles mestres lá com seus 80 anos, com aquela saúde, jogando até hoje com seus alunos, estão bem, fisicamente. “Até o Mestre Bigodinho, que estava nesse evento, falou: Eu sou analfabeto. Não sei ler nem escrever, mas sei falar. Quer dizer, ele pode ser professor, pois, logo, sabe ensinar”, conclui Renato Vieira. (Entrevista gravada em 09/11/2018 com o Professor Renatinho)

Em sua tese de doutorado, intitulada “Por cima do mar eu vim, por cima do mar eu vou voltar: Políticas angoleiras em performance na circulação Brasil-França”(2010), a antropóloga Heloísa Gravina relata o interesse pela capoeira ao presenciar uma roda de capoeira em Paris. Na época em que “encontrou a capoeira na França”, a autora havia apenas assistido a algumas rodas de capoeira em Porto Alegre sem direcionar muita atenção. O fato de ser brasileira e não possuir familiaridade com a manifestação cultural de seu país provocou-lhe um sentimento de dívida com a sua nacionalidade. Por isso, em seu retorno ao Brasil decidiu pesquisar o universo da capoeira a partir de uma viagem à cidade de Salvador (BA), um lugar apontado como a “Meca da capoeira”, segundo a autora.

Em sua tese de doutorado, intitulada “O processo de transnacionalização da capoeira angola: uma etnografia sobre a geoeconomia política nativa” (2010), o antropólogo Celso Brito dedica parte do trabalho a uma análise geopolítica da capoeira. A Bahia, assim como em Gravina (2010), também é apresentada como a Meca da capoeira. O movimento étnico e de empoderamento situando o Brasil como metrópole e, portanto, polo detentor do capital cultural da capoeira e, por consequência, elevando-o a valorização econômica cria um cenário que inverte os valores dominantes, consolidando a afrocentricidade em superação ao eurocentrismo. A articulação entre forma de vida e mercado fazem do Brasil e dos mestres brasileiros as referências de um saber multidisciplinar e reconhecidamente expansivo em relação às dinâmicas que envolvem corpo, mente e etnicidade.

Na primeira década dos anos 2000 houve uma mobilização nacional pelo reconhecimento da capoeira enquanto Patrimônio Imaterial do Brasil. O Ministério da Cultura concedeu registro em 2008, pelo Decreto nº 3.551/00. Em 2014, a capoeira foi reconhecida como Patrimônio Cultural da Humanidade pela UNESCO.

Foram diversos encontros entre capoeiristas, políticos e pesquisadores em diversos espaços culturais do Brasil até que se chegasse ao reconhecimento a nível nacional em 2008. O IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional) elaborou um Plano de Salvaguarda da Capoeira a fim de traçar um plano efetivo para políticas públicas que atendessem a preservação dos fundamentos tradicionais da capoeira, sendo os aspectos principais entre eles:

-Ações de caráter pedagógico voltadas para aperfeiçoar a compreensão e o desempenho dos detentores, mediadores e poderes públicos para a gestão do bem registrado, por meio do apoio ou da realização de oficinas, seminários, cartilhas, manuais direcionados aos diversos públicos com orientações sobre a política de salvaguarda do patrimônio imaterial.

- A importância dos mestres de capoeira como divulgadores da cultura brasileira.

-O reconhecimento do ofício do mestre de capoeira para que ele possa ensinar em escolas e universidades.

-A necessidade de aposentadoria especial para os velhos mestres.

Enfim, o saber do mestre como ofício e a roda de capoeira como forma de expressão. Hoje em dia a Capoeira é praticada em mais de 150 países, com variações entre suas duas modalidades, ou seja, Capoeira Angola e Capoeira Regional.

## **CAPÍTULO 2 - A CAPOEIRA: Repercussões políticas, atores e intenções**

### **Ladainha<sup>2\*</sup>**

Eu peguei meu urucungo/E nele toquei canção/Que falava do passado  
Do tempo da escravidão  
Falei do negro injustiçado/E do quanto ele lutou  
Cantei sim meu canto amargo/De quem foi um sofredor  
Menino abra os seus olhos/Não diga que não lhe avisei  
Que depois de tanto tempo/Vale ainda a mesma lei  
Os mais fortes sobre os mais fracos/E os mais fracos sem perceber  
Que mais dia menos dia/Não dá mais pra se viver  
Mas sei vai chegar a hora/E vamos ter que escolher  
Ou se cala e vai se embora  
Ou se luta pra vencer  
Camará, iê, viva meu Deus...

### **2. Ao sair do treino de Capoeira Angola no CEVI, em 1996. Três colegas e eu...**

Certa noite, como de praxe, a polícia nos abordou. Uma viatura parou e desceram 3 policiais. Um policial de pronto me olhou e disse: Eu te conheço lá dos Coqueiro.

Respondi: Acho que tu está me confundindo.

Ele retrucou: Eu te conheço

Respondi: Mas eu não te conheço

---

<sup>2</sup>Ladainha composta pela capoeirista Anelise Garcia. Ladainha é um cântico normalmente ritualizado na roda de capoeira angola. O objetivo central está em um dos capoeiras contar uma história ao pé do berimbau, exigindo profunda atenção dos participantes.

Então ele falou alterando a voz e pegando o cassetete: Se eu tô dizendo que te conheço é porque te conheço.

Eu concordei: Tudo bem, tu me conhece.

O *pé-de-porco* ordenou que eu desse o berimbau na mão de seu colega, ordenou que eu pusesse as mãos na cabeça e falou: Capoeira é coisa de vagabundo.

Fiquei quieto. O *pé-de-porco* posicionou horizontalmente a verga na altura do joelho, puxando-a com as duas mãos, creio eu, na ilusão de quebrá-la. Obviamente, não conseguiu e me perguntou: Quanto tu pagou por esse berimbau?

Respondi: Fui eu que fiz.

Ele então arremessou o berimbau na altura do meu peito e eu segurei com firmeza.

Outro *pé-de-porco* falou: Eu também sou capoeira. Do grupo tal...

Nesse momento me segurei para não chamá-lo de vagabundo.

Então ordenou: Vão indo na de vocês.

## **2.1 Uma descrição Tensa**

O título desse capítulo surge inspirado no texto de Clifford Geertz (2008), “Uma descrição densa: Por uma teoria interpretativa da cultura”, devido ao desfecho do relato de campo que segue nas linhas abaixo. “O homem amarrado a uma teia de significados que ele mesmo teceu”, como enfatiza o autor, em uma cultura que hierarquiza e estratifica estruturas e sujeitos que passam a existir de acordo com o padrão de relações sociais estabelecido.

Parecia mais uma tranquila noite de trabalho de campo. Cheguei ao CEVI (Centro Esportivo Vila Ingá) por volta das 20h para entrevistar o Contramestre Loah do Accara. Ao descer no fim da linha do ônibus Manoel Elias me direcionei ao CEVI, mas, antes de entrar no centro comunitário, ouvi chamarem meu nome. Loah e outro camarada do grupo estavam bebendo cerveja no bar em frente. Confesso que senti certa frustração em ver que o local da entrevista mudara para o bar. Começamos a conversar e além de nós 3 e o dono do bar, havia dois sujeitos aparentando 50 anos de idade, todos bem atentos à nossa conversa. O tempo voou e quando bateu 23h nos direcionamos para a parada do fim da

linha para que eu retornasse para casa. Ao chegarmos à parada, eu já havia avistado há algum tempo dois rapazes negros que aparentavam ter 20 anos de idade. Passados 15 minutos de espera, o ônibus chegou e, ao nos prepararmos para embarcar, o cobrador se posicionou na porta dianteira do ônibus interrompendo nossa entrada. E perguntou: Quem tem passagem?

Eu falei que tinha e entrei de forma abrupta desviando do bloqueio do cobrador. O camarada do ACCARA também entrou pela frente acompanhando meu movimento. Os dois rapazes entraram pela porta de trás, pois não tinham dinheiro para pagar passagem. Paguei com meu cartão tri-escolar e reclamei muito da atitude do cobrador. Ao passarmos pela primeira parada após o embarque, o motorista começou a gritar comigo, me mandando calar a boca, me chamando de nego filho da puta. Eu gritei, também falando que ele era tudo isso e mais um pouco e que ele não tinha razão nenhuma em falar comigo daquela forma. Naquele momento, estávamos na terceira parada após o embarque. O motorista parou o ônibus me chamando de negro chinelão e outras ofensas e ordenou que eu descesse ou ficasse de boca calada, caso contrário ele chamaria a polícia. Eu retruquei dizendo para ele chamar a polícia mesmo. Nesse momento os dois rapazes negros que estavam quietos no fundo do ônibus vieram perto de mim e disseram baixinho: “Ô meu, se eles chamarem a polícia vai sujar pra nós. Fica frio”. Eu senti que estava piorando para o meu lado. Concordei em ficar quieto, quando o motorista gritou: “Isso aí, cala a tua boca até o fim da viagem”. Então respondi: Senta aí e dirige que eu quero chegar logo em casa, seu merda! Ele mandou eu descer novamente e eu disse que só desceria se fosse para quebrar a cara dele. Mas quem desceu foi o cobrador. Um cara maior que eu e mais forte. Desci gingando e logo vi que ele só tinha tamanho. Muito ruim de briga. E fui dando uns tapas no ouvido dele para não deixá-lo marcado. Ele em alguns momentos conseguiu segurar minhas mãos e mordê-las.

Em um momento desses, o motorista chegou junto e me empurrou para a frente do ônibus. Caí no chão. Levantei rapidamente e consegui conduzi-los novamente para a calçada e sempre mais atento ao cobrador, já que o motorista era um baixinho cagão. Senti dois golpes por trás, de algum objeto contundente, na cabeça, desferidos pelo motorista. Quando o cobrador desviou o olhar de mim olhei rapidamente para trás e vinham correndo em nossa direção mais 5 funcionários uniformizados da empresa de transporte que desceram de um ônibus que passava com passageiros no sentido bairro nessa hora. Então resolvi correr, eles não me alcançaram. O camarada do ACCARA correu junto, mas não

se envolveu na briga. Os funcionários da empresa de transporte entraram cada um em seu ônibus me chamando de chinelo, nego vagabundo, e se foram.

O camarada e eu voltamos para o local da briga e encontrei apenas meu par de chinelos de dedo. Então lembrei que na confusão minha mochila ficara dentro do ônibus com meu gravador e máquina fotográfica usados no trabalho de campo. Fomos pegar outro ônibus na Av. Baltazar de Oliveira Garcia, pois seria muito arriscado pegar o próximo Manoel Elias. Eu sangrava na cabeça e minhas mãos estavam bastante machucadas. Fiquei dois dias em casa com um tremendo sentimento de pânico e incompreensão e crise com a mãe do meu filho. Fiquei cuidando dos ferimentos, tentando me recompor emocionalmente e, após quatro dias, resolvi seguir o conselho da família e amigos e registrei ocorrência na DP.

Chegando à Delegacia de Polícia em uma segunda-feira pela manhã, havia uma pessoa no balcão conversando com a escrivã. Posicionei-me ao lado dessa pessoa e, imediatamente, sem olhar para mim, a escrivã ordenou em voz alta: Moço, você tem que esperar sentado ali. Desculpei-me e fui sentar ali; em poucos minutos ela me chamou. Sentada de frente para o PC e sem olhar diretamente para mim, a funcionária da Justiça perguntou: O que foi que houve?

Comecei a relatar o ocorrido. Ela digitou meu depoimento e depois perguntou: Nome completo, endereço, grau de instrução. Grau de instrução: Superior completo. Pós-graduando em antropologia na UFRGS, bolsista da Capes e estava em pesquisa de campo no momento em que ocorreu o fato. Ela pela primeira vez me olhou de frente, disse que minhas mãos estavam bem machucadas, perguntou se havia mais algum ferimento e que me encaminharia para o IML para exame de corpo delito.

Enfim, uma situação em campo em que não me percebo correndo com o povo transgressor ao qual estou observando, mas, acima disso, me tornei a própria transgressão. Os potenciais interlocutores se posicionaram de forma a neutralizar o fato, o que me despertara tamanha indignação e me distanciou, também, de minha comparação à Geertz.

## **2.2 Estratificação social e ódio racial no Brasil: gênese e atualizações**

*“O incômodo emocional nos leva a estudar antropologia”.*

*(antropóloga Ceres Victora)*

As reflexões que teço partem da compreensão de que vivemos em uma sociedade democrática no Brasil, no entanto, alguns cidadãos se sentem excluídos em certos espaços, tendo seu acesso a direitos institucionais questionados através da ação discriminatória de alguns agentes sociais. A minha preocupação está ligada ao sofrimento emocional causado por esse tipo de violência. Pois, de fato, é fundamental o reconhecimento comum da sociedade para que se estabeleça um reconhecimento próprio do sujeito enquanto pessoa, enquanto eu, digno da mesma consideração conferida a todos pela sociedade.

Historicamente, a população negra foi marginalizada no Brasil. As religiões de matriz africana, enfim, as diversas manifestações culturais, incluindo a capoeira, foram criminalizadas após a abolição da escravatura. Como afirma Marcel Mauss: “A perpetuidade das coisas e das almas só é garantida pela perpetuidade dos nomes dos indivíduos, das pessoas” (2003, p.377). Sendo assim, me atrevo a classificar esse fato social como a gênese da estratificação social e do ódio racial no Brasil. De que modo haverá um sentimento de harmonia recíproca no âmbito social?

A colonização foi além da invasão territorial e exploração de mão de obra escrava. Foi o rompimento de uma cultura com os seus símbolos sagrados. A proibição da prática das religiões de matriz africana no Brasil do final do século XIX representa uma violência imaterial. O antropólogo Adan Kuper (2002), ao abordar a obra de Clifford Geertz, analisa de forma enfática a importância da valorização cultural e religiosa de um povo:

[...] os veículos e os objetos de culto são rodeados por uma aura de profunda seriedade moral. Para aqueles comprometidos com ele, tal sistema religioso parece mediar um conhecimento genuíno, o conhecimento das condições essenciais nos termos das quais a vida tem que ser necessariamente vivida. (KUPER: 2002, p. 96)

Em consequência da colonização cultural, as emoções são incorporadas e herdadas de acordo com a história de vida dos atores sociais e seus ancestrais. Por isso, é fundamental entender a situação social da população negra durante a formação histórica e cultural da nação brasileira, em relação às condições de urbanização, escolarização, enfim, de desenvolvimento econômico. Frantz Fanon (1983), em “Pele Negra, Máscaras Brancas”, dá pistas do sentimento resultante de um genocídio cultural com intensa exploração humana sofrido pelos povos originários do continente africano:

[...] De um dia para o outro, os pretos tiveram de se situar diante de dois sistemas de referência. Sua metafísica, ou menos pretensiosamente, seus costumes e instâncias de referência foram abolidos porque estavam em contradição com a civilização que não conheciam e que lhes foi imposta. (FANON: 1983, p. 104)

A partir daí, é perceptível uma vulnerabilidade social e emocional devido à desvalorização da identidade negra e seus símbolos. Portanto estava em curso uma violência institucional simbólica em massa direcionada aos negros e herdada por seus descendentes. Pois, a história social carrega consigo os referenciais de pertencimento, de cultura, enfim, valores necessários à constituição da categoria de pessoa.

Dessa forma, mostra-se extremamente importante uma análise da antropologia das emoções envolvendo os efeitos causados pela hierarquização e discriminação racial no Brasil. Percebo que a popularização da crença de não existência de privilégios sociais relacionados às origens étnicas devido a uma democracia racial, em um país genuinamente mestiço, ou pluriétnico, potencialize o sofrimento de quem cotidianamente sofre com a violência do racismo. Essa distorção ocasionada pela identidade nacional brasileira conduz esse tratamento discriminatório em relação aos negros como uma prática naturalizada.

Portanto o indivíduo negro que internalizou esse julgamento simbólico não está imune aos abalos emocionais que resultam dessa interação cotidiana em sociedade. Conforme sinaliza Le Breton, em as paixões ordinárias:

[...] A melhor forma de incitar à conformidade com os rituais afetivos depende do questionamento da auto-estima que é propiciada por esses rituais e interiorizada, em princípio, por todo indivíduo como se fosse uma natureza acessória. O julgamento dos outros a uma prevenção eficaz à tentação de derrogar as expectativas comuns. (LE BRETON: 2009, p. 14)

Enfim, devido a um ajustamento à estrutura social racista, a naturalidade de conviver com as diferentes formas de tratamento devido à origem étnica resulta em não manifestar uma emoção de indignação. Sendo assim, o adoecimento de grande parte da população negra está diretamente ligado a esse problema social. É preciso desvendar o tabu do racismo para que seja praticada uma reeducação dos valores sociais perpetuados,

em que se privilegia alguns e marginaliza outros, o que sinaliza para uma imensa contradição perante o regime democrático.

De fato, nossa visão de mundo possui atravessamentos que influenciam diretamente as noções de raça e etnia a áreas de pertencimento ou rejeição, estabelecendo assim fronteiras étnico-raciais que inviabilizam solidariedade e harmonia.

As regras sociais de comportamento preveem punição para atos de discriminação racial, porém na prática desmobilizam quem quer que venha a tentar uma reação a tais atos de racismo. A apatia revelada por alguns atores sociais negros perante o tratamento desigual reafirma o poder de coerção da sociedade, que inibe a revelação espontânea das emoções. A coerção implícita da “etiqueta social” obriga o sujeito a conter e interiorizar sua dor em uma demonstração de equilíbrio e comprometimento civil. Embora a prática de racismo seja considerada crime inafiançável no Brasil, muitos representantes da segurança do Estado normalmente negligenciam e até dificultam a comprovação do delito. Sendo assim, na maioria das vezes, comprovam o viés cultural de naturalização do racismo.

Desse modo, o sentimento de injustiça tomado pelo cidadão negro que sofre tal violência o leva a reagir com atos de violência que “viram o jogo” e o tornam delinquente e fatalmente passível de penalidade.

Aspectos dessa desconsideração e racismo repercutem também no modo como as pessoas ingressam em uma arena pública. O caráter competitivo e individualista de nossa sociedade potencializa a “sabotagem” em relação à ascensão de nível social dos negros, quando arbitrariamente ocorre uma escolha guiada pelo corporativismo racial branco que normalmente detém o poder de intitular qual dos competidores será beneficiado e alcançará tal posição. Culturalmente, no Brasil, a cor da pele pressupõe um mérito pré-estabelecido pela origem étnica. De fato, o pré-requisito da “boa aparência”, que foi usado em divulgações de ofertas de emprego nas décadas de 70 e 80 do século XX, após ser proibido devido à sua expressão discriminatória, agora é praticado de forma subliminar e cinicamente silenciosa.

É possível, através dessa reflexão, dimensionar, mesmo que minimamente, os efeitos danosos à estrutura emocional dos negros no Brasil devido ao fator de exclusão social na construção de sua subjetividade e autoestima. Como revela Mauss:

[...] Meu assunto é bem diferente, e é independente. É um assento de história social. De que maneira, ao longo dos séculos, através de numerosas sociedades, se elaborou lentamente não o senso do 'eu', mas a noção, o conceito que os homens das diversas épocas criaram a seu respeito? O que quero mostrar é a série de formas que esse conceito assumiu na vida dos homens, das sociedades, com base em seus direitos, suas religiões, seus costumes, suas estruturas sociais e suas mentalidades. (MAUSS: 2003, p. 230)

No cotidiano brasileiro é ilustrado um descompasso provocado pelo distanciamento entre origens culturais e fomentado pela hierarquização e supremacia condicionada pela visão de mundo eurocentrada. Esses valores, sendo massivamente incorporados pelos indivíduos de uma sociedade multirracial, desestabilizam e inviabilizam a solidariedade. O que ocorre na prática é que a fundamental união entre os atores sociais para alcançarem respectivamente seus objetivos, muitas vezes, se desfaz quando se depara com a fronteira demarcada pelo ideal racista. Conforme, a meu ver, Frantz Fanon relata precisamente: “Queria simplesmente ser um homem entre outros homens. Gostaria de ter chegado puro e jovem em um mundo nosso, ajudando a edificá-lo conjuntamente”. (FANON: 1983, p. 106)

Essas relações “voluntariamente” excludentes me trouxeram à memória um artigo intitulado “Racismo: um mal-estar psíquico” (2012), escrito por psicólogos que prestavam atendimento a pessoas vítimas de racismo. O artigo em que Marco Antônio Chagas Guimarães relata o depoimento de um casal de pessoas negras que se sentiram discriminadas ao serem recebidas por corretores de imóveis em hora e local agendado por telefone. O casal percebeu que a reação das duas corretoras brancas foi uma expressão de espanto e estranheza ao visualizarem os “clientes negros”.

Nesse artigo, o sentimento de incômodo vivido pelo cidadão negro se torna explícito quando é relatado o surgimento de uma terceira pessoa a manifestar um olhar preconceituoso que revelava dúvida acerca de seu caráter, o gerente da imobiliária. O casal presenciou o descrédito por parte dos corretores a respeito do seu entendimento sobre assuntos básicos que estavam em jogo para a realização do financiamento. A situação gerou um desconforto desnecessário, pois o casal interessado pesquisara acerca de informações básicas envolvendo direitos de legislação trabalhista por tempo de serviço e garantias pela Caixa Econômica Federal. Em suma, se caracterizava através da reação

dos atores sociais brancos uma infantilização dos atores sociais negros que simplesmente buscavam atendimento para adquirir sua casa própria.

Sobre o ocorrido, Guimarães (2012) relata que o seu paciente estava há aproximadamente 3 anos realizando tratamento diretamente ligado ao efeito danoso que a discriminação racial sofrida cotidianamente causava à saúde psíquica e corporal. E acrescenta que o desejo de adquirir a casa própria surgiu através do fortalecimento de sua autoestima resultante do trabalho terapêutico que vinha exercendo. As condições físicas e emocionais de Jorge (o paciente) em início do tratamento estão descritas no texto:

[...] Em sua procura inicial por atendimento, ele buscava formas de lidar com um processo de intensa ansiedade, fobia de lugares fechados, de ambientes com muitas pessoas e problemas gastrointestinais (alimentava-se pouco, tinha problemas digestivos e eventuais diarreias). Jorge fazia uso de medicação. (GUIMARÃES: 2012, p. 226)

Conforme descreve Marco Antônio Chagas Guimarães, o terapeuta, o paciente relatara no decorrer do tratamento que em sua vida escolar tinha dificuldades para se manifestar em aula. Durante as aulas da disciplina de história sentia um profundo constrangimento e tristeza quando o tema abordado era a participação social dos negros sempre relacionada à escravidão, ao sofrimento e ao castigo. O mesmo relatou que tinha receio em se expor para fazer perguntas e observava que o outro colega negro, eram apenas dois negros na turma, também manifestava receio em participar das aulas. Enfim, introspecção e timidez causadas por um sentimento de inferioridade e falta de acolhimento. Em se tratando de a escola representar um dos primeiros ambientes de socialização, após o ambiente familiar, de um sujeito em sociedade, o autor observa que:

[...] este trabalho compreende que vivências positivas decorrentes da elaboração dos paradoxos maturacionais naturais ao desenvolvimento, que ficaram inscritas na subjetividade da criança, se chocam com uma sociocultura racista, à qual falta o elo – um “*quantum*” de identificação do meio ambiente – para dar a continuidade necessária a esse campo de mediação, instaurando-se uma nova ordem de comunicação baseada numa comunicação paradoxal patogênica. (GUIMARÃES: 2012, p. 230)

O paradoxo patogênico apresentado no texto alerta para a construção de uma ruptura entre o sentimento de afeto desenvolvido no ambiente nuclear e o estranhamento provocado por um ambiente sociocultural hostil. Isto conduz, obviamente, a situações

traumáticas que ultrapassam as ligações do eu. É como evocar sentimentos enraizados, emoções de injúria e ódio ao revisitar o passado de violência e desumanidade.

Iniciei o capítulo evidenciando algo da experiência direta com o racismo, mas que se sobrepõe a outras, que apontam para o lugar social relegado à capoeira e que, no contexto que vivencio, ainda são alternáveis entre si, ora por um reposicionamento relativo como acadêmico, ora reiterando julgamentos morais que recaem sobre os capoeiristas. A glamourização de uma capoeira internacionalizada ou de um bem patrimonializado não esvazia outros aspectos que a capoeira representa ou presentifica nas periferias das cidades brasileiras, em especial, em Porto Alegre.

### **2.3 - Na pressão: ações políticas, seus atores e intenções**

Sendo a Capoeira Angola uma manifestação cultural negra, penso em meu compromisso, através desse trabalho de minha autoria, de dar destaque a intelectuais que impulsionam minha inserção no mundo acadêmico. Suas histórias de vida, experiências relatadas em discursos e livros, sem dúvida, representam um número inestimável de intelectuais negros e negras dignos de grande apreciação e respeito pelo mundo afora. Por isso, não cabe aqui citar muitos nomes que convergem com minha abordagem temática nessa passagem do texto, já que muitos outros intelectuais negros de destaque ficariam de fora.

Frantz Fanon descreve algumas situações vividas por ele na França. Sendo ele natural da Martinica, sua experiência na Europa permite visualizarmos os embates emocionais internos e externos provocados pelo racismo. Fanon relata que corriqueiramente era ofendido publicamente. Ele tentou abstrair por algum tempo, mas não conseguiu manter essa prática.

As formas de interação impulsionadas pela discriminação racial conduzem os atores sociais a um duelo simbólico, onde são desferidos golpes e contragolpes. Manifestações de nojo à sua presença. O nojo é uma emoção de duas vias, alimenta a discórdia. Uma emoção repulsiva que possibilita manifestações que ultrapassam a sofisticação dos gestos sublimes como “franzir sobrancelhas”. Para muito além do imaginário, foram dirigidas a Fanon diversas ofensas concretas relacionando o ser negro a uma potencial ameaça à integridade das pessoas brancas.

Fanon relata que alguns brancos com os quais convivia na França tentavam ponderar o racismo classificando-o como um negro “diferenciado”, possuidor de títulos acadêmicos e, portanto, civilizado. Argumenta que após uma série de situações decidiu não mais tolerar comportamentos racistas. Relata que ao ser elogiado por uma mulher branca que o considerava um negro muito bonito, ele logo retrucou: “o negro bonito está cagando para você, madame”. Ele também relata sensações corporais como raiva e nojo ao presenciar esse tipo de situação, o que nos leva a ter uma noção do peso emocional que se torna patológico com o passar do tempo. Como diz Le Breton: “A emoção seria, definitivamente, uma consequência da tomada individual de conhecimento de uma mudança corporal” (LE BRETON: 2009, p.7)

Em suma, assim como a exploração colonial do terceiro mundo, ainda hoje podemos observar as marcas de uma experiência traumática a nível intercontinental que condenou pessoas negras, no âmbito geral, a uma assimetria em sociedade. Uma crueldade que sobrevive através dos tempos, mantendo o julgamento primitivo e antropofágico relegado aos negros e aborígenes.

Subjugando os negros a uma condição de inferioridade em todos os aspectos das virtudes humanas, é possível reconhecer o racismo como uma orientação social que influenciou processos psíquicos à infelicidade e aboliu, em muitos casos, a criação de vínculos pessoais harmônicos. Haja vista que a paz é a base de todas as outras virtudes.

A professora universitária e ativista negra Angela Davis (EUA), em seu livro “Mulheres, Raça e Classe” (2016), aborda a crueldade a que foram submetidas as mulheres negras no período escravagista. Era rotineira a prática do estupro pelos “senhores brancos”. A mulher negra que atraía sexualmente o senhor branco era convocada aos trabalhos domésticos. Por outro lado, a escrava que não era considerada bonita era encaminhada ao trabalho braçal junto aos homens. Aproximando-se o período do abolicionismo, houve uma investida em forçosamente aumentar o contingente de escravos, aumentando a procriação entre os mesmos.

Uma vez que as escravas eram classificadas como ‘reprodutoras’, e não como ‘mães’, suas crianças poderiam ser vendidas e enviadas para longe, como bezerras e vacas. Um ano após a interrupção do tráfico de populações africanas, um tribunal da Carolina do Sul decidiu que as escravas não tinham nenhum direito legal sobre suas filhas e filhos. Assim, de acordo com essa medida, as crianças poderiam ser vendidas e separadas das mães em qualquer idade [...] (DAVIS: 2016, p. 20)

Os pais de família negros escravizados viviam impotentes perante o domínio de sua família e de seu destino nesse contexto. Torna-se muito difícil mensurar o estado de tensão emocional que um homem negro nessas condições de vida devia suportar para sobreviver, enquanto que recai sobre a mulher negra ser relegada a símbolo de promiscuidade e objeto de prática sexual. Objeto de desejo dos brancos, mas não a de ser um compromisso social como o conferido às mulheres “respeitáveis” da aristocracia, por exemplo.

A escravidão foi base para a apropriação dos meios de produção por parte dos brancos escravagistas e, assim sendo, para a implementação do sistema capitalista. Ainda hoje, os brancos ocupam espaço predominante nos espaços de poder institucional e, simbolicamente, exercem sobre os negros em sociedade uma legitimidade de poder e dominação.

No Brasil, na primeira década do século XXI foram adotadas algumas políticas que visam a reparar as injustiças sociais que, por gerações, destinaram a população negra ao nível mais baixo da hierarquia social. Entre essas políticas implementadas está a reserva de vagas para pessoas autodeclaradas negras nas universidades públicas do Brasil.

Passados mais de 10 anos da implementação das políticas de ações afirmativas, é comum ouvir relatos de estudantes negros que ingressaram na universidade através de tal política, versando sobre como cotidianamente sofrem insultos por parte de estudantes brancos. Uma estudante universitária do curso de Psicologia afirmou passar por momentos de tensão quando alguns colegas brancos a acusam de estar roubando a vaga dos brancos. Além de garantir através de cotas universitárias a presença dos atores sociais negros, observo também a necessidade de haver novas referências epistemológicas.

Afinal de contas, sabemos que o etnocentrismo ocidental formulou os padrões dominantes do conhecimento, enfim, a definição dos saberes científicos. Isso, de certa forma, potencializa a hegemonia branca que impede a democratização, na prática, do acesso a instituições públicas. Conforme apontam Paulo Sérgio da Silva, Rita Camisolão e Vera Neusa Lopes no livro *Procedimentos Didático-Pedagógicos Aplicáveis em História e Cultura Afro-Brasileira* de 2012:

[...] O contexto sociocultural universitário também é lugar de transformação e de mudança coletiva, fazendo com que o conhecimento produzido por meio da pesquisa acadêmica torne-se instrumento daqueles que não tem vez, bem como venha a servir para questionar as relações de poder e dominação. A educação pode combater os valores que representam as estruturas históricas de dominação e os interesses

das suas respectivas classes sociais que, tradicionalmente, são transmitidos pela mesma academia. (2012, p. 18)

As sequelas oriundas do racismo estrutural que, assim como em outras áreas, criou barreiras sólidas ao acesso da população negra ao ensino superior foram determinantes às imposições em massa dessa população ao mais baixo nível da pirâmide social.

Os resquícios da escravidão e as estratégias de subalternidade à população negra impostas pelas classes dominantes estão diretamente atreladas ao tortuoso acesso à educação. Essas barreiras estão registradas na história dos países que tiveram como base de formação e sustentação a escravização do povo negro. Angela Davis define:

[...] as oportunidades de educação para a população negra, o impacto da experiência da Reconstrução não podia ser totalmente eliminado. O sonho de possuir um pedaço de terra estava por ora destroçado, e a esperança de obter igualdade política esmaeceu. Mas o farol do conhecimento não seria facilmente apagado – e essa era a garantia de que a luta pela terra e pelo poder político continuaria sem trégua. (DAVIS: 2016, p. 116)

Exemplos não faltam para realçar as violências racistas que de antemão negam o acesso a direitos básicos e, até mesmo, revelam-se através de espanto, como no caso da servidora da Justiça do RS, quando eu, um cidadão negro, declarei estar cursando pós-graduação e, após o exposto, ela automaticamente respondeu à sua obrigação de servidora pública, impulsionada pelo meu nível de escolaridade.

#### **2.4 A cultura negra e a capoeira em tempos de multiculturalismo.**

Um dos temas mais recorrentes na antropologia é a cultura negra e a pesquisa sobre as relações entre cultura negra e cultura erudita, ou entre a cultura nacional e a cultura negra como dinâmicas que são observadas por antropólogos, seja a partir do trabalho de campo com populações periféricas, seja tratando dos discursos e saberes científicos, e o modo como demonstram as conexões entre bens de cultura popular e a cultura negra, alçadas como símbolos nacionais<sup>3</sup>. Atualmente, falar sobre a capoeira é não mais pensá-la somente como algo oriundo da cultura negra e como símbolo de resistência cultural negra, mas em sua intensa circulação, enquanto bem cultural da humanidade<sup>4</sup>, nas arenas mais variadas de consumo cultural.

---

<sup>3</sup> Ver Claudia Fonseca (2000) e Rita Segato (2005).

<sup>4</sup> Ver Brito (2010).

A Era da Globalização nos convida a refletir acerca da importância de um referencial de identidade enquanto descendentes de alguma nação e/ou território. Conforme Stuart Hall (2003), embora possa estar atribuída a um interesse específico e situacional, a identidade cultural negra supera as fronteiras territoriais e temporais, conectando os sujeitos à sua ancestralidade através da tradição.

Os negros no Brasil carregam consigo as marcas da subordinação forçada historicamente pelo regime de escravidão. A “estética diaspórica” subjuguou a população negra ao mais baixo nível da pirâmide social. No entanto a hibridização entre a sua herança cultural e as relações com outras práticas e crenças se revelou como estratégia de sobrevivência aos avanços da modernidade imposta pela cultura branca dominante. O encontro de culturas oriundas do continente africano ocasionou uma fusão e trocas que fortalecem a identidade negra, gerando um referencial de pertencimento estabelecido pelas “semelhanças familiares” (HALL: 2003, p. 36), proporcionando assim uma transgressão aos limites políticos.

Stuart Hall (2003) problematiza as periodizações da cultura negra e sua desvalorização, assim como a invasão por parte da cultura branca dominante, ação que vem, através do tempo, deturpando seus valores mais profundos. A marginalização das práticas culturais negras fora intencionalmente criada e disseminada para que houvesse uma fragilização dos focos de resistência étnica e cultural negra para a implantação de uma nova ordem social branca. Em suas “Notas sobre a desconstrução do popular”, Stuart Hall denuncia que, através da Longa Marcha para a modernização, foi iniciado um processo de “moralização” das classes trabalhadoras brancas e de “desmoralização” dos negros, estabelecendo assim uma prática de estratificação condicionada pela “reeducação do povo”.

O valor simbólico estabelecido através de um diferencial estético impulsionado pelas manifestações de matriz africanas no Brasil é desvalorizado através do racismo institucional. Essa fronteira demarca, em alguns aspectos, os limites para o reconhecimento e acesso a questões básicas de direitos constitucionais para os negros. Além disso, a propagação de uma invisibilidade social acerca da dignidade do sujeito negro induz que o mesmo assuma o pensamento e o comportamento direcionados pela cultura hegemônica branca, ou seja, a assimilação por uma suposta integração.

A cultura não é estática, está sempre em processo de formação e, com as múltiplas influências da globalização, a questão central não está no ser, mas em um constante

resgate através da tradição, em se tornar. Como Marcelo Silva expressa em sua pesquisa sobre as escolas de samba:

Esses olhares na Quadra, lançados pelos partícipes, a sensação de cantar algo ou alguém que não esteja presente, esse sentimento de ausência, esse grito que tem que ser ouvido a qualquer custo, ecoa e atravessa qualquer que seja o espaço onde esteja a agremiação. É um lamento, é um grito de dor, é comemoração, é alegria, é consciência. Essa experiência extra-sensorial é vivida pelo corpo negro na diáspora. (SILVA: 2017, p. 113)

O multiculturalismo e as identidades nacionais me provocam uma importante reflexão e dúvida perante o dito “projeto” global do ocidente e a relação dialógica vertical entre culturas que, ainda assim, em um cruzamento fértil desenvolvido pela hibridização de ideias, valores, contatos, ocasionam culturas mistas. O projeto globalizante da modernidade ocidental induz comunidades tradicionais à revisão ou adaptação de seus próprios sistemas de referência ao pensamento hegemônico. O lado “tenebroso do projeto iluminista com a ‘Regra da Razão Universal’” se consolidou através do universalismo liberal ocidental. O jogo político do poder branco foi disseminado globalmente pela tradição liberal, em que a neutralidade do Estado funciona parcialmente à sua étnico-particularidade.

Desse modo, o interesse dos detentores do capital, segundo Hall, foi intervir fortemente na cultura negra, em suas tradições e formas de vida. Muitas manifestações negras cotidianas denunciam um ponto de vista crítico compartilhado. Sempre me sinto tomado de certa comoção quando presencio os depoimentos de Mestre Ratinho, do Grupo ACCARA, pela sua constante preocupação com o “resgate” da Capoeira Angola. Tomo a liberdade de associar o termo resgate referido pelo Mestre Ratinho ao conceito de sobrevivência devido à ênfase que o mesmo traça às ameaças de extinção causadas pela deturpação dos fundamentos da capoeira tradicional realizada por alguns capoeiristas.

No dia 21/05/2017, foi realizado o aniversário de 22 anos do Grupo ACCARA, e Mestre Ratinho foi enfático em seu discurso acerca das ameaças à sobrevivência dos fundamentos da Capoeira Angola, afirmando:

Não dá para engolir isso na cultura popular. Os capoeiristas devem ouvir mais as músicas antigas e entender mais a linguagem dos antigos mestres para poder fazer essa transição legal. A cultura não é estática, mas, mesmo usando uma linguagem atual, é preciso retratar a luta do

passado, pois só fazemos capoeira hoje porque os outros lutaram. Mestre Pastinha e Mestre Bimba compraram muitas brigas para a capoeira estar hoje organizada do jeito que eles deixaram. (Diário de campo, 21/05/2017, gravação de discurso de Mestre Ratinho)

A presença nessa festividade me trouxe a impressão de que o presenteado fui eu mesmo. Digo isso pois, a partir desse dia, iniciei minha inserção em um universo, a meu ver, contagiante. A festa foi realizada em um quilombo urbano da zona norte de Porto Alegre, onde foi formada uma célula do Grupo ACCARA. Jamaica, um homem negro e líder da comunidade quilombola, me recebeu com muita cordialidade e em uma de nossas conversas me levou a um encontro, ou melhor, exemplo prático de etnicidade, afirmando que a Capoeira Angola é um dos pilares para o fortalecimento e resistência negra da comunidade quilombola que, ao mesmo tempo, se define enquanto minoria étnica.

No dia 07/07/2017, foi realizada no Quilombo dos Machado uma festa em comemoração à Independência do Brasil. Entre muitas atrações artísticas, não poderia faltar a roda de Capoeira Angola e o maculelê (dança negra guerreira do tempo do cativo), como diz Mestre Ratinho. O maculelê foi apresentado pelas crianças da comunidade, que simularam estar lutando cada uma com dois bastões de madeira, um em cada mão. As crianças estavam em cerca de 10 integrantes na apresentação, e a luta era simulada ora em conjunto, ora em duplas, mas de forma bem cadenciada, o que demonstrou uma intensa preparação para a apresentação. Ao término da apresentação, as crianças e demais quilombolas presentes na festa cantaram: “Acabou o amor, isso aqui vai virar Palmares”.

A cultura branca ocidental, através da globalização, impõe formas de pensamento e ação utilizando seu domínio do capital. Dessa forma, repele as diversas práticas tradicionais e desvaloriza a diferença, o que justamente fortalece as identidades tradicionais. Apesar disso, paralelamente à globalização, se formaram centros de resistência pela sobrevivência e culto aos mitos ancestrais negros, de repúdio ao pensamento hegemônico branco e à subordinação social e simbólica. Quanto à resistência da tradição negra à modernidade, aponta Stuart Hall (2003):

A manutenção de identidades racializadas, étnico-culturais e religiosas, é obviamente relevante à autocompreensão dessas comunidades [...] Mas certamente essas comunidades não estão emparedadas em uma tradição imutável. Assim como ocorre na maioria das diásporas, as tradições variam de acordo com a pessoa, ou mesmo dentro de uma

mesma pessoa, e constantemente são revisadas e transformadas em resposta às experiências migratórias [...] (HALL: 2003:67)

A negritude se consolidou enquanto uma categoria de afirmação e contraponto à violência social atribuída ao sujeito negro. Portanto, o significado negro atribuído pelos ataques racistas foi incorporado pelos negros enquanto símbolo de cidadania e identidade étnica. Essa demarcação de diferença provocou um posicionamento político e reivindicações de reconhecimento da cidadania negra. Dessa forma, houve uma crescente conscientização da existência de um etnocentrismo excludente que subjugava a população negra a uma representação subalterna na sociedade. Essa superação e afirmação identitária é desenvolvida por Hall (2003):

[...] Tais mudanças de perspectiva refletem não só os resultados do próprio trabalho intelectual, mas também a maneira como os desenvolvimentos e as verdadeiras transformações históricas são apropriadas no pensamento e fornecem ao pensamento, não seria garantia de 'correção', mas suas orientações fundamentais, suas condições de existência. É por causa dessa articulação complexa entre pensamento e realidade histórica, refletida nas categorias sociais do pensamento e na contínua dialética entre 'poder' e 'conhecimento', que tais rupturas são dignas de registro. (HALL: 2003, p. 131)

A implantação de ações afirmativas nas universidades, no caso do Brasil, objetivando reparar as injustiças causadas pelo processo histórico de exclusão e racismo institucional, ainda causa estranhamentos. Existem avaliações de que é necessária uma representação epistêmica que contemple todas as áreas de conhecimento, abordando as contribuições dos cientistas e intelectuais negros para a produção do conhecimento científico. As barreiras construídas pelo racismo se intensificam na universidade.

A cultura da modernidade proclamou a neutralidade civil, junto à falácia de que ser livre significa ser igual. As identidades nacionais foram criadas como forma de unificar as diferentes tradições e etnias em uma única identidade devido ao fator da naturalidade local. Por exemplo, alguém autodeclarar-se britânico ou brasileiro ultrapassa as questões de origem e ancestralidade. Sendo assim, a ancestralidade e os cultos tradicionais negros, assim como a Capoeira Angola, devem ser cultuados garantindo a sua sobrevivência com o passar das gerações para a preservação das raízes étnicas.

As formas contemporâneas de globalização suscitadas pelo mercado cultural, pelo domínio do capital e pelos fluxos cultural e tecnológico impulsionam uma hegemonia

cultural. “O mercado global e a questão multicultural disseminam valores universais, novas indústrias culturais que através da tecnologia da informação tentam homogeneizar tempos, histórias e espaços em um espaço-temporal global”. (HALL:2003, p.58). Hall aponta que “ No contexto global, a luta entre os interesses ‘locais’ e o ‘globais’ não está definitivamente concluída”, ao citar Derrida (1972) e sua denominação para *Différance*, chamando a atenção para similaridades e diferenças encadeadas em um sistema em que “cada conceito [ou significados] está inscrito em uma cadeia de valores ou em um sistema, dentro do qual ele se refere ao outro e aos outros conceitos [significados], através de um jogo sistemático de diferenças”. (HALL: 2003, p. 61)

O senso de identidade em muitas comunidades negras que também podem ser consideradas enquanto “minorias étnicas” se estabelecem estrategicamente pela integração social formada pelo forte elo com suas práticas sociais, mesmo estando separadas territorialmente. A miscigenação já é fato consumado entre essas comunidades e demonstra que as mesmas não estão “emparedadas em uma tradição imutável”. As tradições variam de acordo com a pessoa; por exemplo, um jovem nascido em Londres, filho de um árabe com uma britânica, que trabalha como comerciante e consome produtos de vestuário e música oriundos das indústrias metropolitanas da última geração *pop* do mercado, pode ao mesmo tempo praticar sua religiosidade e conexão com o islã no âmbito privado. Enfim, as identidades são situacionais.

Em muitos aspectos, o multiculturalismo conduziu a prática cultural e religiosa das pessoas ao seu âmbito privado de socialização; dessa forma, tornou invisíveis distinções que anteriormente se revelavam de forma contrastante nos espaços públicos. Mestre Ratinho apresentou interessante depoimento que converge com a resistência da capoeira perante o preconceito da cultura hegemônica:

Então, estudando a capoeira, a história dela e sua ancestralidade, percebe-se que ela traduz uma resistência secular. Ela contrapõe a história dominante, a história que é oficializada nas escolas, o ensino que nega a cultura popular (do índio, do negro e de tantos outros), que nega a resistência desses povos em se afirmar como cidadãos numa sociedade extremamente excludente. Então, na verdade, quando a gente está ensinando capoeira, seja para qualquer pessoa, ela vai ajudar as pessoas a se identificarem com uma luta pela liberdade e pelo direito de ser gente, independente da cor, do sexo, do que for. (Diário de campo, 06/06/2018)

Neste capítulo, retomei o debate sobre o enquadramento da capoeira como resistência cultural negra e acrescento ao debate o valor que a capoeira adquire ao ser vista e atualizada em debates sobre o multiculturalismo.

## **PARTE II**

### **NAS RODAS E VOLTAS DA CAPOEIRA**

### **Capítulo 3 –VIVENDO A CAPOEIRA HOJE E A QUALQUER MOMENTO**

O objetivo neste capítulo é explicitar as práticas e interesses dos que são os elaboradores da capoeira. Para tanto, inicio apresentando os dois contextos que acompanhei e comentando como parte da multiplicidade de experiências de capoeiristas em Porto Alegre com e nas comunidades que circulam em Porto Alegre, mostrando que a periferia está também em movimento pela cidade.

#### **3.1. Circulando pela cidade na resistência do Movimento Capoeira Angola**

Em uma ensolarada tarde de domingo, eu observava/participava de mais uma Roda do Chafariz, a tradicional roda de capoeira que acontece há mais de 10 anos no Parque da Redenção, em Porto Alegre.

Parecia ser mais uma tarde de muitos jogos amistosos, outros nem tanto, enfim, nenhum fato surpreendente me havia ocorrido. Foi quando dois sujeitos aparentando serem moradores de rua e nitidamente alcoolizados entraram na roda e ficaram alguns minutos simulando um jogo de capoeira. Algumas pessoas que assistiam à roda expressaram impaciência e desprezo. Após alguns minutos, os dois sujeitos cansaram e terminaram de apresentar seu jogo “descompassado” e se retiraram da roda. Nesse momento, o Contramestre Jean, do Grupo Raízes do Sul, que coordenava a roda, pediu que todos aplaudissem os dois e ressaltou: *“Isso que presenciamos aqui e agora é um resquício da escravidão. Os negros foram libertos e ficaram assim, jogados à própria sorte, marginalizados. A roda de capoeira precisa tratar com respeito esses irmãos”*. (Depoimento do Contramestre Jean Sarará em 10/06/2018 em – diário de campo )



**Figura 2: Toque de instrumentos minutos antes da abertura da Roda do Chafariz, no Parque da Redenção, PoA/RS. (Foto: Cássio Henrique Silva da Silva)**

O Contramestre Jean Sarará sempre foi um capoeira assíduo nas rodas de capoeira domingueiras do Parque da Redenção e, por sua constante presença e ímpeto, hoje é reconhecido como o guardião da Roda do Chafariz. Ele conta:

A Redenção é um lugar histórico e a gente sabe que teve luta nesse ambiente. Quando fazíamos a roda no Bar Escaler era um lugar que aglomerava todo o tipo de pessoa, boas e ruins, e um bom percentual de pessoas de má índole que tem nos arredores da Redenção. Mas ali era um lugar de agrupamento, e a capoeira, por ter toda essa ancestralidade, jogo de malandro, que sorrindo desequilibra o camarada, atrai também esse tipo de pessoa que gosta dessa malandragem, até porque ninguém é santo. (Entrevista com o Contramestre Jean Sarará em 29/03/2018 – transcrição de gravação)

Conheço Jean Sarará há alguns anos e ele é enfático em relação ao respeito aos mais velhos, aos mestres e ao próximo, incondicionalmente. Na Casa Verde, espaço de terapia alternativa em que o Grupo Raízes do Sul desenvolve a Capoeira Angola, ele me conta com bastante seriedade:

A ancestralidade, o próprio trabalho de aproximação que a gente percebe dentro da capoeira quando a pessoa chega, ela inicia, começa treinando, quando vê, já chega outro e essa pessoa que recém iniciou, assim, em um mês, ela já tá acolhendo, assim às vezes já tá até dando uma dica, então a capoeira tem uma dinâmica de acolhimento muito legal que trabalha essa inclusão, trabalha a inclusão do indivíduo de ele se sentir alguém dentro daquele grupo. (Entrevista com o Contramestre Jean em 29/03/2018–transcrição de gravação)

Muniz Sodré, em “Capoeira e Identidade” (de 1996), fez registro em conformidade com o depoimento de Contramestre Jean Sarará:

Para o ‘homem de tradição’, ser não significa simplesmente **viver**, mas **pertencer** a uma totalidade, que é o grupo. Cada ser singular perfaz o seu processo de individualização em função dessa pluralidade instituída (o grupo), onde se assentam as bases de sustentação da vida psíquica individual.(Sodré: 1996)

E Jean prossegue:

Nós aqui do Raízes temos um trabalho um pouco diferenciado porque em 2004 eu conheci o Mestre Beija-Flor, uma pessoa que saiu de Sergipe andando por vários estados mostrando pros capoeiristas que era possível trabalhar capoeira com pessoas com algum tipo de deficiência ou algum tipo de limitação, alguma síndrome, então, quando ele esteve em Porto Alegre, eu passei a acompanhar, e aqui em Porto Alegre logo ‘escantearam’ ele por trabalhar com um tipo de pessoas que não estão no perfil, no padrão. A maioria das pessoas quer ter os alunos bonitinhos, fortes, e quando a gente fala sobre pessoas com deficiência, quase todas são dependentes de uma pessoa para acompanhar. Trabalho com pessoas que apresentam deficiências múltiplas. Deficiência intelectual, deficiência física, deficiente visual, deficiente auditivo, síndrome de Down, autista, e todos de alguma forma jogam capoeira. Jogam capoeira, brincam. O nome do projeto é ‘A arte de fazer o bem’, porque a gente não faz ideia de até onde a capoeira pode proporcionar felicidade. Porque o sorriso de uma criança, ela não proporciona apenas a felicidade para uma criança, ela proporciona pra nós também. Quando tu vê uma pessoa com deficiência se deslocar pela sala fazendo um ‘caranguejo’, tu fica admirado com a superação, a persistência que, às vezes, nós, ditos normais, não temos. Nos bloqueamos, bah, isso eu não vou conseguir fazer, e não tentamos fazer porque queremos fazer tudo com perfeição. A gente tá vivendo numa geração em que é tudo muito rápido, eles querem tudo muito rápido, então, se não aprendem muito rápido, já não querem mais. Com as pessoas com deficiência a gente aprende a valorizar o tempo de cada um. Enquanto um tá fazendo, os outros já estão prestando atenção, já estão sendo preparados de que eles vão ter que esperar para a coisa acontecer. Então, através do cotidiano, da rotina, a gente vai estabelecendo regras e trabalhando a educação, trabalhando a cidadania, trabalhando a inclusão, e aqui na Casa Verde a gente traz eles pra cá, para, aí sim, acontecer a inclusão na roda com as pessoas do grupo. Todo mundo fica igual jogando capoeira dentro da

roda. Se ele vai ali e consegue levantar a perna até a altura do joelho, não importa, o que importa é que ele vai ali e joga capoeira. (Entrevista com o Contramestre Jean 29/03/2018 – transcrição de gravação)

O Contramestre Jean dá ênfase ao fortalecimento subjetivo provocado pela capoeira; sobre a confecção de berimbaus, me falou em certa ocasião ter grande satisfação em pintar esses instrumentos. O trabalho ensinando capoeira para pessoas com *síndrome de Down* e outras necessidades especiais agrega a pintura e a confecção de instrumentos, junto às movimentações da Capoeira Angola, e resulta em um importante trabalho terapêutico.



**Figura 3: Cabaças e vergas pintadas durante as aulas do Contramestre Jean Sarará. (Foto: Cássio Henrique Silva da Silva)**

### **Sobre a Casa Verde:**

É possível nos tirarem aqui da Cidade Baixa também, porque a vizinhança não consegue entender que a gente tem que ter um local para cultivar a nossa ancestralidade e, às vezes, reclama, se vai fazer um evento de 3 dias, eles ficam perturbados: 1) Se fosse só negro, seria mais fácil de eles fazerem uma denúncia e dizer que era bagunça 2) Hoje, como a capoeira está inserida dentro da sociedade, temos pessoas com deficiência, são pais, são brancos, são índios, são negros, é todo mundo junto e aí fica mais difícil de mexer no vespeiro, mas no último evento a gente percebeu que a vizinhança fica incomodada. A capoeira tem uma energia muito forte. Quando a gente se junta, a gente consegue perceber que a gente vai ao êxtase mesmo. A gente precisa do nosso espaço, assim como a gente precisa do espaço na rua. (Entrevista com o Contramestre Jean Sarará – transcrição de gravação, 29/03/2018)

## **Sobre o possível cercamento do Parque da Redenção, Jean Sarará comenta:**

A gente tá vivendo um tempo em que o último governo nos deu muito privilégio, nós, das classes mais baixas, das minorias, e isso incomodou. Não é que a minoria ia fazer muita coisa, talvez não fosse fazer muita coisa, mas tinha planos, e isso incomodou. Porque nem chegamos lá, e já incomodou. O povo, quando se une, ele vem com força. Então, com essa mudança, foi uma jogada assim, uma correria, *impeachment*, tiraram uma pessoa e botaram outra, e esse governo aí, em 4 meses, já vem bagunçando tudo. O cercamento é possível, assim como outras coisas que a gente já veio perdendo aqui em Porto Alegre. A Redenção, como lugar histórico, também não deve ser cercada, pois o cercamento não contribui com nada, em nenhum tipo de situação. A capoeira na Redenção já é uma tradição, assim como outras manifestações culturais como o teatro de rua, e todos os artistas vão sofrer algum tipo de controle, vão querer impor um horário. Cercando, vão impor regras para quem entra. Provavelmente, vão asfaltar o parque. O parque é lindo, aquela parte de terra de chão batido. Não vai ser segurança, porque a pessoa que estiver disposta a fazer maldade vai fazer, mesmo com o cercamento do parque. (Entrevista com o Contramestre Jean Sarará – transcrição de gravação 29/03/2018)

Mestre Ratinho, do Grupo de Capoeira Angola Rabo de Arraia, revela que algumas pessoas estão fazendo roda de Capoeira Angola na Usina do Gasômetro (Porto Alegre) também no domingo, e destaca que a diferença em comparação com a roda do Chafariz da Redenção está na opção tomada pelos realizadores da roda do Gasômetro em fazer uma roda sem mestre. Mestre Ratinho pondera a questão dando ênfase ao fundamento da roda, a roda é uma gira de energia que é comandada pela música, pelo canto, pelo ritmo, e quando se domina o ritual da roda, se domina o jogo que vai ser feito na roda.

Acho que não precisa ter um mestre na roda de capoeira para coordenar uma roda. Mas quem estiver coordenando a roda, quem está fazendo a roda, tem que saber desses rituais. Se não souber de um ritual de roda, vai fazer uma roda que pode até trazer problemas para ele. Para quem está dirigindo essa roda”. (Entrevista com o Mestre Ratinho, 11.11.2018 – transcrição de gravação)



**Figura 4: Jogo de angola na Roda do Chafariz, em novembro/2018. Professor Renatinho, de barba, à esquerda, Dante no berimbau viola, Contramestre Jean Sarará no berimbau médio, Contramestre Loah do Accara no berimbau gunga, Imara no agogô à direita. (Foto: Cássio Henrique Silva da Silva)**

O deslocamento de alguns capoeiristas para um outro espaço emblemático da cidade de Porto Alegre, no caso a Usina do Gasômetro, com a intenção de realizar (no mesmo dia e mesmo horário que a roda do Chafariz da Redenção) uma roda de capoeira sem a presença de mestres me remete a um trecho de Simmel (2005), em “As grandes cidades e a vida do espírito”:

[...] Onde os produtos da vida especificamente moderna são indagados acerca de sua interioridade; onde por assim dizer o corpo da cultura é indagado acerca de sua alma, como me parece ser atualmente o caso no que diz respeito às nossas grandes cidades, a resposta precisa ser buscada na equalização promovida por tais formações entre os conteúdos individuais e supra-individuais da vida, nas adaptações da personalidade, mediante as quais ela se conforma com as potências que lhe são exteriores. (SIMMEL:2005, p.778)



**Figura 5: Parede grafitada no Quilombo dos Machado. (Foto: Cássio Henrique Silva da Silva)**

Em um dos encontros da disciplina Antropologia Urbana 2017/2, a aula foi coordenada pela caríssima Professora Cornélia Eckert. O tema proposto para a realização da aula foi “Medo, violência e segregação na cidade”. Apresentei basicamente a textualização que segue, instigada por narrativas e observações geradas em interlocução com sujeitos que atuam na defesa desse território quilombola.

### **3.2 De que(m) você tem medo?**

Procuro tecer essa reflexão acerca do medo e memória no contexto urbano partindo de uma interlocução com moradores de um quilombo urbano da cidade de Porto Alegre. O líder da comunidade quilombola é enfático ao narrar a busca pelo reconhecimento do Estado quanto ao direito herdado pelos seus ancestrais negros, os antigos moradores da área. Desse modo, os quilombolas apresentam consciência de sua trajetória social e do tempo que, de certa forma, estão submetidos à segregação social devido à sua origem étnica. Baseado no texto de Eckert (2007, p.61), “A cidade com qualidade”, me surgiu um questionamento:

- A ameaça do esquecimento de símbolos significantes e os “novos” constrangimentos que vêm transformando nossas concepções culturais de confiança que reforçam a

liberdade de ir e vir se tornariam estáveis ao limitarmos a atuação dos pobres no espaço público?

A necessária desconfiança do “outro”, “estranho”, enfim, a condenação prévia dos *outsiders* enquanto culpados pela violência e decadência dos vínculos no mundo urbano, uma vez que “[...] também em bairros populares, onde moradores e pequenos comerciantes recorriam a grades e cercas elétricas para dificultar roubos e assaltos cada vez mais frequentes” (ECKERT: 2007: p.62). Assim sendo, fica perceptível a difícil situação social vivida pelos moradores dessas zonas vulneráveis onde se tornam duplamente vítimas:

1. do crime organizado que domina sua área de moradia;
2. da criminalização prévia em julgamento da sociedade devido à sua condição de pobreza.

O quilombo urbano situado na zona norte da cidade de Porto Alegre, segundo o líder, é uma das 5 comunidades de quilombo em Porto Alegre que possuem certificado de portaria da Fundação Palmares. É visível a falta de assistência a direitos básicos do serviço público para a população que ali reside. O líder demonstra indignação em seu depoimento, falando que o sistema corrupto quer cada vez mais oprimir os que vivem à margem da sociedade. Querem desapropriá-los do quilombo para construir grandes empreendimentos como apartamentos e derrubar a favela. O líder é enfático quando diz:

Para eles, a gente só presta na hora de pedirem voto. Se pedimos algum serviço institucional, eles nunca atendem, na favela o máximo que eles fazem é mandar os garis raparem uma rua, ou tu tem que sofrer naquele orçamento participativo que, para mim, é um baita crime aquilo lá, para tentar conseguir alguma coisa para a comunidade.(Jamaica. Diário de campo, 03/06/2018)

Esse tipo de relação é bem exemplificado em Agier (2015).

[...] No caso das ‘invasões’ que estão na origem das favelas, alguém chegou e ocupou um espaço vago. Em seguida, outra pessoa chegou, declarando ser o proprietário ou ter um direito sobre o espaço e disse: ‘eu te deixo ocupar o espaço com a condição de que a gente entre em um acordo sobre ‘isto e aquilo’, por exemplo: ‘vocês serão minha clientela eleitoral!’[...] Há uma negociação, mas, para que ela exista, é preciso que em um dado momento alguma coisa tenha acontecido, uma comunidade em movimento, pessoas que chegaram e fizeram o gesto político da ocupação. (AGIER: 2015, p. 491)

O quilombo fica próximo a casas de classe média baixa, mas ainda assim, as casas da maioria da vizinhança apresentam grades em janelas, portas e até cerca elétrica. A comunidade abriga aproximadamente 280 famílias e não está imune à invasão do tráfico de drogas. A situação é de extrema vulnerabilidade social, já que o quilombo está situado entre duas áreas coordenadas por facções rivais. Muitos depoimentos relatam que “já é comum” tiroteios na madrugada. O “toque de recolher” normalmente é a estratégia usada para proteger os trabalhadores e suas famílias.

Devido a esse cenário, as abordagens policiais são violentas, os moradores da comunidade são hostilizados pela vizinhança e arredores. “Somos taxados de criminosos porque somos pretos e pobres”, afirma Dona Roberta, de 35 anos, mãe de dois filhos adolescentes. Embora oriundo de uma abordagem a um nicho populacional avesso ao tratado aqui, percebo similar apontamento de causa para o medo da população em Eckert (2007):

Podemos considerar que a ação dos atores na cidade busca amainar a vulnerabilidade considerada e se refere à falta de confiança nos administradores da segurança, mas também à desesperança de políticas públicas capazes de instaurar ideais sociais de igualdade e justiça. (ECKERT: 2007, p. 73)

A identificação étnica, segundo o líder do quilombo, foi impulsionada pela prática da capoeira. Ao encontro de Michael De Certeau (1990): “Essas astúcias muitas vezes minúsculas da disciplina, maquinarias menores mas sem falha, tiram sua eficácia de uma relação entre processos e o espaço que redistribuem para produzir um operador.” (CERTEAU: 1990, p. 175)

Em relação às táticas de resistência aprendidas através da capoeira, o professor de Capoeira Angola Rodrigo Machado fez revelação instigante:

Aquela coisa da batalha, de recuar quando tem que recuar, atacar na hora que tem que atacar. Isso sempre foi aplicado aqui no Quilombo dos Machado, sem isso ficaria muito difícil a gente se manter aqui. Somos muito gratos às coisas que aprendemos na capoeira, porque sem ela a gente não conseguiria nos mantermos aqui dentro. (Rodrigo. Diário de campo, 03/06/2018)

Infelizmente, o medo da criminalidade que assola o contexto urbano acaba por condenar socialmente a maioria da população negra e pobre como uma ameaça à segurança da população. É uma violência simbólica, que agride a subjetividade de quem se sente discriminado, causando danos incomensuráveis. O interlocutor P., de 19 anos, é morador do quilombo e trabalha em uma madeireira. Ele relatou sentir medo de sair à rua para trabalhar. Durante a nossa conversa, percebi a expressão de trauma no jovem que revela um constrangimento ao ser perseguido por seguranças quando vai ao supermercado. É preocupante essa oscilação emocional presente no cotidiano desse jovem que é reconhecido como um “bom sujeito” pela comunidade e pela família e tratado como bandido fora desse contexto de sociabilidade.

Esse jovem negro é aluno de capoeira do líder da comunidade há 3 anos. Segundo ele, *“a capoeira traz força para encarar as dificuldades do dia a dia”*. *Capoeira não é só luta, eu curto as músicas também*, diz ele. Demonstrando habilidade no berimbau, ele relata: *Eu fazia letras de funk antes da capoeira, mas agora estou fazendo letras de capoeira, e canta: Saio pensando na capoeira, volto pensando na capoeira, como eu podia tá de bobeira, tá lá na rua fazendo besteira*. Cantou o jovem negro capoeirista. *Esse é o verdadeiro jogo fora da roda!*, acrescenta Jamaica, o professor e líder do quilombo, demonstrando orgulho e satisfação pelo desenvolvimento do jovem aluno.

A associação de moradores é o local de treinamento dos jovens. Entre os alunos(as), o líder revela que a faixa etária varia dos 8 aos 20 anos de idade e todos treinam e aprendem juntos. *“A capoeira é o primeiro lance de resistência aqui da nossa comunidade”*, diz o líder. Ele relata que começou a aprender capoeira em um Centro Comunitário próximo ao quilombo. Seu instrutor era aluno de Mestre Ratinho e ele revela que, ao conhecer o mestre de seu instrutor, escolheu treinar com o mestre e sentiu um fortalecimento interior e que, a partir disso, não admitiu mais que o chamassem de *neguinho*, mas sim de *negão*. E conta que passou a aprender que não se joga capoeira só na roda, mas fora da roda também. Ele revela que,

*“Na capoeira com Mestre Ratinho, que é um homem branco, eu aprendi a bater no peito e dizer: “Peraí, eu não sou neguinho. Eu sou negão. Foi onde fui me fortalecendo e através disso o fortalecimento dentro do meu quilombo, onde eu sou referência, sou liderança”*.



**Figura 6: Confraternização de final de ano na Associação do Quilombo Urbano. Dezembro/2017. Da direita para a esquerda: Imara, Colair, Professor Caçapa, Professor Rafinha, Eu, Rodrigo Machado, Luciana Machado, João Izé. (Foto: Jamaica)**

A Comunidade do Quilombo dos Machado, localizada na zona norte de Porto Alegre, é um local instigante, onde presenciei algumas demonstrações do efeito de efervescência social que um evento de capoeira desperta. A luta pelo reconhecimento do direito à moradia é fortalecida pelos treinos e rodas de capoeira que são compartilhados com a comunidade. A capital do Rio Grande do Sul é marcada pelas dificuldades impostas à população negra, que vive em uma sociedade na qual a classe dominante é de origem europeia. No entanto, o empoderamento, um sentimento de autonomia e conscientização de sua história em um dado coletivo e, ao mesmo tempo, de pertencimento a uma cultura ancestral fortaleceu um grupo de jovens da periferia enquanto sujeitos de sua trajetória cidadã através da capoeira. Isso me impulsionou a atuar de forma engajada na busca de reconhecimento institucional para a Capoeira Angola e seus protagonistas.



**Figura 7: Reunião na sede da Associação do Quilombo dos Machado. (Foto: Cássio Henrique Silva da Silva)**

Caçapa, o professor de capoeira, um homem branco de aproximadamente 35 anos, é um dos moradores do local e é praticante de capoeira há 10 anos. Ele se apresentou como natural de Caçapava do Sul/RS e conhecedor de madeiras nativas da flora do RS que se assemelham à Biriba, que é a madeira tradicional para a confecção do berimbau. Em breve conversa com esse capoeirista, pude perceber o seu respeito à tradição ancestral, quando relatou experiências como o ritual em pedir licença ao orixá da mata para adentrar e cortar a madeira certa para fazer um berimbau, a coleta seletiva de cipós e os movimentos do jogo da capoeira nas pedras e relvas, os toques de atabaque e o berimbau.

### **3.3 - Marginalização e resistência quilombola urbana**

As estratégias de apropriação, pertencimento e reconhecimento de um território a uma determinada comunidade revelam a superação e o rompimento de entraves institucionais que reproduzem o recorte étnico e econômico que vem a reforçar a supremacia da elite branca em disputas por regularizações fundiárias.

Em observação participante em um sábado do mês de novembro de 2018, cheguei à comunidade Quilombo dos Machado e foi complicado caminhar pelas vielas em meio às poças d'água. Ao chegar à sede da associação, estavam presentes o professor Caçapa

e mais dois guris, um de 9 e outro de 12 anos. Ao me avistar, Caçapa de saudou alegremente e comentou que foi bom eu ter chegado cedo, porque haveria uma reunião da associação quilombola e a roda de capoeira encerraria mais cedo. Ainda no momento da minha chegada, Caçapa armava os berimbaus e um menino tocava pandeiro, enquanto o outro tocava atabaque, e me agradou a sincronia do samba de roda que eles tocavam.

A chuva se tornou intensa e, com ar de preocupação, Caçapa relatou que a pauta da reunião é o iminente risco de desapropriação através de ação hostil da polícia. O pessoal da capoeira chegou e a capoeira começou. Passados aproximadamente 45 minutos de roda, começou uma grande movimentação devido à chegada das famílias da comunidade na sede da associação. As acomodações já não eram suficientes e algumas pessoas ficaram em pé.

Durante meses acompanhando as atividades no quilombo, eu nunca havia presenciado tanta gente em um momento de roda de capoeira. Um clima de tensão pairava no ar, observei em muitos moradores um distanciamento em relação à roda. Muitos moradores estavam ali para a reunião e sequer olhavam para o jogo de capoeira. Identifiquei olhares que se perdiam no horizonte. Finalmente, o berimbau encerrou a roda. Foi quando o líder do quilombo, com berimbau em punho, agradeceu a presença de todos e todas e exaltou a capoeira enquanto símbolo e instrumento de resistência do Quilombo dos Machado. Como refere RAMOS(2015):

Estes coletivos resistem aos processos de invisibilidade, stigmatização e perda de seus territórios frente aos modelos de desenvolvimento e modernização (sobretudo de *commodities*), pois possuem modos de existência diferenciados. Os quilombolas, como os afroreligiosos, em suas práticas cotidianas e rituais, estão constantemente em relações que envolvem os elementos da natureza e da cultura. (RAMOS:2015, p.. 43)

Ao mesmo tempo, salientou que a roda de capoeira nunca havia recebido tantos espectadores da comunidade e que, mesmo não sendo praticantes, a presença de cada um e cada uma é importante para o axé da roda de capoeira.

Seu Charles, um homem branco de aproximadamente 50 anos, solicita, em tom alto e áspero de voz, a permissão e atenção de todos para dar início à reunião. Ele relata que o momento é delicado e que a ameaça de desapropriação da comunidade é a cada dia mais grave. Chamou-me a atenção a nomeação “Comunidade 7 de setembro”, sempre usada por Seu Charles ao se referir à área, enquanto outros moradores, em maioria

negros, nomearam e se referiam à área enquanto “Quilombo dos Machado”. Seu Charles dava ênfase à necessidade de empenho de cada morador em marcar presença nas reuniões e ações de rua. Não menos importante, e aproveitando a presença do referido, Seu Charles aponta para a contribuição mensal para o pagamento do advogado e outras articulações que geram custos para a garantia de permanência na área. Seu Charles encerrou sua fala pedindo que não seja mais maltratado ao procurar os moradores em suas casas buscando esses recursos ou mesmo para comunicar ações em caráter de urgência.

Enquanto isso, a lista de presença passa de mão em mão, quando o líder do quilombo pede a palavra a Seu Charles e pede a valorização coletiva à trajetória<sup>5</sup> iniciada pelos mais velhos. “Os que não estão mais entre nós”, diz ele.

Jamaica revela que, no momento, o principal inimigo é uma rede multinacional de supermercados que tem uma filial próxima ao quilombo. Representantes da rede vêm praticando tentativas de suborno a agentes do estado e assediando, da mesma forma, alguns quilombolas. Um camburão da polícia passou duas vezes em frente à sede da associação durante a reunião e fez breve parada, causando aflição aos presentes.



**Figura 8: Roda de capoeira na sede do Quilombo dos Machado. Da esquerda para a direita: João Izé no atabaque, Prabu no agogô, Lica no berimbau viola, Gustavo no berimbau médio, Mestre Ratinho no berimbau gunga. (Foto: Cássio Henrique Silva da Silva)**

---

<sup>5</sup> Pereira, 2019.

Durante sua fala, Jamaica apresentou algumas estratégias de resistência: “Precisamos pegar nossas faixas e parar o trânsito novamente em horário de pico para o povo entender a força que temos e a história que temos nesse território, que vêm antes desse supermercado aí”. Nesse momento, sinto um clima de efervescência se propagar através dos olhares que se cruzam e até mesmo na respiração que se altera, contagiando a maioria dos quilombolas na reunião. Ele continua: “Vamos tocar nossos tambores na avenida, com nossas faixas, tocar berimbau, e as crianças fazem um jogo rápido de 5 minutinhos”. Como comenta João Dornelles Ramos (2015), é possível compreender assim tal manifestação:

[...] Estas mobilizações também operam a possibilidade de permanência em territórios que foram, de diversas formas, perdidos ou tomados pelo Estado ou por empreendimentos e indivíduos mais poderosos política e economicamente. A reivindicação enquanto quilombola surge na medida em que há possibilidades de reconhecimento por parte do Estado e de outras instituições e grupos, dos territórios onde a resistência à escravidão (a ao pós-escravidão) estabeleceu modos de existência nos quais a cultura e a identidade negra – postas em territórios em conflito, em situações de confronto com outros grupos étnicos e políticos – trazem à tona as lembranças de um passado, seja mítico ou real, que dá sentido ao contexto da mobilização quilombola e produz formas políticas possíveis. (RAMOS: 2015, p. 47)

Confesso que essas vivências de campo seguidamente me comovem, porque as ações do Quilombo do Machado em vias e espaços públicos se tornam exemplos práticos de etnicidade, pois reúnem gerações de sujeitos em um só evento na busca por reconhecimento e valorização étnica, fortalecendo quilombolas urbanos que reivindicam seu direito ancestral e constitucional à terra e moradia e acabam subalternizados pelo racismo institucional.

Faz-se instigante o caráter subversivo das manifestações do Quilombo dos Machado. Essas ações de rua são simultaneamente protesto e apresentações artísticas. O que sinto ao vivenciar essas intervenções que envolvem movimentos de Capoeira Angola, cantorias e toque de instrumentos, uma atualização da resistência palmarina. Nascimento, em “O quilombismo”, constatou:

[...] De fato as culturas africanas são aquilo que as massas criam e produzem: por isso elas são flexíveis e criativas, assim como bastante seguras de si mesmas, a ponto de interagir espontaneamente com outras culturas aceitando e incorporando valores ‘científicos’ ou/e ‘progressistas’ que porventura possam funcionar de modo significativo

para o homem, a mulher e a sociedade africana. (NASCIMENTO: 1980: p. 46)

O Quilombo dos Machado é subversivo por si mesmo, pois subverte a ordem social. Muitas propostas foram apresentadas durante a reunião, propondo alternativas que resultassem em visibilidade e ações afirmativas para o enfrentamento às discriminações e ataques direcionados ao Quilombo dos Machado (ver anexo).

Professor Caçapa apresentou os dias da semana em que desenvolve aulas de capoeira na sede da associação e convidou todos e todas para comparecerem, pois podem apenas assistir aos movimentos da capoeira e, até mesmo, se aventurar a tocar o berimbau, cantar e tocar os demais instrumentos da capoeira; ao mesmo tempo, reforçou: “A Capoeira Angola é o nosso carro-chefe”. Em seguida, um homem aparentando ter 40 anos de idade falou: “Podemos formar aqui uma escola quilombola seguindo os parâmetros do MEC. Com certeza, será um grande poder de embate frente ao racismo institucional”.

Um clima de euforia tomou conta do ambiente, e o advogado reforçou a iniciativa, reconhecendo se tratar de uma estratégia de extrema sagacidade. Enfim, o que presenciamos é a evidência do cumprimento das leis implementadas em amparo aos excluídos do poder. Dei-me conta do descaso, ou desatenção, de agentes públicos em assistir a comunidades carentes. Comunidades quilombolas que reivindicam para si, e por direito, políticas públicas há tempos formuladas e que, ao que me parece, não são plenamente aplicadas devido à potência de seus efeitos em relação ao empoderamento dos oprimidos e marginalizados. Para tanto, a Lei nº 10.639, de 2013, consigna:

Art. 1º Ficam estabelecidas Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica, na forma desta Resolução. § 1º A Educação Escolar Quilombola na Educação Básica: I - organiza precipuamente o ensino ministrado nas instituições educacionais fundamentando-se, informando-se e alimentando-se: a) da memória coletiva; b) das línguas remanescentes; c) dos marcos civilizatórios; d) das práticas culturais; e) das tecnologias e formas de produção do trabalho; f) dos acervos e repertórios orais; g) dos festejos, usos, tradições e demais elementos que conformam o patrimônio cultural das comunidades quilombolas de todo o país; h) da territorialidade.

### 3.4 De pernas para o ar no ciberespaço: O *YouTube* como expansão da roda de Capoeira\*

*Antes mundo era pequeno porque Terra era grande/  
Hoje mundo é muito grande porque Terra é pequena/  
Do tamanho da antena parabólicamará/  
Iê, volta do mundo, camará/  
Iê é, mundo dá volta, camará”.*  
(Gilberto Gil)

Meu berimbau e eu recitamos a música *Parabólicamará* do artista brasileiro Gilberto Gil, lançada no ano de 1991. Gilberto Gil apresentou como tema central de seu trabalho os efeitos do início da popularização da antena parabólica no Brasil, acrescentando o termo *camará*, que é usado entre capoeiristas para se referirem uns aos outros. Desse modo, vislumbrei *Parabólicamará* como a *ladainha* que realizava a abertura de uma grande roda de capoeira em que, a meu ver, a antena parabólica representava o *berimbau* que abria os portais da era digital no Brasil.



**Figura 9: Berimbau simulando uma antena parabólica. (Foto: Cássio Henrique Silva da Silva)**

Durante uma entrevista com Loah do Accara, que é Contramestre de Capoeira Angola, ele relatou que, ao iniciar sua prática na Capoeira Angola no início da década de 1990, os treinos eram realizados ao som de fitas k7 e que tinha pouco acesso a fotos e vídeos dos mestres de capoeira antigos. Por isso, se sentia desafiado a usar o “imaginário”.

O antropólogo Jonatas Dornelles, em seu trabalho “Planeta Terra, cidade Porto Alegre: uma etnografia entre internautas”, revela que em solo porto-alegrense a tecnologia informática floresceu sobre as bases deixadas pela televisão, instrumento que mesclava os dois outros já difundidos (o cinema e o rádio). Do primeiro, vinha a questão audiovisual; do segundo, a transmissão a partir de ondas eletromagnéticas. A relação nesse tipo de comunicação se estabelecia entre “um e muitos”. Na televisão, a situação envolve uma emissora enviando imagens e som através de um canal a uma massa de espectadores (2003). Loah do Accara se remete à década de 90 como “o jeito de ser da tradição. Então, solicitei que ele desenrolasse mais sobre esse “jeito de ser da tradição”. Ele prosseguiu, enfatizando a necessidade do encontro (*off-line*), “de ter que aprender na prática”.

Nosso papo transitou acerca da virada para o ano 2000 e ele afirmou ter percebido uma evolução da comunicação através da rede de computadores, com os vídeos de capoeira e de música que possibilitaram a comparação dos “nossos fazeres com os dos outros estados e até outros países”, afirmava. Seu acesso à internet se dava por intermédio de computadores disponíveis em “telecentros” (estabelecimentos equipados com computadores em pontos de cultura que eram financiados pelo Ministério da Cultura). Considero importante ressaltar que o Ministro da Cultura naquele período era o Sr. Gilberto Passos Gil Moreira, popularmente conhecido como Gilberto Gil. O ministro também implementou o marco civil da internet, o qual garante, entre outros direitos, a proteção pelo Estado à privacidade do cidadão em sua vida social *online*, assim como a implementação e popularização do *software* livre *Linux*, que fora implementado em repartições públicas, democratizando o acesso à internet, atendendo às reivindicações do movimento social denominado *ciberativismo*.

O entusiasmo de meu interlocutor me despertou a reflexão de que a internet potencializou fluxos de intercâmbio que há pouco tempo realizavam-se apenas por conexões lentas ou através de aparelhos analógicos como o telefone, sem contar com a comunicação face a face através do deslocamento via rodovias, mares e céu do Brasil.

Haja vista que, em 1991, Gilberto Gil anunciava que a tecnologia digital expandia o mundo e, ao mesmo tempo, encurtava a terra.

### **3.5 - A tradição *off-line***

Loah do Accara é um homem na proximidade dos 40 anos de idade. É natural da cidade de Porto Alegre e praticante assíduo de capoeira angola há aproximadamente 25 anos. Hoje, já possui o título de contramestre de capoeira e desenvolve um trabalho de ensino de Capoeira Angola em projetos sociais.

Enquanto realiza seus depoimentos, é possível notar que ele sente muito orgulho acerca do que faz e, em vários momentos, expressa a palavra tradição. Ele incorpora e reafirma seu comprometimento na preservação e disseminação dos saberes da cultura popular, dedicando-se à pesquisa e ao aprimoramento dessas manifestações cotidianamente.

No período em que ocorreu a fundação do Grupo de Capoeira Angola Rabo de Arraia, mais precisamente no ano de 1995, a Capoeira Angola era pouco conhecida em Porto Alegre. O Mestre Ratinho e o Mestre Jaburu estavam preocupados com a preservação e o resgate da capoeira tradicional, a Capoeira Angola. O que predominava no cenário porto-alegrense era a Capoeira Regional e, ainda assim, deturpada. Não era a Capoeira Regional autêntica, a Luta Regional Baiana, criada por Mestre Bimba.



**Figura 10: Roda de capoeira na Avenida Borges de Medeiros, no Centro de Porto Alegre. Nego Din Don no pandeiro, Mestre Baptista no berimbau viola, Contramestre Loah do Accara no berimbau médio, Mestre Ratinho em destaque, eu no pandeiro. (Foto: Professor Rafinha)**

Na época, na televisão aberta era exibida a capoeira regional deturpada, que vinha sendo divulgada na novela “Malhação”, da Rede Globo. Infelizmente, a maioria das pessoas estava aderindo a essa capoeira influenciada pela mídia, e muitos capoeiristas se intitularam mestres de Capoeira Regional e passaram a vender cordas, que simbolizavam alguma graduação na Capoeira Regional, por um preço caríssimo. Esse episódio foi muito triste para os que, como o Grupo de Capoeira Angola Rabo de Arraia, defendem e preservam a capoeira enquanto patrimônio imaterial.

Sendo realizada nesse meio de comunicação e disseminado um estilo deturpado de capoeira, conforme a exibição da novela na Rede Globo de televisão, um dos mais influentes meios de comunicação em massa do Brasil, estava sendo midiaticamente desvalorizado um saber ancestral, saber que advém das raízes étnicas do povo negro. Dornelles (2003) aborda o impacto unilateral gerado pela televisão enquanto “meio” de comunicação de massa no século XX:

Em solo porto-alegrense a tecnologia informática floresceu sobre as bases deixadas pela televisão, que começou a ser difundida pelo mundo a partir da metade do século XX. Esse novo invento mesclava as características de dois outros já difundidos: o cinema e o rádio. Do primeiro, vinha a questão audiovisual. Do segundo, a transmissão a partir de ondas eletromagnéticas. Como resultado, a humanidade conheceu o mais poderoso meio de comunicação de massa surgido até então. A relação nesse tipo de comunicação se estabelecia entre ‘um’ e ‘muitos’. Na televisão a situação envolve uma emissora enviando imagens e som através de um canal a uma massa de espectadores. (DORNELLES: 2003, p. 243)

Segundo Loah do Accara, no início da década de 90 as vivências com a capoeira eram todas práticas. O local e horário definido para os treinos, a dinâmica de história oral praticada pelo mestre, enfim, sempre acontecia de forma presencial e em grupo. Ele dá ênfase à necessidade de aprender a cultura popular convivendo com o mestre, convivendo com a comunidade, convivendo com o jeito de ser da tradição. Manifestando imenso entusiasmo, ele enfatiza seu engajamento afirmando que “o bom de ser da tradição é ter que aprender na prática, é ter que aprender fazendo”, diz ele.

No entanto, ele revela que durante a “caminhada” sentiu a necessidade de procurar as pessoas, de buscar conhecimentos para desenvolver o seu próprio conhecimento. E, com o tempo, surgiu a vontade de viajar para conhecer jogos diferentes. Ele revela o antigo sonho de “subir para Salvador, subir para São Paulo”, onde existem referências do grupo. Lembra que no início da década de 90 escutavam fitas k7 para treinar capoeira. Nas fitas rolavam as músicas e depoimentos de mestres como Pastinha, Traíra e Caiçara.

Mas naquele tempo ele ainda não tivera contato com fotos ou vídeos dos mestres antigos. “Mas a gente exercitava isso no imaginário”, diz ele. Esse relato é confluyente com o texto de Eckert e Rocha (2007): “É preciso dispor-se a uma ação imaginante para entrar neste jogo de encaixes narrativos[...]” (2007: p.20). O repertório contido nas gravações que ouviam durante os treinos era composto pelos cânticos de capoeira interpretados pelos mestres. Além das músicas, Loah acrescenta que os mestres contavam histórias vividas por eles no início do século XX. Falavam das histórias de sofrimento na vida dos descendentes de africanos. A nostalgia acerca das fitas k7 é interrompida de forma abrupta quando Loah, de forma empolgada, transcende o assunto e apresenta um relato extremamente instigante:

Porém, no início da década de 90 começou uma evolução da comunicação. A rede de computadores. E lá pelas tantas esse mecanismo de comunicação começou a ter vídeos de capoeira, de música e essa é uma forma que a gente se deparou para relacionar os nossos fazeres com os fazeres também dos outros estados e até dos outros países. (Entrevista gravada em 01/06/2018 com o Contramestre Loah do Accara)

O relato de Loah do Accara vem ao encontro do registro de DORNELLES (2003): “Em Porto Alegre o conjunto computador/Internet começou a ter uma difusão acelerada a partir da metade da década de 1990”.

Com efeito, nesse mesmo período, as ciências sociais no Brasil começaram a travar debates e observações acerca dos efeitos e repercussões na sociedade envolvendo o uso cada vez maior de computadores conectados à internet. Vivíamos o início de uma “nova era digital” e a crescente apropriação da comunicação mediada por computador. Em pouco tempo, a Internet estaria consolidada como o principal meio de comunicação, lazer, comércio e vínculos sociais. (DORNELLES: 2003, p.243)

### **3.6 - A investigação no ciberespaço**

A partir de então, nosso interlocutor afirma que começou a se familiarizar com os computadores frequentando *Lan houses*, estabelecimentos que alugam computadores para uso local e o valor cobrado é, normalmente, determinado de acordo com o tempo que o usuário utiliza na operacionalização do PC.

A *Lan house* era um estabelecimento normalmente frequentado por pessoas que ainda não haviam adquirido seu PC, ou em situações emergenciais em que não possuísem o aparelho “em mãos”. Isso me levou a especular, de acordo com a situação, quanto a uma leve mudança na nomenclatura de PC, *personal computer*, para *public computer*, apenas um detalhe; para ser mais exato, trata-se de uma constatação em campo.

Voltando à conversa com Loah, em pouco tempo começaram a surgir os vídeos de capoeira dentro do *YouTube*. O primeiro vídeo a que ele assistiu foi o filme “Barravento” (“Barravento” foi o primeiro filme longa-metragem dirigido por Glauber Rocha, 1965) um dos filmes mais antigos de capoeira, onde alguns dos atores eram mestres de capoeira famosos na época, como: Mestre Najé, Mestre Traíra, Mestre Bimba, Mestre Canjiquinha. *Aí eu pude visualizar como era o fazer de acordo com essas referências antigas*, diz ele. Então Loah teve a ideia de visualizar vídeos de mestres contemporâneos, que ainda estão

vivos, com a intenção de comparar os movimentos deles com a capoeira que está desenvolvendo aqui com seu grupo.

A partir dessa visualização, ele revelou a intenção de reafirmar o seu próprio treino. Assim sendo, conseguiu uma forma de também estabelecer uma característica pessoal em termos de aprender dentro do próprio grupo e, ao mesmo tempo, pesquisar e aprender também o que tem de bom e de interessante em outros grupos de capoeira do Brasil afora.

E aí o *YouTube* se tornou um grande canal de aprendizado, porque possibilitou para ele esse acesso. Com um ar de satisfação, ele conta:

Não sei se outras pessoas pensaram dessa mesma forma, mas eu tive bastante felicidade em poder desenvolver meu jogo em cima de capoeiristas que eu admiro. Tem os comentários abaixo dos vídeos, é possível também se conectar e fazer amizades nas redes sociais. (Entrevista em 01/06/2018 com o Contramestre Loah do Accara)

Considerando a artimanha usada pelo contramestre Loah do Accara, o *YouTube* se constitui em uma poderosa fonte de informação sobre táticas desempenhadas por praticantes de capoeira. Desse modo, é possível reconhecer o *site YouTube* como um potencial ator em interação com atores que possuam o interesse em explorar as imagens disponíveis no programa. Nessa ação, o interlocutor nos remete a um dos princípios fundadores da internet, que foi desenvolver um poder invisível para espionagem política e militar, como Dornelles (2003) apresenta:

A Internet surgiu nos planos norte-americanos de combate à União Soviética. A ideia da Internet, surgida na década de 1970, era possibilitar uma comunicação no formato de rede que não tivesse nenhum centro. Dessa maneira seria quase impossível ao inimigo combater esse novo meio de comunicação. Cada 'nó' da rede (Internet) era autônomo na produção de mensagem e divulgação da mesma para outros 'nós'. (DORNELLES: 2003, p. 245)

De fato, é o mesmo tipo de ação desenvolvido pelo contramestre na preparação *on-line* para um duelo *off-line* através da investigação de códigos secretos que circulam no ciberespaço. Uma sofisticada forma de condicionamento para enfrentamentos futuros. Sendo assim, o *YouTube* reforçou a sua confiança na maneira de jogar.

É importante acrescentar que o *YouTube* proporcionou o estreitamento de laços entre a comunidade da capoeira. Conhecer um mestre famoso do centro do País ou do

Nordeste e, a partir disso, convencê-lo a dar um curso aqui em Porto Alegre ficou mais fácil. Ao assistir às imagens da proposta de jogo do grupo que o convida, ele pode aceitar, ou não, o convite. Antigamente era tudo por telefone, e isso depois de ter conhecido pessoalmente o mestre.

A comunicação com outros grupos de capoeira mediada pela internet facilitou muito as relações *off-line*, não ficando restrita aos conteúdos *on-line* como *blogs*, vídeos, redes sociais ou *e-mails*.

Loah acrescenta que acompanha postagens de capoeiristas locais (de Porto Alegre) no *YouTube*. Ressalta que alguns capoeiristas têm o costume de postar apenas os jogos em que “se dão bem”. Sendo frequentador das diferentes rodas de rua que acontecem na cidade, ele constatou que muitos postam seus jogos vitoriosos, mas normalmente não são tão bons assim (risos).

### **3.7 Um jogo observante, a capoeira na rede social**

Muitos capoeiristas apresentam estilos e movimentos que Loah considera interessantes. E foi através do *YouTube* que ele realizou os primeiros contatos com esses capoeiristas antes de embarcar para Salvador. Conforme ele conta:

Jogando com o *YOUTUBE* pude chegar à Bahia em 2011 e ‘jogar de igual para igual em várias rodas’. Mas a roda principal que eu encontrei, a mais interessante, foi a roda do mestre Lua Rasta no terreiro de Jesus. É uma roda de rua onde participam várias personalidades, em que várias maneiras de se comunicar com o corpo se fizeram presentes. Presenças importantes inclusive porque muitos deles eu já conhecia, apesar deles não me conhecerem. Então eu já sabia mais ou menos como ia funcionar aquele diálogo corporal por já ter tido a possibilidade de assistir através de uma rede virtual que me antecipou o movimento deles. Quando eu estava lá eu já sabia, mas eles não sabiam ainda o que eu sabia fazer, porque eu não estava dentro dessa rede virtual, dessa ‘rede de comunicação’. (Entrevista gravada em 01/06/2018 com o Contramestre Loah do Accara)

Loah do Accara, nesse período, ainda não tinha nenhum jogo postado no *YouTube*, ao mesmo tempo, traçou um caminho na rede com a ajuda do *YouTube*, que apresentou os jogos dos capoeiristas que estariam em Salvador. Dessa forma, o capoeirista demonstrou sagacidade em realizar o jogo de capoeira sendo invisível para seus

adversários. Loah afirma que chegando lá (Bahia) foi interessante, porque até testou algumas “jogadas surpresa”, como ele próprio definiu, estrategicamente preparada sem Porto Alegre.



**Figura 11: Jogo de capoeira realizado por Loah do Accara e Mestre Ratinho (no registro do YouTube consta professor), postado no YouTube.**

A corporificação é uma chave que aciona a comunicação visual que de praxe vem a concretizar o reconhecimento de si mesmo e dos outros no universo. Conseqüentemente, essa condição fundamental adota diferentes formas, se reinventando com o objetivo de alcançar os múltiplos sentidos que nos conectam uns aos outros na atualidade. Essa expansão afetou também o campo da antropologia, afetando inclusive os métodos tradicionais de trabalho em campo. O face a face com o nativo agora é mediado pelos aparelhos sóciotécnicos, o que é fruto de questionamentos acerca da autenticidade na obtenção de dados.

Entretanto o encontro face a face, o corpo em si, o olhar também podem ser considerados aparelhos mediadores da comunicação. O que diferencia está nas

representações materiais do corpo, ou corpos, existentes nessa relação, que, a meu ver, carregam a sua essência própria enquanto sujeitos de análise.

Além do mais, a articulação entre *on-line* e *off-line* se traduziu, nesse caso, em um fenômeno de fluidez para a superação de barreiras territoriais. Enfim, através dessa ação, nosso interlocutor demonstrou as infinitas potencialidades a serem exploradas que se encontram à disposição na Internet e podem ocasionar mudanças em nossas práticas cotidianas. Como afirma LEMOS (2003):

Os novos meios de comunicação que coletam, manipulam, estocam, simulam e transmitem os fluxos de informação criam uma nova camada que vem a se sobrepor aos fluxos materiais que estamos acostumados a receber. O ciberespaço é um espaço sem dimensões, um universo de informações navegável de forma instantânea e reversível. Ele é, dessa forma, um espaço mágico, caracterizado pela ubiquidade, pelo tempo real e pelo espaço não-físico. Estes elementos são característicos da magia como manipulação do mundo. (LEMOS:2003, p.137)

Isso me leva a crer que seja inquestionável a importância do crescente número de vídeos exibindo os jogos de mestres que já morreram. Pois, se tratando de tradição, temos no *YouTube* uma plataforma e um dispositivo que garante o resgate e a sobrevivência dos fundamentos da Capoeira Angola. Ao mesmo tempo, a função de registro documental supera a noção de que as novas tecnologias distanciam a nossa relação com a memória ancestral.

Através desse exemplo, temos mais uma prova de que o determinismo tecnológico, uma discussão estabelecida por parte da filosofia, onde foram associadas as novas criações humanas a uma forma de dominação da máquina sobre o homem, apresentou uma visão equivocada.

O que vem ocorrendo, de fato, é a ampliação de uma rede global de indivíduos (cibernetas) engajados que se propõem a demonstrar na prática a beleza performática e a eficiência da Capoeira Angola enquanto defesa pessoal. Uma variedade de produções audiovisuais, tanto dos novos quanto dos antigos mestres, estão disponíveis para apreciação e aprendizagem de seus saberes para o mundo inteiro. O estar em campo para essa pesquisa remete à expansão da capoeira pela rede *on-line* e simultaneamente pelo mundo *off-line*. Conforme a consideração de Jean Segata (2016):

[...] nosso nativo especial – o cibernetas – como também a própria ideia de um ‘espaço social’ passaram a ser revistos com os diálogos com a

Teoria-Ator-Rede e a centralidade que a ideia de rede ou rede sóciotécnica passou a ter em nossos trabalhos, na comunicação emergia a netnografia. Essa forma específica de etnografia praticada na internet era a reafirmação de pontos que para nós precisavam ser superados em favor do desfazimento das fronteiras entre ‘realidade’ e ‘virtualidade’ – ou do ciberespaço como uma externalidade (Segata: 2016:109).

Vivenciar a capoeira, entretanto, não se circunscreve aos seus movimentos coletivos tão somente. Há experiências dos capoeiristas que interagem com outros suportes de jogos e de modos de vivenciar o jogo como parte de experiência sobre como atuar no mundo. Destaquei experiências em que a capoeira não se projeta apenas como tradição que remete ao vínculo com ancestrais, mas como um saber ancestral que se projeta no presente. A Capoeira joga com a dureza da vida, onde um praticante supera as fronteiras *hard* da espacialidade através de um dispositivo *soft*, preparando-se *on-line* para um jogo duro *off-line*.

### **3.8 As mães quilombolas e a capoeira *off-line***

Para efeito de representatividade do gênero feminino<sup>6</sup> e suas experiências com e na capoeira, abordei o efeito presencial da capoeira (*off-line*) visto pelas mães dos pequenos capoeiristas do Quilombo dos Machado. A capoeira joga com a dureza da vida e, a exemplo de Luciana, se mostra também um potente instrumento no processo educativo de crianças e adolescentes.

Em uma tarde de setembro de 2018, Caçapa me aguardava em frente à sua casa, sentado em um banco baixinho e bebendo chimarrão. Recebeu-me com alegria e afirmou: “daqui a pouco passa o pessoal aí e a gente pega eles no ar”. Ele falou que havia trabalhado bastante durante a semana, em que passara confeccionando berimbau. “É uma maneira de garantir um dinheiro a mais”, diz ele.

Ele encontrou em Caçapava do Sul uma madeira muito boa para fazer berimbau, o “Catiguá”. Contou que descobriu a madeira na “boca do mato” onde ficava durante horas do seu dia. Que passou muitas vezes pelo Catiguá, que se criou junto ao Catiguá. Conta que certa vez foi ao mato à procura de uma verga boa para fazer um gunga. Conta que já havia passado pelo Catiguá, mas não havia dado a devida atenção. Então foi na

---

<sup>6</sup> Barbosa, 2017.

ladeira da mata onde corre o rio que ele encontrou o Catiguá. Por ter se criado no mato, ele conta que domina a caça, sabe caçar tatu e outros bichos. E então, saindo em busca do Catiguá, ao adentrar o mato para fazer a coleta de verga para berimbau, enxergou um Catiguá e, ao mesmo tempo, apareceu uma ave Jacu. O Jacu comia o fruto do Catiguá (fruta que arrebenta), relatou o professor Caçapa.

Ao enxergar o Jacu, resolveu caçar o Jacu e, após isso, o Catiguá sumiu da sua frente. Ele afirma que houve uma interrupção da energia da caça sobre a energia da coleta de madeira. As energias da mata são diferenciadas, afirma ele. Enfim, me revelou que ao caçar o Jacu estaria abrindo mão da coleta de Catiguá.

O relato de Caçapa me levou ao encontro do trabalho de RAMOS (2015), em: “[...] as formas territorializantes que comunidades quilombolas e coletivos afroreligiosos operam a partir de relações intensivas com a natureza e seus diversos entes (plantas, animais, pedras, águas, entidades, deuses/as, espíritos)”. (RAMOS, 2015, p.43)

Caçapa conta que, após alguns minutos refletindo sobre isso e ao conectar-se com as forças da natureza, o Catiguá apareceu novamente à sua frente. Ele relatou uma conexão com o espírito do Catiguá e os espíritos da mata que o levaram a refletir.

Durante essa conversa com Caçapa, passava por ali uma mulher de aproximadamente 35 anos, e Caçapa falou: Olha só, chega aí. Precisamos te ouvir porque meu amigo está fazendo uma pesquisa importante para a nossa comunidade. Desse modo, Caçapa convenceu Greiciane, mãe de A., 10 anos. Ela disse que não queria gravar, ao falar-lhe sobre a pesquisa ela se mostrava nervosa e com a voz trêmula, mas afirmou que a capoeira modificou e melhorou muito a vida de seu filho, pois se trata de um menino que não seguia algumas regras, que não frequentava a escola, e a capoeira fez com que ele levasse mais a sério a escola, pois o ato de treinar capoeira só seria possível se ele frequentasse a escola. Disse também que o menino levou a capoeira para dentro de casa e, de certo modo, chamou-a também para a capoeira. Ele chegava alegre e mostrava os movimentos de capoeira que estava aprendendo nos treinos, cantava as músicas da capoeira e, então, ela relatou que a capoeira faz uma grande diferença na vida dele e, por consequência, na vida dela também, despertando seu interesse e levando-a também à capoeira.

Ela ressaltou que se sente muito bem ao treinar e ouvir os instrumentos da capoeira e ao voltar para casa sente suas energias renovadas. A musicalidade da capoeira melhorou

a energia dela, do filho dela e proporciona uma energia boa em sua casa. Com expressão tranquila, ela afirmou que agora que a capoeira entrou na sua vida e na vida de seu filho, não pode sair mais, pois trouxe equilíbrio para a sua vida. Quando não está se sentindo bem, fica torcendo para que chegue o dia da capoeira para ir ao treino e voltar de lá renovada.

Logo em seguida, conversei com Dona Maria, mãe de um jovem que hoje em dia não treina mais com o Caçapa. Ela conta:

O João Paulo mudou muito depois da capoeira. Porque antes ele era um menino muito retraído, sabe?! E depois que ele começou com o Caçapa, ele pagava as passagens do João Paulo, porque não tinha condições de pagar, ele me ajudou um monte. Porque quando estava só eu e ele, ele ficou um menino muito revoltado depois que eu perdi o meu marido. Então a capoeira foi fundamental pra ele, na vida dele. E na minha também, porque a gente como mãe, tu sempre quer ajudar teu filho. De um menino revoltado, que brigava em casa, depois que ele foi para a capoeira ele virou um anjo. Ele não reclamava de mais nada. Chegava na hora de ir para a capoeira, ele estava sempre pronto. Eu agradeço esse aqui, ó! (Caçapa), esse aqui foi a peça-chave na vida do João Paulo e na minha. O João Paulo se transformou em um outro menino. Porque ele ia pra lá, descontava a raiva dele decerto tudo lá, né?! Então ele chegava em casa tranquilo, é o menino de hoje. Hoje em dia, ele me ajuda e é muito atencioso também e é só alegria. A capoeira, quando caiu na minha vida, também foi muito bom, porque eu conheci muita gente, fiz muitas amizades, às vezes encontro umas gurias que me cumprimentam e eu nem lembro quem é, e elas percebem e dizem: eu conheço a senhora da capoeira! A capoeira é muito bom e as mães que têm os filhos na capoeira deveriam frequentar mais. Quando eles iam jogar lá no Mercado Público, o João e eles iam na frente e depois eu chegava lá. O João Paulo, quando me via, parece que ele se doava mais, tem que dar apoio porque os filhos se sentem mais seguros. Esse aqui vizinho professor da capoeira está tirando as crianças da rua. Eles podiam estar roubando por aí. Ele está se doando para ensinar as crianças. A capoeira na vida do João Paulo foi fundamental até nos estudos. Ele está com 19 anos e começou com 11 anos. Ultimamente, infelizmente, ele parou, porque começou a trabalhar e estudar, então não dá tempo, né?! De vez em quando ele olha para o berimbau que ele tem, que ele ganhou do Caçapa, às vezes ele toca. (Entrevista gravada em 15/09/2018 com Dona Maria)

Conforme reflete Luciana Machado (32 anos):

Percebi uma mudança no Leonardo após ele entrar na capoeira, porque o Leonardo, como ele é 'eu e ele', ele é uma criança bastante mimada, mas ele mudou bastante. A disciplina que tem. Às vezes a gente fala 'é uma brincadeira', mas tem disciplina, tem os horários, tem regras, então isso aí que faltava para ele. Tanto que um pouco antes de ele entrar na capoeira eu estava levando ele em um psicólogo. A escola me encaminhou para um psicólogo, porque meu filho não tinha identidade, ele não sabia quem ele era. Ele entrou na capoeira quando tinha 9 anos

e hoje está com 12 anos. Ele mudou no comportamento, ele escuta mais, ele respeita. Às vezes ele tem aqueles momentos de brincadeira porque ele ainda é criança. Mas com os amigos, comigo, em geral eu vi a mudança dele 'da água para o vinho'. Ele era muito rebelde, eu não sei se era a questão de chamar a atenção. Hoje ele vai para o treino sozinho, me escuta, antes ele não queria nada com nada. Mesmo eu tendo feito capoeira quando era pequena no CECOVE, eu agora estou mais velha e vejo o quanto está sendo importante para o meu filho. Agora estou faz 2 anos treinando, mas, no início, eu dizia para o Caçapa e para o Jamaica: "eu não vou conseguir". Porque eu tenho um nervo contraído na perna. Tem esses movimentos e eu não vou conseguir. Eles disseram: "Tu vai conseguir, sim"! O que me incentivou foi a Tamirez estar junto, por ser outra mulher, e eu ver a mudança do meu filho. A psicologia pra mim hoje é a capoeira, eu não precisei levar mais ele no psicólogo. Eu cancelei (sabe?!), porque eu vi que o meu filho se encontrou ali. A capoeira abrange tudo, religião, o mestre veio e a gente falou sobre o que era ser um quilombo, tudo isso a gente conversou em um treino e o meu filho não sabia. (Entrevista gravada em 15/09/2018 com Luciana)

Essa experiência de transformação na vida dessa família quilombola através da capoeira como instrumento de educação converge com Nilma Lino Gomes:

A reação e a resistência do corpo negro no contexto do racismo produzem saberes. Estes são, de alguma maneira, sistematizados, organizados e socializados pelo Movimento Negro nas suas mais diversas formas de organização política, as negras e negros em movimento transformam aquilo que é produzido como não existência em presença, na sua ação política. (GOMES: 2017, p.79).

Luciana prossegue, afirmando:

E nem eu mesma sabia, mesmo sendo da família. Capoeira não é só brincar e pular um pra cá e um pra lá. Não é só isso, trabalha todo o emocional, todo o físico, é tudo. Foi muito bom ele se aproximar do Caçapa. O meu filho não abraçava homem. Ele começou a abraçar o Caçapa, ele começou a abraçar o Jamaica, ele queria um carinho de pai. Eu agradei o Caçapa e o Jamaica, muito obrigado por vocês dois representarem o papel de pai para o meu filho. Isso veio com a capoeira, mesmo o Caçapa e o Jamaica cobrando dele, e vem e abraça eles, esse o papel. No colégio ele vai mais para brincar, mas teve uma situação no colégio e o Caçapa ficou quase duas horas conversando com ele aqui e ele mudou. Após a conversa ele chegou e me disse: "Mãe, a partir de hoje eu vou mudar". *Ele está crescendo, ele está evoluindo com a capoeira. Ele limpa a casa, estende roupa, ele me leva na parada de ônibus. Eu, antes de entrar na capoeira, eu não acreditava em mim, eu me sentia um lixo, eu disse isso para o Caçapa. Na capoeira, eu vi pessoas acreditando em mim, pessoas me incentivando, pessoas me levantando. Eu era tratada como coitadinha e isso eu não queria mais para a minha vida. E na capoeira eu ouvia 'tu pode' e hoje eu posso.*

*Com a capoeira eu posso tudo. Modificou no meu corpo e isso que me levantou.* Quando eu era criança eu fazia com o Rodrigo lá no CECOVE, eu e meus irmãos, só que a gente levava na brincadeira. Por ser criança, aquela coisa toda. Depois, cada um foi para o seu lado, mas

eu conheço desde criança, e ao ver meu filho, a vontade dele de estar ali foi o que também me levou a estar. Até minha visão da política mudou. Porque só se lembram da gente nas eleições. Aí eles entram dentro do quilombo, lembram daquele favelado que não tem hoje o que comer e aí compram a gente com uma cesta básica. Então, quilombo, periferia, para eles é lixo. E a capoeira dá resistência, força, luta. Mostra que temos união, que podemos sim lutar pela nossa moradia. A capoeira me disse que eu era mais eu. Ela me modificou da cabeça aos pés. De dentro pra fora e fora pra dentro. Ela modifica! (Entrevista gravada em 15/09/2018 com Luciana)

A fim de reforçar a modificação e o fortalecimento presente no depoimento de Luciana, lembro que Nilma Lino Gomes também nos contempla em seu trabalho:

[...] Na medida em que se afirmam sujeitos de história, conhecimento e culturas, as negras e os negros afirmam e reafirmam outras formas alternativas de ser humanos, sujeitos de direitos e de conhecimento ainda não reconhecidos pelas concepções hegemônicas de humanidade, cidadania e ciência”. (GOMES: 2017, p. 91)

Para Vere:

Eu fui procurar o Caçapa porque o Rafael estava apresentando problemas na escola desde quando começou no Jardim. *Me chamaram na escola, ele sempre teve personalidade forte. Como ele é filho único, tudo é no momento que ele quer. Aí, quando chegou no Colégio Liberato, não é assim, por que tem um monte de crianças, e então desde o início já me chamaram. O Rafael é isso, o Rafael é aquilo, e aí conversa, castigo e sempre a mesma coisa. No J.A (crianças de 5 anos) piorou, porque ele não tem paciência com crianças menores que ele e não aceitava que o professor desse atenção para os outros, e com essas birras todas ele sempre está um ano atrás do que ele deveria.* As birras que as crianças fazem com 4 anos ele fazia com 6 anos. Aí ele começou a bater nos colegas. Mandaram para psicóloga. Ele em casa é um amor. Na escola ele fica transformado. Aí me falaram que é porque sou muito rígida com ele. Dizem que é porque sou muito rígida, aí, quando ele consegue se livrar de mim, aí ele se solta. A capoeira ajudou a melhorar o comportamento dele em casa e na escola. (Entrevista gravada em 15/09/2018 com Vere)

Essa interferência positiva no processo educativo da criança quilombola, que vem de um histórico de comportamentos considerados rebeldes e de relações de autoridades desacreditadas, nos convida a refletir junto ao trabalho de Nilma Lino Gomes: “Essa relação ambígua estabelecida pelo Movimento Negro com a educação, a escola, o conhecimento científico e os saberes produzidos pela comunidade negra e pelo próprio movimento requer uma reflexão mais profunda”. (GOMES: 2017, p.53)

Ao aprofundar a reflexão acerca dos saberes produzidos pela comunidade negra, relacionando-os à educação escolar e ao conhecimento científico, sinto-me inclinado a pensar nas transformações dentro de um, relativamente, curto processo histórico, desde a proibição da prática da capoeira até hoje, no cotidiano dessas famílias que compartilharam suas experiências. Ao mesmo tempo em que busquei focar a capoeira no fortalecimento quilombola, considerei importante ilustrar a inovação de suas práticas, como no caso da capoeira jogada pelas redes cibernéticas. De fato, a capoeira extrapola a vivência em espaços de roda e treino, sendo aplicada em outros espaços e circunstâncias da vida, como no cotidiano da rede de mães quilombolas que se conectam de forma terapêutica com a musicalidade da capoeira, vivenciando o apoio no crescimento de seus filhos.

A multidisciplinaridade que se torna visível pelo ativismo comunitário e a musicalidade também serão apresentadas no próximo capítulo, onde demonstraremos que a capoeira, definitivamente, não se esgota em uma localidade e no que ela provoca em lugares específicos. Entender a capoeira é também entender outras conexões feitas pelos próprios capoeiristas.

#### **Capítulo 4 – Capoeira que fez o povo se unir e dançar e o Afoxé, que é a fala que faz**

Destaco neste capítulo os modos como a capoeira é realizada por mestres de capoeira na atualidade e suas conexões com diferentes espaços e relações entre capoeiristas. Seria difícil pensar em mestres e discípulos de modo a fazer genealogias, fixá-los em espaços e cidades, mas podemos sim ver modos de expressar os valores da capoeira em seus atos e atividades coletivas e suas inúmeras conexões com pessoas e saberes. Mestre Môa do Katendê chegou a Porto Alegre pela primeira vez em 1982, trazendo a dança afro, a Capoeira Angola de seu Mestre Bobó e os ritmos e suas composições que contagiaram a nossa cidade. No ano de 1996, o Parque da Redenção foi palco de uma apresentação memorável, contando com mais de 50 pessoas integrando um bloco de afoxé sob a liderança de Mestre Môa. A tradição, o axé do afoxé que conecta a sabedoria ancestral à nossa existência, desperta uma consciência que transcende os valores caóticos de nossos tempos.

#### 4.1 Conexão com saberes de Mestre Churrasco

No dia 03/09/2018, eu soube que Mestre Churrasco estaria na disciplina “Encontro de Saberes”. Então levei uma verga de goiabeira que eu havia preparado, vislumbrando nosso inusitado encontro. A verga tinha ponta de forquilha, alguns cipós enrolados e uns “cocurutos” ao longo do seu comprimento. Ao chegar ao salão de eventos da UFRGS, a atividade já estava em andamento, havia aproximadamente 40 pessoas no evento, então localizei o Mestre Churrasco e rapidamente saudei-o, entregando-lhe a verga. Durante uma pausa no evento, tive a oportunidade de conversar com o mestre e ele revelou: “gosto de vergas assim, rústicas, pois hoje em dia o pessoal faz tudo lisinho e retinho”. Com a verga em mãos, ele fez alguns malabarismos e comentou que o berimbau servia também para a defesa pessoal: “Quando a capoeira era proibida, a gente só descobria que alguém era capoeira na hora da briga mesmo e pelo jeito de usar uma bengala, um guarda-chuva” disse Mestre Churrasco. A historiadora Débora Hörle D’Ávila (1998) apresenta registro que converge com o comentário de Mestre Churrasco:

O ano de 1837 foi significativo. Neste ano foi instaurado um processo que referia-se ao assassinato do pardo Leonel pelo crioulo João do Prado; este último, nascido no Rio de Janeiro e vindo para o Rio Grande do Sul como escravo de Theresa Camilla de Lima e Silva, executava a função de cozinheiro.

Pode-se ter uma ideia do acontecido observando as respostas do réu ao juiz quando perguntado por que motivo teria praticado o crime:

‘Respondeu que estava ele, réu, brincando com Leonel, com as mãos tocando um n’outro, quando Leonel, também brincando, que nele deu uma cabeçada nos queixos; estando ele, réu, com uma enxada na mão, levantou-a e com ela deu na cabeça de Leonel, procedendo n’este o ferimento.’

Para um melhor entendimento do caso, é de suma importância a informação contida tanto no inquérito policial quanto ao quesito número 1 (um) a ser respondido pelos jurados, que dizia:

‘O réu João do Prado, escravo de Dona Theresa Camilla de Lima e Silva, estando reunido com o pardo Leonel, na casa de negócio de Antero Francisco de Mello, situada à rua General Lima (anteriormente denominada de Olaria), em brinquedo de capoeiragem, lançando mão de uma enxada e com esta deu uma pancada sobre a cabeça do dito Leonel, fazendo-lhe o ferimento constante do auto do corpo de delito à folha 3.’

Através da afirmação “em brinquedo de ‘capoeiragem’ pode-se notar a presença da capoeira na cidade de Porto Alegre. Também o fato de referirem-se a ela como ‘brincadeira’ – outra denominação da capoeira, e a ‘cabeçada’, movimento típico da capoeira, mostra que a mesma, assim como aparece em Salvador, no Rio de Janeiro, em Recife, em São

Paulo e outros estados do Brasil, também esteve presente no Rio Grande do Sul ainda no século passado. (D'ÁVILA: 1998, p. .28)

Durante o mês de outubro/2018, em uma aula do Mestre Churrasco, na disciplina da UFRGS “Encontro de Saberes”, ele falou sobre a capoeira em meados da década de 1970. Ele era engraxate na Praça da Alfândega do centro de Porto Alegre e andava com sua caixa. Contou que a capoeira era praticamente cabeçada e rasteira, estrelinha, enfim, que não tinha uma capoeira com tantos movimentos e que o pessoal se encontrava mesmo era para brigar. Ele ficava na região da Igreja das Dores e jovens que se concentravam em diferentes regiões do Centro de Porto Alegre marcavam de resolver as suas diferenças na beira do Lago Guaíba, na Usina do Gasômetro, através da capoeira. Então ele diz que “era muita capoeira, muita cabeçada e isso era a capoeira”. Então, nesse período, ele conheceu um caminhoneiro chamado “Cau”, que começou a ensinar alguns movimentos de Capoeira Angola para ele e ele foi se tornando um dos precursores da Capoeira Angola em Porto Alegre.

Em uma aula da disciplina de graduação Encontro de Saberes, oferecida na UFRGS e que fora ministrada no matagal do Campus do Vale, Mestre Churrasco ensinou movimentos de capoeira, dando ênfase à atenção ao cenário bem diferente das ruas da cidade ou academias. Ele disse: “Tem que ter cuidado e atenção aí perto das pedras, porque as cobras gostam de se esconder embaixo das pedras. No mais, elas sempre se afastam da gente se a gente está meio distante e não oferecendo perigo a elas”.

Sobre o ensino de capoeira no matagal, ele relatou que um dia subiu em uma pedra no mato do Morro Santana e se sentiu bem. Percebeu que poderia fazer alguns movimentos de capoeira naquela pedra e então passou a fazer treinos no mato e sentir a capoeira ao desempenhar a “mobilidade no matagal”, lembrando que nos “quilombos, durante as fugas das senzalas, os negros revoltados corriam descalços pelos espinhos, lutavam e desarmavam capitães do mato sem ferramenta alguma”, diz ele. Por isso, ele contara que não usava facão para abrir clareira e que a entrada era sempre pelos movimentos da Capoeira Angola ou chegando em cima de uma árvore, gingando por cima de uma pedra e, dessa forma, ia desenvolvendo seu curso, ressaltando a energia do mato, dos cipós. Também falou no *cipó mil homens*, que “é um cipó que fortalece a gente”.



**Figura 12: Aula no matagal durante o Encontro de Saberes 2018. Local: UFRGS/Campus do Vale. (Foto: Cássio Henrique Silva da Silva)**



**Figura 13: O pesquisador Júlio Souto e Mestre Churrasco ministrando aula no Encontro de Saberes 2018. Local: UFRGS/Planetário. (Foto: Cássio Henrique Silva da Silva)**

#### **4.2 Cássio Tambor: “Daqui uns anos estaremos formando artistas”**

Cássio Tambor é um homem de 41 anos e nos aproximamos durante os encontros do Cine Reflexão (2016) e, em dezembro de 2018, conseguimos realizar um encontro para que eu me aprofundasse acerca de sua história. Fazia um calor infernal, mesmo assim, fui ao encontro do interlocutor, que mora nas proximidades da UFRGS/Campus

do Vale. Fomos nos encontrar no ponto da estrada que faz exatamente divisa entre Porto Alegre e o município de Viamão.

Ele logo passou a discorrer: “Hoje eu moro em Viamão, no Beco Velho. Moro aqui desde os 21 anos”, e detalhou:

Me criei no Campo da Tuca. Quando me mudei aqui para Viamão, comecei o trabalho ali na Igrejinha e depois daqui, onde era um campinho, nós fizemos uma ‘batalha’, naquele modo político, para esse campinho virar uma praça. Antes de virar essa praça/campinho, onde as primeiras rodas aconteceram, foi debaixo desse Ingá, que a vizinha da frente enchia de arame farpado e óleo para as pessoas não vim pra cá e para matar a árvore. Eu vim aqui e tirei todo o arame farpado, o óleo queimado e ‘botei uma banca’ de que não era mais para isso acontecer e aí começou as atividades de capoeira aqui e mais as atividades de futebol que aqui é bastante forte. Se juntou algumas pessoas formadoras de opiniões e chamamos um político influente na época e pedimos que aquele campinho virasse uma praça e essa praça hoje tem 8 anos. (Entrevista gravada em 08/12/2018 com Cássio Tambor)

A importância do senso de comunidade e a reivindicação junto a representantes políticos são demonstradas também por Sodré (2017):

A política pode ser parceira nesse jogo. Não a política que se define como fenômeno de Estado (política partidária, política estatal, etc.) e sim a prática de organização da reciprocidade dos seres diferentes em comunidade, ou seja, política como prática de estar junto, ao lado da luta pela inclusão, no mundo comum, de excluídos históricos. Um agir político grupal lastreia o pacto simbólico implícito nas formas de organização comunitária dos descendentes de africanos. É uma política que não costuma aparecer nas lentes etnológicas e se faz visível na mobilização dos recursos para a consolidação das alianças internas ao grupo e nas táticas de aproximação com a sociedade global hegemônica. (SODRÉ: 2017, p. 172)

Ao chegarmos à praça, sentamos à sombra de uma árvore frondosa, e Cássio Tambor contou que as rodas eram embaixo do Ingá, e quando o engenheiro fora fazer o projeto da praça, o prefeito ordenou: “ô, meu, faz a roda aqui, porque os caras estão em atividade”. E, sorrindo, continuou o relato: “E fizeram a roda aqui, botaram luz. Então são 17 anos, ao todo, de trabalho gratuito e voluntário, todos os sábados, falando sobre capoeira”.

### 4.3 A experiência com Mestre Churrasco vista por Cássio Tambor

Cássio Tambor relata que, ao conhecer Mestre Churrasco, percebeu que “os melhores capoeiristas são os meninos de rua”, conforme disse ele. “Porque, na real, se via isso no axé da roda. Vi pular ali, na Vila Jardim tinha os maloqueiros, os pivetes. Na Vila Jardim e na Bom Jesus os guris voavam com macaquinho, flic, mortal, sabe?! Eram os caras que faziam as maiores piruetas” diz ele.

Contagiado pela *performance* dos capoeiristas, ele me contou que, por volta dos 14 anos de idade, começou a “querer capoeira” e pediu permissão para a mãe.

Quero que tu me leve para uma coisa de capoeira. E aí estávamos lá pelo centro um dia e passamos pelo Mercado Público e escutamos aquele som de berimbau e de tambor e eu já grudei na minha mãe e falei: É aqui, e ela entrou comigo e subimos para o segundo piso e entramos numa sala e estava aquele monte de pessoas de baixa renda, que a gente chama carinhosamente de maloqueiro, tava cheio naquela sala. Um monte de pivete de rua e aquele negão baixinho, magro, mas com a musculatura definida dando aula ali. Bah, e eu já: ‘Ô mãe, é aqui que eu quero ficar’. E a mãe: ‘Não, mas bem capaz!’ (Entrevista gravada em 08/09/2018 com Cássio Tambor)

E prossegue:

Aí, quando eu vi o Churrasco, me apaixonei, aquela coisa toda. Assisti umas duas aulas e a minha mãe não deixou mais, porque tinha que me levar, eu era de menor, pagava passagem e nem sempre tinha, né?! O mercado era uma sujeira e aquilo me assustava. Tu estava ali e daqui um pouco passava um rato por ti, pombas, era assustador. Mas a galera ali toda era a galera de rua do centro que o mestre fazia um trabalho dentro do Mercado Público. Por isso, minha mãe não deixou eu ficar naquela capoeira ali. Aí, quando eu ia na minha vó, ali na Vila Jardim, eu tinha contato com a capoeira do Churrasco meio de longe, porque eu era branquinho, então todo mundo me tirava pra trouxa e eu sempre quietinho, na minha. (Entrevista gravada em 08/09/2018 com Cássio Tambor)

A reação e atitude de reprovação por parte da mãe de Cássio Tambor relativa ao seu envolvimento com a capoeira, quando acessou o ambiente em que o filho treinaria e os prováveis colegas de capoeira do mesmo, me projetou o olhar para o passado e a perceber que, tanto na realidade social, quanto no imaginário da maioria da população, a capoeira continua sendo uma prática marginalizada. D’Ávila (1998) apresenta registros da primeira metade do século XIX que estão em conformidade com esse preconceito que se cristalizou no senso comum de muitas pessoas “de bem” em Porto Alegre:

Os rapazes que constituíam os grupos não eram apenas a garotada das ruas. Entre eles havia os de ‘boa família’ que participavam como chefes ou soldados desses grupos arruaceiros que envolviam-se, muitas vezes, em conflitos de sérias proporções. Os enfrentamentos eram sempre aos domingos – lutas domingueiras, e além do uso de pedra, a capoeira era a principal arma empregada no confronto.

Segundo Achylles Porto Alegre a capoeira fazia parte do cotidiano da cidade: ‘Além disso, naquele tempo, a cidade estava infestada pela praga terrível dos ‘capoeiras’, e ainda ‘Desse modo os nossos rapazes iam se familiarizando com a capoeira (...) a capoeira era assasmente praticada’.

(D’ÁVILA:1998, p. 29)

Então, ao completar 16 anos, Cássio Tambor conta que sua mãe consentiu que ele iniciasse sua prática de capoeira, mas em academias. A meu ver, eis um exemplo da influência do multiculturalismo que se apropria da capoeira como produto e deixa de ver vários aspectos que motivam os capoeiristas no seu presente e no seu contexto de redes de relações que, em alguns aspectos, foram confinadas à subjetividade, ao local privado de socialização e a algumas distinções contrastantes que eram reproduzidas entre as pessoas nos espaços públicos.

Encontrei, na Rua 7 de setembro, o Gato Preto. Ele tinha uns *dreads* e treinei uns 4 meses com ele. Aí eu conheci as rodas do Gato Preto na rua e quando chegava aquele ‘enxame’ de gurizada de rua na roda da Rua da Praia, *bah*, aí que dava o axé na roda! Os guris pulavam e faziam várias acrobacias dentro da roda e jogavam muito mais que os guris que treinavam dentro da academia. Eu via que os guris usavam a capoeira como se fosse a alma deles, o alimento deles, aí eu sempre tive isso como um exemplo e escolhi, já que sou pobre, de família humilde, vou usar isso também. Essa coisa de cativar, de poder fazer essas coisas mirabolantes, já que me cativou, se eu fizer, vou cativar outras pessoas. E aí se confirmou que era o Churrasco que dava aula para aquela galera ali de rua. Aí descobri que no Gasômetro todas as sextas-feiras rolava um trabalho com esse pessoal de rua com o Churrasco e o irmão dele, o Bartelemei (irmão do Mestre Churrasco). A melhor capoeira que eu vi até hoje em Porto Alegre foi na época que esses caras davam aula ali. (Entrevista gravada em 08/12/2018 com Cássio Tambor)

Cássio Tambor revela com extrema felicidade ser um dos poucos caras que conhecem e sabem onde é o santuário em que o, conforme ele se refere, “Véio” (Churrasco) se esconde no Morro Santana e na Vila Jardim. O do Morro Santana, segundo ele, não está muito ativo porque um pessoal foi invadindo e tomando conta. O da Vila Jardim existe e está ativo e pouquíssima gente conhece! Cássio tambor relata:

Uma vez no Morro Santana, o ‘Véio’, bah! O seguinte: Ele é feiticeiro, ele é lunático, ele é um guru que tu tem que estar prestando a atenção nele a todo o momento, porque em um segundo ele vai te largar o mel, o feitiço, a mandinga, a semente certa, a verga certa. Tu tem que estar ali com ele do lado que ele não te diz nada. Tu só aprende se estiver ligado ao lado dele. O que mais me marcou na verdade foi quando ele me levou para conhecer o santuário da Vila Jardim. Ele já morava em Caxias do Sul há um bom tempo e aí eu era um dos poucos que ainda estava grudado nele, eu estava dando um suporte pra ele no Brique da Redenção e aí me tiraram do Brique e ele vinha e a gente se encontrava num sábado, domingo ou segunda-feira. Em um dia desses eu fui atrás dele na Vila Jardim para ficarmos conversando e para mim aprender na verdade, né?! Aí ele me pega e me arrasta. Aí entramos no mato, trilha aqui, trilha ali, trilha pra lá e, quando vê, paramos em um lugar mirabolante com enormes pedras, e o ‘Véio’ me mostrou velas, berimbaus, brinquedos, material, cipó, caxixi, cabaça, tudo guardado nesse lugar. Ele chega ali hoje de mãos vazias e ele tem material para montar um berimbau. Aí ele chegou: ‘Ô, Cássio, descasca essa verga aí e aí, ele já vai preparando o arame e *pum!*’ E já acende uma fogueirinha e já larga um incenso, um palo santo e, aí, meu, tu já sai dali com dois ou três berimbaus e ele já passa numa loja e já vende e aí tu já tem dinheiro e já te convida para parar num lugar e aí tu já toma um suco, já come um xis... E ele disse: ‘No santuário eu não levo qualquer um. Tu vai ter que guardar segredo e manter respeito’.

(Entrevista gravada em 08/12/2018 com Cássio Tambor)

Perguntei: Quando tu começaste a fazer tambor?

“Eu sempre fui umbandista. Minha mãe me levava já desde a barriga na terreira. A primeira terreira que eu frequentei era a Cabocla Jurema”. Nesse momento, um carro carro freia bruscamente e o motorista fala em voz alta: “Ô, meu, tu tem broca 8mm de madeira?”. Cássio Tambor responde: “Ô, meu, entra lá. Toma aqui a chave e pega na gavetinha da estante branca à esquerda. Esse é meu irmão, nos criamos juntos”, me disse, ele apontando para o motorista do carro.

E retoma a narrativa:

Então, eu sempre fui umbandista, desde pequeno já escutava aquele barulho do tambor. Isso ali na Vila São José, do lado da Tuca, a primeira Terreira. A segunda Terreira vim conhecer aos 14 anos, em Viamão, na Parada 51 de Viamão, na Querência. Ali tinha o processo de todo o ano tu vai na praia. Faz uma homenagem para Iemanjá, todo o ano tu faz uma homenagem a Oxum, e todo o ano tu vai na mata também. Nesse ir na mata, nós ia aqui no Parque Saint’Hilaire onde existe o Recanto dos Orixás desde os anos 60/70. Porque muitas terreiras saíram de Porto Alegre quando Porto Alegre se desenvolveu nessa época e vieram para Viamão. (Entrevista gravada em 08/12/2018 com Cássio Tambor)

Quanto à retirada das terreiras da capital para cidades vizinhas da região metropolitana, me sinto instigado a estabelecer a relação entre o racismo no viés religioso e também habitacional. De acordo com D'Ávila (1998):

As localidades habitadas por negros eram consideradas muito perigosas e deveriam sofrer uma reorganização habitacional e uma reformulação moral. Uma delas era o Areal da Baronesa, famoso por ser um local de emboscadas. Era habitado, em sua maioria, por negros que a alforria 'jogou no meio da rua'. (D'ÁVILA:1998, p. 27)

Foi possível perceber o orgulho que Cássio Tambor revelava ao afirmar sua religiosidade e o local onde mora e pratica os cultos. "Viamão já teve o maior número de terreiras, dizem que hoje é Alvorada", diz ele.

E prossegue:

"Aí um Preto Velho me pediu que eu fizesse um banquinho de um tronco que havia ali pertinho da gente. No outro ano ele pediu que eu fizesse uma bengala de um galho que havia perto e eu fui fazendo. Aí nessas aí, meu velho, um dia ele me pediu um tambor". Nesse momento, Cássio Tambor imita o Preto Velho: "Pega um tronco desses aí e faz um tambor pra nós, meu filho".

E complementa: "E eu fiz um tambor pequenininho. Eu tinha 16 anos e em um ano fiz 3 tambores para a terreira. Em pouco tempo já havia construído mais de 10 tambores e começou a rolar atritos com os vizinhos evangélicos".

Muniz Sodré, em "Capoeira e Identidade", aborda a importância simbólica como essa interação entre a entidade Preto Velho e Cássio Tambor. Isso influenciou e resultou, com certeza, na escolha de Cássio Tambor em seguir sua trajetória enquanto artesão:

Fatos dessa natureza são importantes para a compreensão do ethos cultural afro-brasileiro, porque demonstram que os orixás, os voduns ou os inquíces não são entidades apenas religiosas, mas principalmente suportes simbólicos – isto é, condutores de trocas sociais, assim como de 'textos' éticos – para a continuidade de um grupo determinado. Zelar por um símbolo, ou seja, cultuá-lo nos termos da tradição, implica aderir a um sistema de pensamento, uma 'filosofia', capaz de responder às questões essenciais sobre o sentido da existência do grupo. (SODRÉ: 1996)

Sobre o conflito com os vizinhos, Cássio Tambor lamenta: "Diziam que meu trabalho era maligno e macabro".

No intuito de realizar seu trabalho de artesanato com tranquilidade, decidiu mudar seu local de produção:

Então, encontrei abrigo para produzir meu trabalho no Barracão dos Tapuias. Uma Tribo de Carnaval de Porto Alegre que conheço desde pequeno porque meu pai era 'jogador de osso' e frequentava o barracão onde acontecia muitos jogos. Passavam muitos malandros por ali. (Entrevista gravada em 08/12/2018 com Cássio Tambor)

O antropólogo Marcelo Silva (2017) faz menção às Tribos Carnavalescas de Porto Alegre:

[...] As Tribos já estiveram em número muito maior, porém foram sendo paulatinamente excluídas do carnaval onde passou-se a apoiar com verbas para os desfiles somente as escolas de samba, ao mesmo tempo em que as administrações das entidades (das Tribos) começaram a adquirir dívidas em função da falta de apoio para a construção dos desfiles, o que acabou causando seu quase extermínio. (SILVA: 2017, p. 77)

A Tribo Carnavalesca dos Tapuias, segundo o nosso interlocutor artista, foi o espaço que lhe permitiu desenvolver sua arte e sua capoeira:

Aí, pensei em visitar os Tapuias e pedi um espaço para fazer meus tambores, então o presidente na época me concedeu uma peça. Então eu conheci alguns artistas e intelectuais negros. Ajudei na construção de carros alegóricos até na Escola Imperadores do Samba. Através deles, conheci a Frente Negra de Artes Plásticas. Os caras me apadrinharam e eu comecei a expor com eles. Na época do FSM eu saía da exposição e ia para o centro fazer o Samba de Roda com o Mestre Churrasco e eu já tinha aquela desenvoltura que a capoeira dá. (Entrevista gravada em 08/12/2018 com Cássio Tambor)

Muniz Sodré, em "Pensar Nagô" (2017), nos proporciona o encontro com a intensidade demonstrada pelo depoimento do jovem artesão e seu encontro com um ambiente que compartilha e legitima seu modo próprio de viver.

[...] O ordenamento social hegemônico atribui 'intensidades de existência' aos indivíduos, mas as distribui de maneira diferente, o que leva um grupo determinado à intensificação de seu modo próprio de viver, de sua singularidade. Ao mesmo tempo, essa situação pode representar-se metonimicamente como contração de um conjunto maior (espaço originário, p.ex.). Daí a localização, que é 'a necessidade de construir lugares simbolicamente significativos onde seja visível a capacidade das pessoas de prescrever o seu próprio destino'. (SODRÉ:2017,p.100)

Cássio Tambor descreve:

O mestre passava o chapéu, eu nunca tinha visto um capoeira fazer *show* assim com a capoeira e arrecadar dinheiro. O mestre faz até hoje. Ele para no Centro e pega um pandeiro e *pá pá pá*, faz dois pulo e já passa o chapéu e ganha dinheiro! (Entrevista gravada em 08/12/2018 com Cássio Tambor)



**Figura 14: Entrada do Capoeira Park. (Foto: Cássio Henrique Silva da Silva)**

Cássio Tambor me levou a um terreno no bairro em que reside atualmente e que, segundo ele, fora ocupado por duas facções criminosas em tempos diferentes. O terreno servia como via de acesso entre o bairro em que Cássio Tambor reside e o bairro vizinho e, segundo ele: “ficou meses desocupado, servindo como depósito de lixo e o mato crescendo e tomando conta”. O terreno possui certa diversidade de plantas, e Cássio Tambor me mostrou algumas sementes que são proveitosas para a confecção de caxixis. Sobre a decisão de ocupar o terreno e frente às possíveis dificuldades acerca dos traficantes, ele relatou que foi um ato de coragem baseado na confiança estabelecida pelo seu trabalho como educador social, e relacionei diretamente seu papel com o tema central de meu trabalho, “A capoeira joga com a dureza da vida...”, quando Cássio me disse:

O único cara que poderia ocupar esse terreno e não morrer na mão das facções era eu. Já que eu tinha um trabalho há 17 anos dentro da

comunidade. No trabalho de capoeira passaram cerca de 400 crianças na minha mão e eu já era bem conhecido por todos os adultos e formadores de opinião dentro da comunidade. E eu pensei pra mim, *bah*, o único cara que tem essa chance sou eu, qualquer outro que entrar ali eles vão matar, entendeu?! Porque uma facção vai pensar que é da outra. Em 2017, meu velho, aí eu entrei pra dentro do terreno e comecei a limpar. Quando eu comecei a limpar já vieram me apertar pra saber quem eu era, como eu cheguei e o que eu queria ali. Perguntaram: Ô, meu, o que tá fazendo aí? Eu falei: Ô, meu, aqui agora nós vamos limpar, vai ser uma associação, um trabalho no ensino da capoeira e que, *bah*, agora existe uma associação de moradores e isso aqui vai virar um espaço cultural. Sempre com esse diálogo, com essa política. E os caras, tá. Todos armados, 3 caras. Vieram aqui três vezes, tanto de uma facção quanto da outra, sempre armados. Sempre encerravam o diálogo com o: ‘Tudo bem, por enquanto, tudo bem’. Uma facção uma vez me pressionou dizendo que eu era da facção rival e estava botando uma *boca* aqui. E eu retornava a dar a mesma explicação. Eu continuava limpando a área e dizendo que seria um espaço cultural na comunidade, que o terreno seria fechado e não seria mais passagem. Na verdade, o traficante dentro da comunidade, ele não quer ser ruim. (Entrevista gravada em 08/12/2018 com Cássio Tambor)

Então, Cássio Tambor conclui:

Aí eu limpei, montei o *youth* e fiz uma cerimônia: rezei afirmando que estava limpando o terreno para um espaço cultural, para a capoeira e comecei a trazer o pessoal da pracinha para cá. Isso foi crescendo, o pessoal foi divulgando o Capoeira Park aqui no Beco Velho, parada 39, em Viamão, e os traficantes foram me largando de mão. A comunidade e até os traficantes estão admirando esse trabalho. A comunidade quer abraçar porque isso é uma coisa boa para dentro da comunidade. Daqui uns anos ao invés de estarmos formando bandidos, estaremos formando artistas. (Entrevista gravada em 08/12/2018 com Cássio Tambor)

#### **4.4 - O Rabo de Arraia e Mestre Môa do Katendê**

Na manhã do dia 08/10/2018, eu estava em Garopaba/SC. Fui acordado por uma mensagem do Mestre Ratinho que anunciava o falecimento de Mestre Môa. Devido a uma discussão em um bar que ele frequentava assiduamente, em seu bairro, em Salvador/BA, Mestre Môa foi apunhalado pelas costas. O que motivou o assassinato foi uma discussão acerca do resultado do pleito eleitoral de 2018 para presidência da República. Mestre Môa defendia a aliança partidária que estava do lado do povo, do bolsa-família, das cotas nas universidades, e demonstrava contrariedade pelo resultado onde a aliança política vitoriosa consolidou uma onda reacionária e fascista que, obviamente, obteve ampla concordância da sociedade brasileira. Fiquei nervoso, transtornado, muito triste. Um

turbilhão de mensagens via grupos e amigos de *whatsapp* chegava simultaneamente, confirmando esse triste fato.

No dia 10/10/2018 retornei para Porto Alegre e fui direto ao CEVI encontrar Mestre Ratinho e demais colegas do Rabo de Arraia. Mestre Môa do Katendê era o nosso mestre, o mestre do nosso mestre. Aprendemos o afoxé e muito da musicalidade da capoeira com ele. Um clima de profunda tristeza pairava no ar. Sentados em círculo na sala de treinos do CEVI, Mestre Ratinho rompe o silêncio em tom de desabafo: “[...] vivemos em um país construído pela mentira. O Hino Nacional é uma mentira. A Abolição da Escravatura é uma mentira. O Hino do Rio Grande do Sul é uma mentira. A Constituição é uma mentira [...]” (Mestre Ratinho)

Em conversa com o Contramestre Jean Sarará, ele expõe muito do que Mestre Môa despertava na comunidade angoleira de Porto Alegre:

O Mestre Môa há anos se reunia pelo menos uma vez por ano, fazendo um grande cortejo que a galera se concentrava ali nos arcos da Redenção, depois começou a se concentrar ali no Chafariz e o Mestre também participou das rodas. O Mestre Môa nos falava sobre política, sobre religião, e falava de uma forma super compreensiva, nunca ofensiva. Falava com firmeza e ao mesmo tempo de uma forma doce e nos ensinava que nós tinha que lutar e a gente percebia que o mestre nos influenciava a lutar de uma forma sutil muito estratégica mesmo consciente daquilo que ele queria atingir. Aí o afoxé na rua, ele é a resistência de tudo isso. A gente sabe que a religião, ela já foi perseguida por muitos anos. E no momento que a gente sai com os atabaques, que são um símbolo forte da religião, com batatas, cantando e fazendo referências aos orixás, é um manifesto com muita força. ***O afoxé ele tem que tá na rua e principalmente aqui em Porto Alegre com o Mestre Ratinho na frente, hoje a gente percebe que a turma do Rabo de Arraia, acho isso muito bonito porque esse legado era do cotidiano do Rabo de Arraia. Eu fui muitas vezes em cursos do Mestre Môa que só estava o pessoal do Rabo de Arraia.*** Então o Rabo de Arraia eu percebi que estava valorizando um conhecedor de várias coisas: Percussionista, compositor, dançarino, um dos fundadores do afoxé, capoeirista de longa data. Então, tu perceber que com tudo isso que eu listei ele era uma pessoa muito simples, aí tu percebe que tu tá no caminho certo, tu percebe que a Capoeira Angola é a arte dos mestres mesmo e começa a reconhecer um mestre” (Entrevista gravada em 30/11/2018 com o Contramestre Jean)

O Afoxé é um ritmo da nação Ijexá, que chegou ao Brasil através do Candomblé. Por volta da década de 1970, alguns agentes culturais de matriz africana se organizaram em Salvador/BA para que o Afoxé fosse disseminado através de outras composições poéticas para folguedos de rua e desfiles de carnaval. Para isso, “houve grande negociação com líderes espirituais e com os Orixás”, nos contou o Mestre Môa do Katendê em 2016,

quando esteve em Porto Alegre e ministrou a edição de novembro do Cine Reflexão. Nessa ocasião, curtimos um prazeroso final de tarde no pátio do Museu fazendo um afoxé sob o comando do mestre! Havia certa aflição devido ao incômodo e possível reclamação da vizinhança. Eis a divulgação do evento realizada pela equipe de jornalismo da Prefeitura de Porto Alegre na época (ver anexo).

Durante a apresentação no museu, Mestre Môa ainda fez um comentário que me marcou bastante: “Quando fazemos o Afoxé, a África está aqui presente”. Através da convivência e acolhimento de Mestre Môa e Mestre Ratinho, o Grupo de Capoeira Angola Rabo de Arraia, junto aos grupos Raízes do Sul, Zimba e Mocambo, vem representando o emblemático bloco Amigos de Katendê em Porto Alegre.



**Figura 15: Afoxé Amigos de Katendê, Porto Alegre, no Parque da Redenção, em novembro de 2017. Mestre Môa tocando agogô ao centro. (Foto: Cássio Henrique Silva da Silva)**

Os instrumentos que compõem o ritmo do Afoxé são: atabaques, agogôs, xequerês e, esporadicamente, o violão. Um grupo de dança é formado sob a coordenação de Mestre Ratinho conduzindo os passos do Afoxé, onde não há restrições para quem desejar se unir ao grupo de dançarinos (as).



**Figura 16: Mestre Ratinho dançando Afoxé na Redenção junto ao bloco de Porto Alegre. (Foto: Cássio Henrique Silva da Silva)**

Normalmente, é realizada uma apresentação oral do Mestre Ratinho acerca da importância desse ritual de tradição de matriz africana para o fortalecimento étnico e a resistência popular e pela valorização da ancestralidade negra no Brasil.

Acerca da importância e representatividade herdada pelo Grupo Rabo de Arraia através do reconhecimento e apadrinhamento de Mestre Môa do Katendê, e sua participação no museu, Mestre Ratinho relatou:

Os orixás! Houve a necessidade de fazer um Afoxé cultural onde o Mestre Môa foi o mestre nisso para que a comunidade de um modo geral, independente de ser afro, independente de ser de terreira, pudesse entender essa manifestação cultural em uma linguagem não tão tradicional, mas numa linguagem pela qual tu pudesses falar da importância da história, da importância da liberdade, onde o ritmo, o canto e principalmente a dança rompem valores cristalizados numa sociedade dominante que quis padronizar o carnaval de uma maneira organizada, aos seus olhos, chamando isso de um carnaval mais civilizado e não tão selvagem e tal, assim como os mais velhos falam. Então, dentro dessa perspectiva, o Candomblé, ele está presente sim na manifestação do Afoxé enquanto cultural, de uma maneira muito sutil, de uma maneira mais lúdica, mais de vadição, na linguagem popular.

Acho que o lúdico e a vadição ocupam espaço no tempo livre que não o tempo de trabalho, não é o tempo de estar com a família, mas é o tempo livre onde, através da vadição, tu tens um sentimento de liberdade. Então essa é a grande lição de sair à rua cantando Afoxé por duas, três horas, levando multidões no sentir essa manifestação de liberdade aí, como fala Gilberto Gil, ela vira uma meditação de rua, mesmo que as pessoas não percebam a importância de esse corpo cantar, dançar, mas ali eles se sentem em uma energia enorme e, o que brota ali, é a resistência, ali brota o questionamento (Por que não há mais espaços livres para desenvolver a arte e a cultura dentro da sociedade?) ***O Mestre Môa foi o cara que nos ensinou isso, não falando, mas fazendo. Fez a gente sentir a liberdade no fazer. Depois, sim, dialogando, se entendeu mais ainda o que está se fazendo. Mas o sentir toca lá na alma. Às vezes tu explicas, explicas por palavras e tal e não chega na alma. Mas no fazer, no acontecer, 'o Afoxé é a fala que faz acontecer o axé na raiz' é bem isso. É tu sentires aquele momento de vibração, te libertares.*** Aí depois, bah, me senti tri bem! Quando é que vai ter outro? As pessoas perguntam. Eu quero participar mais, a gente vê as pessoas pedindo mais, então, é isso aí, até um ensaio nosso brota um sentimento disso, tu saís satisfeito do ensaio, tu saís alegre, tu voltas bem pra casa. Não é aquela coisa maçante nem nada, não foi custoso. ***O Afoxé, não só o Afoxé, a Cultura Popular, o Samba também fazem isso. Porque eles estão ligados a um movimento de resistência, a um movimento de se impor a uma sociedade dominante. Então, a gente entende que o nosso fazer e ensinar em cima da arte é uma proposta de reencontro com a liberdade,*** enquanto as outras manifestações da sociedade querem cortar esses caminhos. Então nós temos que reforçar esses caminhos. Tu vê um vídeo desses e toda a luta de cada comunidade na Bahia para botar um bloco.

Aí é que tá a importância da música do Mestre Môa, ele retrata as passagens do Afoxé dentro da sociedade. Ele traz a linguagem dos Orixás, mas também ele traz uma linguagem de cultura de resistência e ele também fala de amor. Então vem também com a força do amor o Afoxé, e vem também com a questão da brincadeira, de brincar com as palavras, fazer percussão com as palavras, uma percussão com voz, é fundamental a gente entender e tentar continuar com isso, botar para a frente mais propostas positivas para essa cultura se perpetuar. (Mestre Ratinho, em diário de campo, 08/04/2019)

Mestre Môa e Marielle Franco<sup>7</sup> foram homenageados no dia 20 de novembro durante a celebração do Dia Nacional da Consciência Negra, em 2018. Houve uma concentração em frente ao Mercado Público de Porto Alegre para a Marcha Zumbi dos Palmares que ocorre anualmente há mais de 15 anos. Entre as muitas organizações representantes do Movimento Negro, a Capoeira Angola se fez presente. Os colegas do Quilombo dos Machado e eu nos encontramos com certa antecipação, pois eu estava sem

---

<sup>7</sup> Socióloga, vereadora da cidade Rio de Janeiro e defensora dos direitos humanos, assassinada em março de 2018.

arame para armar meu berimbau, e Caçapa, por telefone, disse que levaria o arame para meu berimbau. Para minha alegria, assim que cheguei encontrei a Lica (integrante do Grupo Mocambo), que também tinha arame de montão e me presenteou. A movimentação começou a se intensificar. Os quilombolas dos Machado chegaram, formamos a bateria e a capoeira começou. Passados alguns minutos, Mestre Baptista chegou e, sendo o primeiro mestre a chegar à roda, passamos o gunga para que ele coordenasse a roda. A partir desse momento, acredito que ficamos em torno de 5 horas cantando, entre um corrido e outro, ladainhas e água para “molhar a palavra”, uma linda composição de Mestre Baptista que ele apresentara e contagiou quem estava conectado à roda.

*Romualdo, o filho da dor*  
*Mestre Môa, o pai da alegria*  
*que leva pro mundo o amor*  
*O axé que vem da Bahia*  
*Afoxé, Candomblé, canta e dança*  
*Mete o pé. (Mestre Baptista)*

#### **4.5 Afoxé Amigos de Katendê na UFRGS**

Trata-se de uma iniciativa que resultou em uma experiência maravilhosa entre o Grupo de Capoeira Rabo de Arraia e a UFRGS. Os integrantes do ACCARA, Leandro Oliveira e Loah do Accara, escreveram o projeto “Raiz Afromãe” para realizar um curso de afoxé no Centro Cultural da UFRGS no primeiro semestre de 2019. Esse projeto foi selecionado pela coordenação do Centro Cultural.

Fui convidado por Leandro a acompanhá-lo em uma reunião no dia 07/03/2019 com a coordenação do Centro Cultural para definir algumas questões antes do início das atividades. Uma questão que ficou acordada foi o limite de 50 participantes por encontro, limite este estipulado pelo representante do Grupo de Capoeira Angola Rabo de Arraia e sem ressalva alguma por parte da representante da UFRGS.

Após dois encontros realizados no Centro Cultural da UFRGS, o Afoxé Amigos de Katendê/Porto Alegre foi comunicado por *e-mail* que o número de participantes estava acima do limite estabelecido pela coordenação. Ao conferir a lista de presenças, havia o registro de 36 participantes no encontro anterior, com maior número de pessoas.

Na chegada para o terceiro encontro, fomos recebidos por uma funcionária da UFRGS, que confirmava o conteúdo da mensagem eletrônica e sugeria que descartássemos do curso as pessoas que não haviam realizado a inscrição via *site* do Centro Cultural. Ela ainda sugeriu que deveríamos tomar a medida de priorizar a entrada dos inscritos *on-line* e que os demais aguardassem do lado de fora. Perante essa condição, argumentei que alguns inscritos *on-line* nem sequer haviam participado dos primeiros encontros e que a cultura popular não fecharia as portas para ninguém. A funcionária reagiu em tom áspero: “Essa é a regra da instituição e já está na porta da sala uma funcionária da segurança (terceirizada) com a lista para conferir os nomes que poderão entrar”. Então questionei: “Por que tanto controle?”. Então ela afirmou que o controle envolvia o número de pessoas que a sala suportava e que o objetivo era a nossa própria segurança. Após essa explicação, retirou-se a caminho de outra sala do Centro Cultural da UFRGS. A meu ver, a resistência popular nos convoca a permanecer em conformidade com nossos ideais de inclusão sem deixar-nos seduzir pelo simbolismo imperial de renomadas instituições que, atravessadas por servidores preconceituosos e apoiados por burocracias tendenciosas, vêm há tempos selecionando os frequentadores das atividades na universidade pública. Conforme apontou Hall (2003):

O papel do ‘popular’ na cultura popular é o de fixar a autenticidade das formas populares, enraizando-as nas experiências das comunidades populares das quais elas retiram o seu vigor e nos permitindo vê-las como expressão de uma vida social subalterna específica, que resiste a ser constantemente reformulada enquanto baixa e periférica. (HALL, 2003: p. 340)

Desafiei-me a elaborar uma etnografia através de uma descrição tensa. Para isso, mapeei potenciais interlocutores que vieram a colaborar com informações fundamentais para a construção de dados etnográficos. Quando iniciamos o trabalho sobre capoeira, ela parecia envolta em um debate sobre identidades nacionais, em tradições singulares. No transcorrer do trabalho, demonstramos como a capoeira faz sentido em suas múltiplas formas de vivenciá-la no presente e os efeitos esperados por aqueles que dela e nela vivem.

A questão multidisciplinar presente na prática/ensino relatada em depoimentos dos mestres e capoeiristas transcende o jogo de capoeira às mais variadas situações do cotidiano. Através de algumas observações, obtive a impressão de que no processo de aprendizado estão envolvidos inúmeros temas, desde a conscientização da luta histórica

para regularizar essa prática até as experiências no espaço urbano e o ensino-vivência no mato. Trata-se de um aprendizado que insere o aprendiz a circular em outros lugares da cidade, para além dos parceiros de capoeira. Durante o ensino da capoeira, os alunos são introduzidos em espaços relacionados à ancestralidade negra. Estes são alguns dos cenários de resistência onde está disseminada essa cultura ancestral.

A vivência com os capoeiristas me induziu à constatação por vias de translucidar a conexão de saberes que a capoeira apresenta, e que resulta na transformação desses sujeitos em agentes capazes de reverter adversidades sociais que o pensamento de matriz africana e seus defensores sofrem ainda hoje.

Na arena social onde se estabelecem disputas ideológicas referentes às matrizes da Capoeira Angola e da Regional, por exemplo, se revelou um universo potente para abordagem acerca das impressões e posições dos interlocutores envolvidos em relação ao seu engajamento e visão de mundo. Enfim, como o fundamento da capoeira simbolicamente o afeta e o mobiliza para a vida em sociedade, já que ambos os estilos estabelecem uma disputa histórica por legitimidade e autenticidade desde a crescente busca pela capoeira e sua comercialização?

A iniciativa do Grupo de Estudo no CEVI ainda forma frequentadores do centro comunitário e da Capoeira Angola de maneira paralela ao ensino formal e como um impulso na busca por afirmação na sociedade. Mestre Ratinho fez um discurso comovente no aniversário de 23 anos do Grupo de Capoeira Angola Rabo de Arraia:

O Grupo Rabo de Arraia aqui no CEVI é um trabalho de resistência, e é muito bom hoje estar aqui e compartilhar com vocês. Isso é muito legal! Os centros comunitários vêm sofrendo abalos e mais abalos. Ao longo dos anos, a gente, vendo esses governos que entram e saem, a gente tá vendo que a coisa tá caindo, caindo e a gente tá resistindo do jeito que pode. Os centros comunitários, para mim, foram a minha segunda faculdade, porque eu, recém-formado em Educação Física, logo entrei nos centros comunitários para trabalhar, e na verdade eu aprendi a ser professor nos centros comunitários. É na comunidade que a gente aprende. Toda aquela teoria da faculdade não adianta. É fazendo, se relacionando, construindo a solidariedade, a fraternidade, a caridade, são as coisas mais importantes que a gente precisa para mudar esse país e mudar nossas vidas também. (Entrevista com Mestre Ratinho. Diário de campo, 24/05/2018)

No transcorrer desses mais de 20 anos do Rabo de Arraia, Mestre Ratinho engajou-se em um intenso movimento em defesa dos mestres do saber popular, que resultou em um Projeto de Lei, a “Lei dos Mestres”:

PL 1176/11

#### CAPÍTULO I

Art.1º: Institui-se o Programa de Proteção e Promoção dos Mestres e Mestras dos Saberes e Fazeres das Culturas Populares, a ser executado pelo Ministério da Cultura de forma intersetorial, integrada, coordenada e sistemática em parceria com outros órgãos da administração direta e indireta; articulada com as ações, projetos programas e políticas públicas de idêntico teor em diferentes instâncias de governo.

PARÁGRAFO ÚNICO: Poderão ser reconhecidos como Mestres e Mestras das Culturas Populares aqueles cujos conhecimentos simbólicos e técnicas de produção e transmissão sejam considerados representativos da cultura brasileira tradicional e das expressões para cá transportadas ao longo da história.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nos capítulos aqui apresentados, evidenciei a capoeira e seu poder de enunciação de uma experiência ancestral negra que se projeta no presente impactando comunidades, revelando mestres e saberes e as redes de relações na qual a capoeira se movimenta e está sempre interagindo no presente: crianças, mães, comunidades, mestres, fazem o jogo à sua maneira, jogam e se utilizam da capoeira *on-line* e *off-line*.

Demonstrei que é impossível encapsular a capoeira “na periferia”, objetivando levar a perceber-se que a periferia, tão enunciada como uma margem, se movimenta em vários lugares da cidade e o faz com a capoeira e através dela. Talvez por isso não seja possível fazer um trabalho antropológico de inspiração Malinowskiana, como se a capoeira estivesse em uma ilha, mas que mesmo Malinowski (1975) evoca um arquipélago com conexões, como na capoeira, conexões e novos territórios a serem incorporados como espaços de circulação por parte de seus praticantes.

Apresentei descrições do Quilombo dos Machado e algumas de suas práticas cotidianas que envolvem desde a resistência à discriminação generalizante entre pobreza e criminalidade que culminam na exclusão social frente à injúria racial. Sendo assim, conecto a capoeira no Brasil como modo de resistência, desde as formas de sua marginalização histórica até a recente institucionalização que veio a consolidá-la enquanto patrimônio imaterial da humanidade no início do século XXI. Quanto à direta relação com o racismo historicamente marcado perante a perseguição e intolerância religiosa ao Candomblé, como destaquei no primeiro capítulo, busquei apresentar a luminosa passagem de Mestre Môa do Katendê, que nos trouxe o afoxé, enquanto folguedo<sup>8</sup>, oriundo da Nação Ijexá e desenvolvido, tradicionalmente, no ritual religioso do Candomblé.

Se, por um lado, a capoeira faz diferença na autoestima e produz mudanças efetivas nas vidas das pessoas que com ela se envolvem, de outra parte demonstro que a cidade potencializa a identificação das pessoas com a capoeira pelo que ela proporciona, no axé, aqui explicitado no capítulo 6, o que se faz de acordo com os eventos ou locais nos quais eles interagem.

Em algumas observações participantes na Roda de Capoeira do Chafariz da Redenção, em Porto Alegre, me foi possível identificar que alguns atores sociais que integram diferentes grupos de capoeira e outros atores que interagem como meros

---

<sup>8</sup>Brincadeira; ação de dançar, de tocar instrumentos, de se entreter, de se divertir.

simpatizantes seguem e acreditam em uma hierarquia entre capoeiristas que fundamenta o ritual necessário para a realização de uma autêntica roda de capoeira. Por outro lado, ~~existe uma parcela de capoeiristas~~ que busca quebrar essa hierarquia, buscando comprovar a autenticidade para realizar tal evento independente desses pré-requisitos. Esses capoeiristas acabam desenvolvendo a sua “inovadora” roda de capoeira no mesmo dia e horário em que se realiza a roda tradicional e, dessa forma, travam uma disputa de público onde se projeta a função de apoiador da roda de capoeira em questão.

Ao mesmo tempo, considero pertinente acrescentar ao texto, ao finalizar essa dissertação, que o fenômeno conduz indivíduos a diferentes julgamentos e classificações de acordo com a sua cor, classe e gênero. A cidade essencializa sujeitos que transitam de acordo com seus espaços de sociabilidade, relegando-os a um papel social que pode estar pré-determinado (pré-julgado) de acordo com o local da cidade e a ocasião em que os mesmos venham a se apresentar.

Trabalhando com a capoeira *on-line* e *off-line*, percebemos a prática cotidiana de treinar, jogar e investigar um movimento cultural através do *YouTube* que provocou em meu interlocutor a percepção de que o dispositivo potencializa e revela artimanhas na interação com o ciberespaço. Um universo de táticas a serem apropriadas, transformadas e novamente lançadas à rede aparece nas formas de utilizar saberes da capoeira em novos espaços para fazer melhor a capoeira.

No último capítulo, ampliei a noção de rede de praticantes, mostrando que eles não estão nas periferias, mas nas conexidades dos seus inúmeros encontros e do que ali ocorre. Ao finalizar esse trabalho, quero enfatizar que a rede de capoeiristas não pode mais ser visualizada como uma margem, mas como algo que tem seus fundamentos transmitidos, seu axé vivenciado, através de seus praticantes em inúmeras conexões entre capoeiristas.

## MENSAGEM FINAL DO AUTOR

Finalizada esta dissertação, entendo que muitas vivências e depoimentos de capoeiristas não tiveram espaço nesta narrativa inicial. Entretanto acredito no reconhecimento por grande parte dos admiradores da capoeira ao lerem e divulgarem este trabalho que exalta a potência da capoeira na vida. Através de minha experiência como capoeirista, encontrei capoeiristas que rejeitam o encontro do saber negro e popular com o saber acadêmico. Respeito esse ponto de vista; não por acaso, iniciei este trabalho apontando críticas acerca das lacunas geradas pela invisibilidade dos saberes tradicionais negros em sua participação no estabelecimento do conhecimento científico moderno. Ainda assim, busquei elucidar as ações afirmativas e sua preciosidade enquanto transformação epistêmica, docente e discente. O Afoxé Amigos de Katendê no Centro Cultural se torna um exemplo de que a UFRGS abre na medida do controle. Portanto, a *performance* agonística se mostra constante, a superação almejada nesse jogo é de que o agonístico seja para superar as barreiras da discriminação estrutural e não para destruir o outro, pois, a meu ver, o espaço e reconhecimento no âmbito universitário tende a se expandir por se tratar de um público que ginga e produz conhecimento primeiro pela sua corporeidade.

Na condição de primeiro cotista negro no mestrado do PPGAS/UFRGS, sinto-me fortalecido por realizar essa travessia no “mar revolto”. Creio que ainda serão realizadas “muitas rodas e jogos” no que tange aos questionamentos acerca do papel da universidade em analisar as ações afirmativas, não se limitando à reserva de vagas, mas, acima de tudo, proporcionando um pensamento e uma produção científica, de fato, universalizante. A antropologia pode ser um estudo e produção de conhecimento para quem já domina o campo e, sem dúvida, a mesma potencializa o encontro de fatos relevantes para o horizonte científico. Para simbolizar as últimas voltas no jogo do mestrado, fiz um berimbau para presentear minha orientadora e uma vídeoaula no mês de dezembro de 2018, para que ela estudasse os toques de berimbau, e marquei avaliá-la durante o mês de março de 2019. Estamos na metade de 2019 e estou acatando mais um mês de prorrogação solicitado por ela! Iê, mundo dá volta, camará.

## REFERÊNCIAS

ACCURSO, Anselmo da Silva. **Capoeira: Um instrumento de educação popular**. Independente, 1995.

AGIER, Michel. **Do direito à cidade ao fazer cidade: o antropólogo, a margem e o centro**. *Mana*, 21(3): 483-498, 2015.

BARBOSA, Viviane Malheiro. **Mulher na roda, experiências femininas na Capoeira Angola de Porto Alegre**. Dissertação de Mestrado. PPGEDU/UFRGS, 2017.

BITTENCOURT Jr. Iosvaldyr Carvalho. **As representações do negro nos museus do Rio Grande do Sul são marcadas pela invisibilidade simbólica: Do “resgate” afro-brasileiro às pesquisas histórico-antropológicas e às visibilidades negras na museologia**. In: **Museus e africanidades** (org.) Jane Rocha de Mattos. Porto Alegre, RS. – Edições Museu Júlio de Castilhos, 2013.

CARVALHO JUNIOR, Érico Tavares de. **O efeito tradicional: histórias, memórias e trajetórias na capoeira Angola de Porto Alegre/RS**. Dissertação de Mestrado. PPGAS/UFRGS, 2019.

CHIAVENATTO, Júlio José. **Genocídio Americano: A Guerra do Paraguai**. Ed. Brasiliense, 1979.

D'ÁVILA, Débora Hörle. **Capoeira: História e Identidade (1888-1937)**. TCC – PUC/RS – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Deptº de História . 1998

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo. Ed. Boitempo, 2016.

DE CERTEAU, Michel. **A invenção do cotidiano, “Artes do fazer”**. Ed. Vozes, 1990.

DORNELLES, Jonatas. **Planeta Terra, Cidade Porto Alegre: uma etnografia entre internautas**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)-PPGAS, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2003.

ECKERT, Cornélia. **A cidade “com qualidade”. Estudo de memória e esquecimento sobre medo e crise na cidade de Porto Alegre**. SOCIEDADE E CULTURA, V. 10, N. 1, JAN./JUN. 2007.

FABIAN, Johannes. **O Tempo e o Outro: como a antropologia estabelece seu objeto**. Petrópolis/RJ: Vozes, 2013.

FANON, Frantz. **Pele Negra, Máscaras Brancas**. Rio de Janeiro: Ed. Fator, 1983.

FONSECA, Claudia. **Família, Fofoca e Honra. Etnografia das Relações de Gênero e Violência em Grupos Populares**. Porto Alegre. Editora da UFRGS, 2000.

- GALEANO, Eduardo. **Memória do fogo I: Os Nascimento**s. Porto Alegre: L&PM, 1996.
- GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. 1.ed., IS.reimpr. - Rio de Janeiro : LTC, 2008.
- GOMES, Nilma Lino. **O Movimento Negro Educador: saberes construídos nas lutas por emancipação**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.
- GRAVINA, Heloísa Corrêa. **“Por cima do mar eu vim, por cima do mar eu vou voltar: Políticas angoleiras em performance na circulação Brasil-França”**. 2010.
- GUIMARÃES, Marco Antônio Chagas e PODKAMENI, Angela Baraf. **Racismo: um mal-estar psíquico**. In: **Saúde da população negra**. Coleção Negras e Negros: Pesquisas e Debates. De Petrus Et Alii Editora Ltda. 2012.
- GUIMARÃES Jr., Mário J. L. **Sociabilidade no ciberespaço: distinção entre plataformas e ambientes**. In: **REUNIÃO ANUAL DA SBPC, 51**, Porto Alegre, 1999.
- HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Brasília, 2003.
- KUPER, Adam. **Cultura. A visão dos antropólogos. Cap. 3, “Clifford Geertz. A cultura como religião e grande ópera.”** Bauru: EDUSC, 2002.
- LE BRETON, D. **As paixões ordinárias: antropologia das emoções**. Petrópolis: Vozes, 2009.
- LEMO, A. C. **Cibercultura: alguns pontos para compreender a nossa época**. In: \_\_\_\_.; CUNHA, P. (Org.) **Olhares sobre a cibercultura**. Sulina: Porto Alegre, 2003.
- MALINOWSKI, Bronislaw. **Uma teoria científica da cultura**. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.
- MAUSS, Marcel. **Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a noção de eu**. In: MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naif, 2003.
- MBEMBE, Achille. **Introdução. Crítica da Razão Negra**. Lisboa: Antígona, 2014.
- NASCIMENTO, Abdias do. **O quilombismo**. Petrópolis/RJ. Editora Vozes, 1980.
- PEREIRA, Patrícia Gonçalves. **O Quilombo dos Machado e a pedagogia da ginga: deslocamentos em busca da vida**. Dissertação de Mestrado PGDR/UFRGS, 2019.
- 
- RAMOS, João Daniel Dorneles. **Quilombolas de Beco dos Colodianos: identidade, diferença e territorialidades**. Curitiba: Appirs, 2015.
- ROCHA, Ana Luiza C. da; ECKERT, Cornélia. **“Etnografia da duração: Estudos de memória coletiva” e “Coleções etnográficas, método de convergência...”** In: Rocha,

**Ana Luiza Carvalho da. Etnografia da duração : antropologia das memórias coletivas em coleções etnográficas.** Porto Alegre : Marcavisual, 2013.

SEGATO, Rita. **“Raça é Signo”**. IN: **Série Antropológica**, 372, Brasília, UNB, 2005.

SEGATA, Jean; RIFIOTIS, Theophilos. **Políticas Etnográficas no Campo da Cibercultura.** Brasília, ABA. 2016.

SILVA, Marcelo. **“O Poder da criação’: Outras histórias sobre os festivais de samba-enredo nas encruzilhadas do sul do Brasil”**. Tese de doutorado Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRGS, 2017.

SILVA, Paulo Sérgio, CAMISOLÃO, Rita e LOPES, Vera Neusa Lopes. **Curso aponta novos paradigmas para a formação continuada dos educadores In: Procedimentos Didático-Pedagógicos Aplicáveis em História e Cultura Afro-Brasileira.** Editora da UFRGS, 2012.

SODRÉ, Muniz. **Capoeira e Identidade. In: SOUZA E ISLA. J.E.F. (org.) Esporte com identidade cultural: coletânea.** Brasília: INDESP, 1996.

\_\_\_\_\_. **Pensar Nagô.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

Documentos:

SALVAGUARDA DA RODA DE CAPOEIRA E DO OFÍCIO DOS MESTRES DE CAPOEIRA: APOIO E FOMENTO /COORDENAÇÃO E ORGANIZAÇÃO RÍVIA RYKER BANDEIRA DE ALENCAR. – BRASÍLIA: IPHAN, 2017.

INVENTÁRIO PARA REGISTRO E SALVAGUARDA DA CAPOEIRA COMO PATRIMÔNIO CULTURAL DO BRASIL BRASÍLIA – 2007.

Site Internet:

<https://www.youtube.com/watch?v=hapPMnfuZEA>

[http://www2.portoalegre.rs.gov.br/portal\\_pmpa\\_novo/default.php?p\\_noticia=190361&CINE+REFLEXAO+DE+NOVEMBRO+EXIBE+O+DOCUMENTARIO+FILHOS+D+E+GANDHY](http://www2.portoalegre.rs.gov.br/portal_pmpa_novo/default.php?p_noticia=190361&CINE+REFLEXAO+DE+NOVEMBRO+EXIBE+O+DOCUMENTARIO+FILHOS+D+E+GANDHY).

# Anexo 1:

## Sobre o ESPAÇO MULTICULTURAL, EDUCATIVO E COMUNITÁRIO: QUILOMBO DOS MACHADO

**Objetivo geral:** Fortalecer a identidade étnica e comunitária inspirado na filosofia Ubuntu. Dessa forma, revelar o sentido e consolidar o direito ao território dos afrodescendentes.

### **Objetivos específicos:**

- Promover a cidadania.
- Promover a Capoeira Angola enquanto instrumento de educação popular resgatando a cultura de resistência da comunidade quilombola em espaço urbano.
- Realizar atividades em turno integral abordando a temática dos saberes afrocentrados, valorizando os mestres da cultura popular.
- Sensibilizar os aprendizes à musicalidade afro...

### **Justificativa:**

É fundamental desenvolver ações sócioeducativas populares por uma conscientização plena de cidadania.

### **Metodologia:**

Plano didático e pedagógico focado no saber popular e na história das comunidades quilombolas. Entre os referenciais teóricos estão: Paulo Freire, Madalena Freire, Gadotti, Brandão, Munanga, Djamila Ribeiro, Sueli Carneiro, Anselmo Accurso, Muniz Sodré

Site Internet:

<https://www.youtube.com/watch?v=hapPMnfuZEA>

## Anexo 2:

# Cine Reflexão de novembro exhibe o documentário Filhos de Gandhi

25/11/2016 08:48:25

Foto:

Divulgação/PMPA



### Filme conta a história do grupo de afoxé fundado por estivadores portuários

O mês da Consciência Negra é tema da edição de novembro do Cine Reflexão do Museu Joaquim Felizardo (rua João Alfredo Felizardo, 582), equipamento da Secretaria da Cultura de Porto Alegre, que ocorre nesta sexta-feira, 25. O evento contará com uma roda de afoxé com o Mestre Moa do Katendê, às 17h, e, às 19h, será exibido o documentário *Filhos de Gandhi*, de Lula Buarque de Hollanda. A entrada é gratuita.

**O filme** - Conta a história do grupo de afoxé baiano fundado por estivadores portuários de Salvador em 18 de fevereiro de 1949. Desde então, seus integrantes desfilam durante o Carnaval nas ruas da cidade. Entre suas características está o uso de perfume de alfazema que vão jogando por onde passam.

**Mestre Moa** - Nasceu em Salvador (BA) e é um artista ligado às tradições afro-baianas. Compositor, dançarino, capoeirista, ogã-percussionista, artesão e educador, descobriu suas raízes aos oito anos de idade no Ilê Axé Omin Bain, terreiro de sua tia e incentivadora. Em 1977, consagrou-se campeão do Festival da Canção Ilê Aiyê, o primeiro bloco afro do Brasil. Em maio de 1978, fundou o afoxé Badauê, que desfilou pela primeira vez no ano seguinte e se tornou campeão do Carnaval na categoria de afoxé. Em 1995, com a união de colegas e admiradores da cultura afro-brasileira, surge o grupo de afoxé Amigos de Katendê.

### Roda de Afoxé com Mestre Moa do Katendê

Sexta-feira, 25, às 17h  
Entrada gratuita

### Cine Reflexão exhibe Filhos de Gandhi

Sexta-feira, 25, às 19h  
Entrada gratuita

[www.filhosdegandhy.com.br](http://www.filhosdegandhy.com.br)

Museu Joaquim Felizardo  
rua João Alfredo Felizardo, 582  
Informações: 3289-8275

[/consciencia\\_negra](#)

Texto de: Natalie Oliveira (estagiária) / supervisão: Maristela Bairros  
Edição de: Andrea Brasil

Autorizada a reprodução dos textos, desde que a fonte seja citada.

[http://www2.portoalegre.rs.gov.br/portal\\_pmpa\\_novo/default.php?p\\_noticia=190361&CINE+REFLEXAO+DE+NOVEMBRO+EXIBE+O+DOCUMENTARIO+FILHOS+DE+GANDHY](http://www2.portoalegre.rs.gov.br/portal_pmpa_novo/default.php?p_noticia=190361&CINE+REFLEXAO+DE+NOVEMBRO+EXIBE+O+DOCUMENTARIO+FILHOS+DE+GANDHY)

Anexo 3: Outras fotos do Capoeira Park e Cássio Tambor:



**Sementes usadas para confeccionar instrumentos de percussão**



**Youth de reza**





**Açude aos fundos do Capoeira Park que faz divisa entre Porto Alegre e o Município de Viamão/RS.**



**Kombi do Cássio Tambor**



Espaço para aulas de capoeira e música no Capoeira Park.