

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DE PERNAMBUCO – UFRPE
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS – DECISO
BACHARELADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

LINDINALDO DO ESPÍRITO SANTO

A invenção do vadio: entre ausência e emergência, a capoeira no jogo da vida

Recife, 2020

LINDINALDO DO ESPÍRITO SANTO

**A invenção do vadio: entre ausência e emergência, a capoeira no jogo da
vida**

Monografia apresentada por Lindinaldo do Espírito Santo ao Curso de Bacharelado em Ciências Sociais da Universidade Federal Rural de Pernambuco como requisito para a obtenção do título de Bacharel em Ciências Sociais, sob a orientação do Prof. Fábio Bezerra de Andrade.

Recife, 2020

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal Rural de Pernambuco
Sistema Integrado de Bibliotecas
Gerada automaticamente, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

- E77i Espírito Santo, Lindinaldo do
A invenção do vadio: Entre ausência e emergência, a capoeira no jogo da vida / Lindinaldo do Espírito Santo. -
2020.
53 f.
- Orientador: Fabio Bezerra de Andrade.
Inclui referências.
- Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) - Universidade Federal Rural de Pernambuco, Bacharelado em
Ciências Sociais, Recife, 2020.
1. Capoeira. 2. Colonização. 3. Colonialidade do poder. 4. Sociologia das ausências. 5. Sociologia das emergências.
I. Andrade, Fabio Bezerra de, orient. II. Título

CDD 300

A invenção do vadio: entre ausência e emergência, a capoeira no jogo da vida

Monografia aprovada em __06__ / __11__ / 2020, como requisito parcial para obtenção do título de Bacharel em Ciências Sociais, pela Universidade Federal Rural de Pernambuco – UFRPE, por todos os membros da Banca Examinadora.

BANCA EXAMINADORA

Nota _____

Prof. Dr. Fábio Bezerra de Andrade

Nota _____

Profa. Dra. Giuseppa Maria Daniel Spenillo

Nota _____

Profa. Dra. Júlia Figueredo Benzaquen

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer e dedicar este trabalho monográfico às seguintes pessoas:

A toda minha família, pai, irmãos, cunhadas e em especial à minha mãe, Grinauria Maria do Espírito Santo (em memória) que me educou para a vida com racionalidade mas, que apesar do uso da razão, também me motivou fazer “o que o coração mandar”.

Dedico também à minha companheira Viviane pela importante contribuição e relevância no processo de escrita e por aturar minhas chatices nos momentos de tristezas.

À nossa filha querida, Idalina, a quem a capoeira deu o nome.

À capoeira. Aos mestres e mestras que mantém vivo todo o seu patrimônio cultural. Ao meu mestre, Jorge Ferreira, e a todos e todas que passaram pelo Projeto Capoeira Angola Estudos e Práticas (PROCAEP) e às amizades que fiz na capoeiragem.

Também agradeço aos colegas de curso pelas contribuições e conversas gratificantes no subsolo e na pracinha do CEGOE (“Amsterdã”).

Aos seres do bosque.

A Edy, Elaine e Shirley pelo fiado na copiadora quando nos dias sem grana.

A todos os docentes do curso de Bacharelado em Ciências Sociais e à professora Bruna Tarsila do Departamento de Educação (DED), pelo incentivo na busca pelo mestrado. À Rodrigues pelas artes.

À professora Júlia Benzaquen por me apresentar o Grupo Curupiras, pela contribuição nas teorias decoloniais e por me orientar desde sempre na luta.

Ao meu orientador Fábio Bezerra pela paciência e competência no que faz.

A todos e todas referidos e a quem não citei pois são muitas as pessoas entre parentes e amigo(a)s que me acolheram nessa caminhada difícil mas bastante prazerosa.

RESUMO

A invenção do vadio foi uma forma de produzir a ausência da capoeira e do capoeirista no Brasil. A categoria “vadio” foi um meio de desqualificar, invalidar um conhecimento ancestral e milenar usado como resistência pelos negros e negras trazidos para as Américas no período da colonização. Este trabalho foi resultado de uma pesquisa sobre a capoeira do século XIX e XX, sua criminalização e perseguição que resultou na sua proibição em 1890. O interesse aqui é compreender o que foi a colonização e quais as consequências para a capoeira nesse cenário. O objetivo foi estudar a relação da colonização sobre a capoeira e quais elementos de enfrentamento foram usados nessa relação. A contribuição do pensamento do sociólogo peruano Aníbal Quijano (colonialidade do poder), tanto quanto do sociólogo português Boaventura de Sousa Santos (sociologia das ausências e sociologia das emergências), foi de fundamental importância nos rumos deste trabalho. Pudemos constatar que a lógica ocidental, com suas formas de negligenciar os conhecimentos alternativos produz a ausência de outros conhecimentos possíveis. Constatamos que a ausência e a emergência da capoeira estão relacionadas com o resultado das “feridas” provocadas pelo processo de colonização (colonialidade). A capoeira reagiu e reage a esse padrão de poder por meio do resgate das tradições ancestrais, como coletividade, oralidade na transmissão dos conhecimentos, por exemplo. Apesar de ser patrimônio imaterial, hoje, a capoeira ainda é marcada como uma prática periférica. A colonialidade ainda configura um quadro de silenciamento do povo negro no Brasil. Nem mesmo o reconhecimento do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) não impediu as ações racistas e truculentas contra o negro capoeirista que ainda é caracterizado como marginal.

Palavras-chaves: capoeira; colonização; colonialidade do poder; sociologia das ausências; sociologia das emergências.

RESUMEN

La invención del holgazán fue una forma de producir la ausencia de capoeira y capoeirista en Brasil. La categoría “holgazán” fue un medio de descalificar, invalidar el conocimiento antiguo y antiguo utilizado como resistencia por los hombres negros traídos a las Américas durante el período de colonización. Este trabajo fue el resultado de una investigación sobre la capoeira de los siglos XIX y XX, su criminalización y persecución que resultó en su prohibición en 1890. El interés aquí es comprender qué fue la colonización y cuáles fueron las consecuencias para la capoeira en este escenario. El objetivo fue estudiar la relación entre colonización y capoeira y qué elementos de enfrentamiento se utilizaron en esa relación. El aporte del pensamiento del sociólogo peruano Aníbal Quijano (colonialidad del poder), así como del sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos (sociología de las ausencias y sociología de las emergencias), fue de fundamental importancia en la dirección de este trabajo. Pudimos ver que la lógica occidental, con sus formas de descuidar el conocimiento alternativo, produce la ausencia de otros conocimientos posibles. Encontramos que la ausencia y el surgimiento de la capoeira están relacionados con el resultado de las “heridas” provocadas por el proceso de colonización (colonialidad) en las Américas. La capoeira reaccionó y reacciona a este patrón de poder rescatando tradiciones ancestrales, como la colectividad, la oralidad en la transmisión del conocimiento, por ejemplo. A pesar de ser un patrimonio inmaterial, hoy en día, la capoeira sigue estando marcada como una práctica periférica. La colonialidad todavía constituye un marco de silencio para los negros en Brasil. El reconocimiento del Instituto Nacional do Patrimônio Histórico e Artístico (Iphan) no impidió acciones racistas y truculentas contra el capoeirista negro que aún se caracteriza como marginal.

Palabras claves: Capoeira; colonización; colonialidad del poder; sociología de las ausencias; sociología de las emergencias.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
1 MODERNIDADE/COLONIALIDADE	11
2 DA COLONIZAÇÃO À COLONIALIDADE: A RELAÇÃO ENTRE BRANCOS E NÃO-BRANCOS NA SOCIEDADE BRASILEIRA	17
2.1 A Colonização	17
2.2 A colonialidade	23
3 A CAPOEIRA	29
3.1 Gênese/Etimologia	31
3.2 A colonialidade e a capoeira: da institucionalização	37
3.3 A invenção do vadio	40
CONSIDERAÇÕES FINAIS	48
REFERÊNCIAS	51

INTRODUÇÃO

A invenção do vadio foi uma forma de produzir a ausência da capoeira e do capoeirista no Brasil. Uma categoria inventada para o controle do conhecimento e da subjetividade dos negros que faziam da capoeira uma forma de entretenimento e resistência. O termo vadio se refere ao indivíduo sem ocupação nem trabalho regular de que se ocupe e que garanta a sua subsistência. Porém o termo foi associado ao capoeirista e a prática da capoeira foi proibida e criminalizada no ano de 1890. Daí a associação da capoeira como prática de vagabundo, desocupado, vadio. Esse estigma acompanhou os capoeiristas, homens e mulheres, até a contemporaneidade sendo depois o termo apropriado pelos próprios como essência da capoeira como brinquedo: “vamo vadiar, vamo vadiar”. Vadiar tornou-se a arte do encontro, uma comunhão para a ressignificação de uma prática que não se separa da vida, que desconstrói o significado negativo de uma luta violentada por um padrão de poder racista, colonialista e patriarcal.

A repressão da capoeiragem, assim como a apropriação do termo vadiar pelos capoeiristas, podem ser conferidas em músicas cantadas nas rodas de capoeira. Tornou-se a representação de uma categoria reafirmada como legítima: “eu sou angoleiro, eu vou vadiar”. O que foi negado agora se afirma como saber ou saberes que foram tornados ausentes pela lógica eurocêntrica. Por trás desse vadio inventado, tem uma identidade, inúmeros conhecimentos e saberes de vida que integram a ancestralidade de povos que aqui já habitavam (povos indígenas) ou que chegaram por meio do tráfico transatlântico (povos africanos).

Conheci a capoeira através de um amigo que me convidou para conhecer o espaço onde aconteciam os treinos de capoeira angola, nas dependências da UFRPE, ao lado do DCE (Diretório Central dos Estudantes) quando nem era estudante desta Universidade. Na ocasião as aulas eram ministradas pelo contra-mestre Caíca, hoje o principal representante do grupo Herança de Angola, na cidade de Olinda. De imediato me encantei pelos movimentos que se mostraram despretensiosos, mas que de repente tornavam-se muito perigosos ao jogador menos atento, causando surpresas ao público que assistia. Nasceu desse contato a curiosidade em saber mais sobre esse jogo/luta.

Em 2014 ingressei no curso de Ciências Sociais e segui buscando a capoeira nos espaços acadêmicos, nas leituras e nos grupos de estudos. A capoeira ou a capoeiragem se mostra um tema pouco recorrente nas Ciências Sociais. Um tema que não se fala muito. Precisava falar da

capoeira dentro das Ciências Sociais como um fenômeno sociológico; quais os atores envolvidos; o processo de dominação e subjugação pelo qual foi sujeitada. Buscava uma postura crítica sobre a capoeira e seu campo de ação e não somente a busca pela sua origem ou etimologia. Nosso interesse sobre o processo de subjugação e dominação (a invenção do vadio) pelo qual passou a capoeira no século XIX e XX nos levou a pesquisá-la por via de uma perspectiva decolonial.

O suporte teórico-metodológico deste trabalho surgiu inevitavelmente dentro do Grupo Curupiras – Colonialidades e outras epistemologias, que participo desde 2014. O grupo reúne discentes e docentes do Departamento de Ciências Sociais da UFRPE para realização de leituras dirigidas e debates sobre autores e autoras que compartilham de uma visão político-social em comum, (re)pensando o processo de colonização, liderado pelos países da Europa. O grupo existe desde 2014 e é coordenado pela Professora Júlia Benzaquen.

Dentro da Universidade encontrei esse espaço, uma pequena sala, para discutir processos de descolonização da vida. Os autores e autoras surgiram em um momento em que eu, negro, praticante de capoeira angola, pretendia pesquisá-la, sob uma ótica de autores latino-americanos e africanos ou africanistas que pensam sobre um deslocamento de narrativas onde o Sul global reivindica espaços de fala. Entre inúmeros pensadores e pensadoras apresentados, os sociólogos Aníbal Quijano e Boaventura de Sousa Santos nos inspiraram na construção dos argumentos dessa pesquisa.

A contribuição de Aníbal Quijano (2005) para esta pesquisa foi de que a colonialidade do poder, o capitalismo e o eurocentrismo (estruturas do padrão colonial de poder característico da modernidade) são elementos que “afetam a vida cotidiana na totalidade da população mundial” (p. 124), seja destruindo ou negando práticas e conhecimentos, como a capoeira, ou na criação de novas categorias e identidades, como o vadio, por exemplo. Boaventura de Sousa Santos (2002) nos deu base para pensarmos a ausência e a emergência da capoeira dentro desse padrão de poder. Os conceitos de sociologia das ausências e sociologia das emergências de Santos e o conceito de colonialidade do poder de Quijano, possibilitaram a compreensão de que a hegemonia pressupõe um gerenciamento e uma repressão constante das práticas e dos agentes contra-hegemônicos bastante elucidada pelo Grupo Modernidade/Colonialidade (M/C). Esse gerenciamento e repressão resulta em um domínio violento sobre grupos minoritários. Uma política colonial de genocídio traçada contra a cultura de povos dominados a partir da conquista

dos reinos de Portugal e Espanha às terras americanas (CASTRO-GÓMEZ e GROSFUGUEL, 2007; DUSSEL, 1993; QUIJANO, 2005; MIGNOLO, 2008, 2017; NASCIMENTO, 2016).

Ao longo das leituras e dos debates no grupo de pesquisa, surgiu então as seguintes questões: O que é a capoeira? Em que contexto ela surge? Quais as consequências para a capoeira sob o pano de fundo da modernidade? Houve resistência? Se sim, quais os elementos de enfrentamento a capoeira apresentou contra esse padrão? Como ela sobrevive na contemporaneidade?

Essas questões deram o direcionamento a esta monografia. Nosso objetivo é investigar as condições sociais dos não brancos na sociedade brasileira e identificar quais elementos contribuíram para a capoeira não se tornar invisível, apesar de todos os ataques legalmente possíveis utilizados. É importante pontuar que aqui não se pretende traçar uma linha do tempo da colonização nem uma historiografia da capoeira mas antes, entender o processo de extermínio pelo qual foi alvo a capoeira e o negro capoeirista no Brasil do século XIX e XX.

Pretendíamos utilizar entrevistas e observação participante, dentro do Projeto Capoeira Angola Estudos e Práticas (PROCAEP), do qual faço parte desde 2012, sob a coordenação do Mestre Jorge Ferreira. Entretanto, a pesquisa esbarrou em algumas limitações ao final da minha graduação: o nascimento da minha filha em 2018, o falecimento da minha mãe por consequências da Covid-19 e a pandemia do Coronavírus em 2020. Esses fatores impediram o desenvolvimento da pesquisa da maneira pretendida e a pesquisa seguiu de forma bibliográfica.

Nossa base epistemológica conforme falamos anteriormente foram os estudos e questionamentos do Grupo Modernidade/Colonialidade (MC). Com esta base procuramos mostrar que as pessoas não-brancas ocupam lugares desprivilegiados na sociedade brasileira e nossa hipótese é a de que a manutenção do padrão colonial de poder estruturada pelas classes dominantes se fundamenta na produção de ausências (SANTOS, 2002), ou seja, o poder hegemônico como autoridade de gerenciar e dominar as subjetividades através do controle e da negação de conhecimentos tido como não válidos, nega, elimina, destrói, todo e qualquer conhecimento contra-hegemônico.

De forma alguma este trabalho pretende resolver os problemas referentes à capoeira. Sabemos que está longe de se esgotar as questões a respeito de um tema tão complexo. Reconhecemos também, que não cessam aqui as perguntas nem as respostas sobre as questões aqui levantadas. Outros questionamentos, novas hipóteses e/ou novas categorias são bem-vindas,

tendo em vista o enriquecimento do debate sobre a capoeira e o racismo estrutural na sociedade brasileira.

1 MODERNIDADE/COLONIALIDADE

Segundo Ballestrin o Grupo Modernidade/Colonialidade (M/C) foi estruturado por inúmeros seminários, publicações e encontros. No ano de 1998 um importante encontro foi organizado pelo Conselho Latinoamericano de Ciências Sociais (CLACSO) e realizado na Universidade Central da Venezuela. Na ocasião reuniram-se pela primeira vez Edgardo Lander, Arturo Escobar, Walter Mignolo, Enrique Dussel, Aníbal Quijano e Fernando Coronil. Ainda em 1998 Ramón Grosfoguel e Agustín Lao-Montes reuniram em um congresso internacional em Binghamton, Enrique Dussel, Walter Mignolo, Aníbal Quijano e Immanuel Wallerstein. Nesse congresso foi discutida pelos membros participantes a “herança colonial na América Latina, a partir da análise do sistema-mundo de Wallerstein” (BALLESTRIN, 2013, p. 97). Os anos seguintes foram sendo organizados outros encontros que formaram as bases teóricas do M/C.

Nos anos 2000, segundo Ballestrin ocorreram outras reuniões e eventos oficiais do grupo (2001, 2002, 2003, 2004, 2006). Nesses diálogos foram incorporados os nomes de Javier Sanjinés, Catherine Walsh, Nelson Maldonado-Torres, José David Saldívar, Lewis Gordon, Margarita Cervantes de Salazar, Libia Grueso e Marcelo Fernández Osco estando assim consolidado o grupo e seus inúmeros colaboradores. Ballestrin defende que o M/C foi de fundamental importância para a realização de um movimento epistemológico na renovação crítica e utópica das Ciências Sociais na América Latina no Século XXI. Assim Ballestrin nos orienta que o grupo M/C

[...] oferece releituras históricas e problematiza velhas e novas questões para o continente. Defende a “opção decolonial” - epistêmica, teórica e política – para compreender e atuar no mundo, marcado pela permanência da colonialidade global nos diferentes níveis da vida pessoal e coletiva (Idem, p. 89).

Toda essa discussão foi protagonizada pelo conceito de colonialidade do poder de Quijano, porém, à categoria “colonialidade” foi logo sendo anexada a colonialidade do ser e do saber (BERNARDINO-COSTA e GROSFOGUEL, 2016; CASTRO-GÓMEZ e GROSFOGUEL, 2007, DUSSEL, 1993; MIGNOLO, 2008, 2017). O poder não estava limitado apenas às relações econômicas, como acreditava Marx; além do domínio dos meios de produção, estava a divisão do trabalho e o controle das subjetividades. Desse modo a colonialidade, podemos falar, é um modelo de exercício da dominação característica da Modernidade que se conecta em rede por meio da classificação racial, o controle do trabalho, o Estado e a produção de conhecimento

(ASSIS, 2014) atingindo todos os setores da vida pública (trabalho, escola) e privada (as relações de poder na família).

Quijano (2005) defende que a globalização em curso é o ponto mais alto de um processo que começou com a conquista e transformação da América na primeira periferia da modernidade e local do nascimento do capitalismo colonial/moderno e eurocentrado. Este fato fez produzir identidades sociais historicamente novas (brancos, índios, negros, mestiços, mulatos) impulsionando a hierarquização das raças da população mundial como um dos eixos principais do domínio colonial. O sociólogo peruano incluiu categorias essenciais para a compreensão do sistema ocidental europeu de pensamento. Quijano desenvolveu uma importante pesquisa para o entendimento da formação da modernidade e do capitalismo. Dessa forma, o conceito de colonialidade do poder ganha destaque, podendo ser entendido como a relação de controle em forma de dominação, exploração e conflito sustentado na classificação racial/étnica da população do mundo.

A tese do grupo M/C é a de que não existe modernidade sem colonialidade (MIGNOLO, 2017). A modernidade foi colonial desde o seu princípio (QUIJANO, 2005). Como o processo de colonização das Américas foi estruturado pela afirmação de uma superioridade racial, a capoeira passou a ser marginalizada, e os negros e as mulheres negras capoeiras foram os que mais sofreram com as violências impostas sobre seus corpos. O entendimento de Quijano é que a classificação racial e a velha associação das novas identidades raciais dos colonizados com as formas de controle do trabalho forçado, não assalariado, desenvolveu entre os europeus ou brancos a específica percepção de que o trabalho pago era privilégio dos brancos e os negros foram reduzidos à coisa (reificação), forçado ao trabalho cativo. As novas relações materiais e intersubjetivas foi resultado do controle da subjetividade, da cultura e em especial do conhecimento, da produção do conhecimento (QUIJANO, 2005, p. 12).

O pensamento do sociólogo peruano Aníbal Quijano, o M/C, aqui usado como referência nessa monografia, tanto quanto Boaventura de Sousa Santos, sociólogo português do qual falaremos mais adiante, nos ajudou a pensar a respeito de como o padrão de poder hegemônico assume o controle sobre as representações, dando continuidade no processo de dominação e no apagamento das experiências determinando assim a relação de controle do Norte sobre o Sul global, do branco sobre o negro, do homem sobre a mulher, do civilizado sobre o bárbaro. Com isso surge o interesse em entender as consequências da colonialidade sobre a capoeira sob o pano

de fundo da Modernidade. De que forma o padrão colonial atuou sobre a capoeira e de que forma este é confrontado por esta. Onde houve repressão existiu resistência ou resistências. De várias maneiras negros e negras combatiam as atrocidades geradas pelo tráfico transatlântico: por meio de envenenamentos, fugas, destruição de máquinas ou confrontos diretos por meio da capoeira, por exemplo. Essa última forma de resistência, objeto de interesse desta monografia, foi bastante importante como forma de luta escrava. Estudar a capoeira é estudar as produções culturais e artísticas dos negros e negras escravizados no Brasil e de seus ancestrais africanos que chegaram por essas terras através do tráfico transatlântico. Acharmos de fundamental importância antes de tratar da capoeira como uma prática escrava de resistência, entender o processo que culminou na colonização da América e de como este processo estrutura até hoje a formação das identidades e produção de subjetividades promovendo as relações raciais hierárquicas entre brancos e negros no Brasil sob o pano de fundo da Modernidade. Não nos ocupamos com uma cronologia da colonização, aqui nos interessa entender as “feridas coloniais” (MIGNOLO, 2008) que foi desencadeada pela anexação das Américas aos reinados de Portugal e Espanha.

Este trabalho monográfico está baseado na perspectiva teórico-metodológica pós-colonial. A teoria pós-colonial, ou seja, a visão de mundo a partir da qual a experiência vivida pelos territórios do Sul global evidencia novas categorias interpretativas da realidade e vem pensar a existência humana na América Latina, Ásia, África sob novo ângulo que não o eurocêntrico.

O pós-colonialismo como tempo histórico corresponde ao processo de descolonização, de independência, de emancipação, de libertação dos países ditos do “terceiro mundo” contra o domínio imperialista dos países europeus no século XX. Já como categoria epistêmica, podemos entender como um conjunto de contribuições teóricas interdisciplinares oriundas principalmente dos estudos subalternos, formado no Sul asiático na década de 1970, sendo liderado por Ranajit Guha, historiador marxista indiano.

Intitulado de Estudos Subalternos o grupo do qual Guha exerceu bastante influência ficou conhecido fora da Índia nos anos de 1980 por meio de Partha Chatterjee, Dipesh Chakrabarty e Gayatri Chakrabarty Spivak. Nessa mesma década, segundo Luciana Ballestrin (2013, p.23) “o debate pós-colonial foi difundido no campo da crítica literária e dos estudos culturais na Inglaterra e nos Estados Unidos”. Os expoentes mais conhecidos no Brasil dessa corrente foram o indiano Homi Bhabha, o jamaicano Stuart Hall e o inglês Paul Gilroy. Seus livros *O local da cultura*, *Da diáspora* e *Atlântico negro* (respectivamente) foram traduzidos para o português

onde tiveram grande repercussão nas ciências sociais brasileiras (*Idem*, p.94). Para o jamaicano Stuart Hall (2003) o pós-colonial é um processo de desvinculação da síndrome colonial que traz uma mudança nas relações sociais globais de poder. Para Hall

O que o conceito pode nos ajudar a fazer é descrever ou caracterizar a mudança nas relações globais, que marca a transição (necessariamente irregular) da era dos Impérios para o momento da pós-independência ou da pós-descolonização (*Idem*, p. 107).

Essas discussões surgiram nos departamentos de estudos culturais, de língua inglesa, de antropologia das universidades inglesas e posteriormente nas universidades norte-americanas, muito embora o argumento pós-colonial acredita-se ter surgido bem antes com os francófonos Frantz Fanon (1925-1961), psicanalista natural da Martinica em *Os condenados da terra*; contemporaneamente em Aimé Césaire (1913-2008), escritor e político da Martinica no *Discurso sobre o colonialismo* e também em Albert Memmi (1920-2020), escritor e professor nascido na Tunísia no seu *Retrato do colonizado precedido de retrato do colonizador*.

À chamada “tríade francesa” (Fanon, Césaire, Memmi), podemos incluir ainda o palestino Edward Said (1935-2003) com seu livro *Orientalismo*. Este denunciou a funcionalidade da produção no exercício de dominação sobre o “outro”: o Oriente como invenção do Ocidente (BALLESTRIN, 2013). Said, assim como os três citados anteriormente, não se intitulava como pós-colonial, mas com seus questionamentos acerca das intervenções coloniais (colonialidade) mostrou-se também importante nas questões que a modernidade não conseguia resolver: as relações de dominação a partir do critério da raça. A importância desses para as ciências humanas os tornou clássicos e assim são considerados hoje como “os porta-vozes que intercederam pelo colonizado quando este ainda não tinha voz” (*Idem*, p.92).

Em 1992, ano de reimpressão do texto, hoje clássico, de Aníbal Quijano “*Colonialidad y modernidad-razionalidad*”, um grupo de intelectuais latino-americanos e americanistas que viviam nos Estados Unidos, influenciados pelo Grupo Sul-Asiático de Estudos Subalternos fundaram o Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos, em diálogo Sul-Sul, ou seja, dialogar com os saberes e realidades locais a partir de perspectivas próprias. Desde o início mostra-se interdisciplinar incluindo em suas pesquisas os estudos subalternos, estudos culturais, literário, feministas, pós-estruturalistas, pós-moderno, pós-marxista entre outros.

O testamento do Grupo latino foi publicado originalmente em 1993 na revista *Boundary 2*, editada pela Duke University Press e apenas traduzido para o espanhol em 1998 por Santiago

Castro-Gómez como “*Manifiesto inaugural del Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos*”, assim, inserindo a América Latina no debate pós-colonial. Logo alguns membros insatisfeitos alegaram a preferência do grupo latino-americano por pensadores ocidentais. Desse modo o grupo contradiria seu objetivo que seria produzir estudos subalternos, se desprendendo cada vez mais, epistemologicamente, da lógica excludente do modelo ocidental a partir dos países do Sul global. A citação de Grosfoguel por Ballestrin elucida o início da formação do projeto Modernidade/Colonialidade:

Para todos nós que tomamos o partido da crítica descolonial, o diálogo com o Grupo Latino-americano de Estudos Subalternos tornou evidente a necessidade de transcender epistemologicamente – ou seja, de descolonizar – a epistemologia e o cânone ocidentais (Grosfoguel, 2008, p. 116, *apud* Ballestrin, 2013, p. 96).

O incômodo era o fato do Grupo Latino não ter realizado “uma ruptura adequada com autores eurocêntricos” e não deveria este reproduzir a resposta que o Grupo de Guha deu ao colonialismo, tendo em vista que a trajetória da América Latina de dominação e resistência estava ela própria encoberta no debate do grupo que não conseguiu transcender epistemologicamente do modo de pensar ocidental (BALLESTRIN, 2013). Anteriormente ao Grupo, Aimé Césaire (1978) já alertava da importância do rompimento com a racionalidade eurocêntrica e que se deveria estar atento aos “colonos flagelantes” e da mesma forma ficar em alerta com os “acadêmicos de papada endolarados de idiotices, etnógrafos metafísicos” assim como também estar precavido de “intelectuais gárrulos, saídos a tresandar da coxa de Nietzsche” (Idem, p.39).

A divergência aqui não implica em antagonismo, mas numa maior riqueza e contribuição de novas perspectivas e conhecimentos voltados para a importância da América Latina no debate pós-colonial.

A colonialidade do poder/saber/ser ainda configura um quadro de silenciamento do povo negro. O reconhecimento do Iphan não impediu as ações racistas e truculentas contra o negro capoeirista. Num exemplo recente vimos outro representante da cultura negra, o Mestre Nenê, agredido por policiais em pleno setembro de 2020, em meio à pandemia do Corona Vírus, em São Paulo. Na ocasião, o mestre bastante conhecido por comandar as rodas na Praça da República, foi considerado “suspeito” pelos policiais e teve o cabelo puxado sendo derrubado no chão em frente a sua casa. O mesmo foi levado para a delegacia sob a acusação de desacato, após

perseguição sendo estrangulado e empurrado no chão antes de ser algemado. O mestre ainda foi encaminhado a um pronto socorro para que no local fosse sedado. Esse caso ilustra bem o fato de que a colonização criou feridas profundas na sociedade brasileira e estas estão longe de cicatrizarem. A violência contra as pessoas negras e o desrespeito pelas práticas e conhecimentos transmitidos por elas são bastantes nítidas e expostas. A capoeira nunca foi aniquilada, o racismo nunca foi extinto. A hierarquização, a classificação racial continua determinando as relações entre brancos e não brancos no Brasil. Por quê ainda é frequente a naturalização dessas diferenças? Quais as consequências dessa naturalização? É a partir dos estudos da perspectiva decolonial que esta pesquisa seguirá seu rumo na tentativa de solucionar ou não as questões acerca da colonização e da colonialidade e suas consequências para a capoeira e o capoeirista.

2 DA COLONIZAÇÃO À COLONIALIDADE: A RELAÇÃO ENTRE BRANCOS E NÃO-BRANCOS NA SOCIEDADE BRASILEIRA

“Vós, servos, sujeitai-vos com todo o temor aos senhores, não somente aos bons e humanos, mas também aos maus” (1 Pedro 2:18).

“Se alguém ferir seu escravo ou escrava com um pedaço de pau e como resultado o escravo morrer, será punido; mas, se o escravo sobreviver um ou dois dias, não será punido, visto que é sua propriedade”. (Êxodos 21: 20-21)

2.1 A Colonização

O principal responsável pelo domínio dos europeus aos territórios anexados como suas colônias, foi, segundo Césaire (1979), o cristianismo, por meio da Igreja e seu dogmatismo. Para ele o grande responsável pelo episódio da colonização foi o “pedantismo cristão”, forjador da dominação religiosa por ter anunciado classificações desonestas que associava o cristianismo à civilização e o paganismo relacionado com selvageria. Dessa atitude resultaria em “abomináveis consequências colonialistas e racistas, cujas vítimas haviam de ser os índios, os amarelos, os negros” (p. 15), ou seja, os não brancos. Para compreender o significado da colonização, pegamos carona com o próprio Césaire que escolheu, para defini-la, não classificá-la a partir do que ela se constitui, mas a partir do que ela não pode ser. Para melhor entendimento deixamos para Césaire a tarefa de apontar que a colonização não é em sentido algum uma missão de

[...] evangelização, nem empresa filantrópica, nem vontade de recuar fronteiras da ignorância, da doença, da tirania, nem propagação de Deus, nem extensão do direito; admitamos uma vez por todas, sem vontade de fugir às consequências, que o gesto decisivo, aqui, é a do aventureiro e do pirata, do comerciante e do amador, do pesquisador de ouro e do mercador, do apetite e da força, tendo por detrás a sombra projetada, maléfica, de uma forma de civilização que dado momento de sua história se vê obrigada, internamente, a alargar à escala mundial a concorrência das suas economias antagônicas (pp. 14-15, 1979).

O interesse dos europeus pela colonização, como podemos ver em Césaire, é o de expandir as relações e o controle do comércio e dos territórios encontrados a partir de então, e da acumulação de riquezas, pela busca do ouro por meio de ações de piratas e aventureiros. Durante a Idade Média o domínio árabe na Europa forçou Portugal e Espanha a trilhar outro caminho para chegar até às Índias Orientais para manter relações comerciais com os povos daquelas bandas. Navegar pelo Mar Mediterrâneo era perigoso demais tendo em vista o conflito com os muçulmanos. Assim, foi preciso seguir o caminho inverso, navegando pelas águas do Mar Oceano (Oceano Atlântico) seguindo um caminho desconhecido pelos navegadores da península Ibérica.

Saindo de Palos de la Fronteira navegando para o Oeste, após meses no mar, Cristóvão Colombo, em doze de outubro do ano de 1492, chega à terra firme, sob o comando dos reis católicos Isabel de Castela e Fernando de Aragão, acreditando ter encontrado a tão esperada Índia. Após atracar em diversas ilhas do Caribe encontra algo inesperado: o que chamamos hoje de América Latina (DUSSEL, 1993; WALLERSTEIN, 2007). Colombo contorna o Caribe e volta para Europa contando para todos que havia chegado às Índias. Logo navegadores e piratas em suas embarcações rumam mar adentro em busca das terras anunciadas por Colombo. Américo Vespúcio sai para checar a novidade mas logo descobre que se tratava de um novo território nunca antes visto. Mais tarde, em sua homenagem, essas terras recebem o nome de América. Percebeu-se que as novas terras tinham habitantes, que andavam nus e cultuavam ídolos que não eram cristãos. Logo, outros portugueses e espanhóis seguiram a mesma empreitada e em “poucas décadas, os conquistadores espanhóis haviam destruído a estrutura política dos dois maiores impérios das Américas, o asteca e o inca” (WALLERSTEIN, 2007, p. 30).

E de embarcações em embarcações chegaram, os piratas, causando enorme pavor entre os povos autóctones. Esses povos de culturas bastantes complexas foram categoricamente chamados índios devido ao erro de Colombo acreditar que havia chegado à Índia – esta é a razão pela qual o índio é classificado dessa forma. Logo após uma breve apresentação entre portugueses, espanhóis e índios, os primeiros demonstraram um real interesse pelos recursos naturais que foi seguido da extração de matérias-primas com mão de obra escrava indígena. Então como nos diz Enrique Dussel (1993, p.53) “uma vez reconhecidos os territórios, geograficamente, passava-se ao controle dos corpos, das pessoas: era necessário ‘pacificá-las’ - dizia-se na época”. Essa

pacificação não ocorria mediante diálogo de paz, mas através da violência e da imposição da cultura eurocêntrica sobre a cultura dos povos autóctones. O roubo e a violência garantiam a autoridade e as riquezas encontradas eram transferidas para os reinos da Europa. Dessa maneira “o que era ouro e prata na Europa, dinheiro do capital nascente, era morte e desolação na América” (DUSSEL, 1993, p. 53).

A Europa com um grande poderio militar e econômico dominou esses territórios e passou a figurar como centro da cultura ocidental tendo para isso adotado a cultura greco-romana como único padrão de conhecimento e estética para assim negligenciar todos os outros conhecimentos da humanidade (SANTOS, 2002, 2010) anteriores ou paralelos ao Ocidente. E a América torna-se a primeira periferia resultante da colonização, sendo essencial para o processo constitutivo da modernidade (DUSSEL, 1993; MIGNOLO, 2017; QUIJANO, 2003; WALLERSTEIN, 2007). Porém, somente a Europa gozava desse processo enquanto a América era explorada e renegada da constituição da modernidade. Os reinos exibiam suas riquezas enquanto os povos das terras descobertas lutavam para escapar da morte, do estupro, da violência. A América foi sendo construída e saqueada com o trabalho de cativos indígenas e em seguida por negros e negras originários da África.

Os africanos vieram forçadamente para o Brasil através do tráfico negreiro e aqui foram usados nas mais vis funções que uma pessoa pode exercer. Eram trazidos da África às Américas nos porões das embarcações conhecidas como tumbeiros. Para ocupar menos espaços nas embarcações e para transportarem um número bem maior de cativos, os traficantes traziam muitas crianças de 7, 8, 10 anos. Negros e negras tinham um valor comercial a depender de suas habilidades e ofícios. Um negro sadio era a garantia de uma boa aquisição pelos senhores.

Após pisarem em terra firme “as mercadorias” eram repassadas para terceiros para depois serem usadas nos engenhos, nas minas, nas fazendas de café. Quando não se estava moendo o trabalho era deslocado para o campo e lá eram acrescentadas algumas horas nas atividades somando em torno de 14 a 18 horas. Esse processo liquidava com o cativo que tinham de trabalhar como máquinas até o esgotamento. Essas “máquinas” eram usadas intensamente para depois serem trocadas por uma outra nova, já que possuíam apenas, em média, 7 anos de vida útil. A manutenção das “máquinas” acarretava mão de obra ociosa. Então como a substituição dos trabalhadores era mais lucrativa que a preocupação com o tratamento das chagas, assim que

alguém morria logo era posto outro no lugar. A viagem durava em média quarenta dias. Tudo isso, também aponta Chiavenato (1986), foi garantido com o aval da Igreja católica. Assim,

[...]depois de reduzidos a bestas de carga, depois de serem tratados coletivamente como máquinas que não precisavam cuidados, os negros serão individualizados pelos senhores (e senhoras) para que sobre eles desabe toda a patologia psicológica que um regime escravista faz vir à tona, explodindo em requintes de um sadismo que tinha todo um escudo moral fornecido pela Igreja para ser extravasado sem limites (p. 131).

Na aquisição do escravizado eram apalpados os órgãos genitais dos homens e mulheres. Observa-se os dentes, porte físico, marca tribal, a idade, os olhos, para que fosse garantida uma boa compra da “peça”, embora muitos não chegassem ao destino final devido às condições que enfrentavam durante a viagem. Se doentes ou mortos nas dependências das embarcações eram logo lançados ao mar. Durante esse tempo, na vinda ao Brasil, os cativos eram mantidos em condições sub-humanas, sem comida nem água, não podiam ao menos saírem dos porões. Dessa forma era comum fazerem suas necessidades fisiológicas ali mesmo. Com isso a insalubridade e as condições do tempo levavam muitos a morrerem antes mesmo de chegarem a terra firme. Os que chegavam vivos eram entregues amarrados a grupos de comerciantes e exibidos em ruas e lojas.

A escravidão foi justificada pelos argumentos da época de que os índios e os negros escravizados não possuíam almas, adoravam vários ídolos, eram bárbaros, canibais, iletrados, simplórios, violentos, não instruídos e que precisavam de uma intervenção espiritual, deviam obedecer e se submeter aos preceitos cristãos. Esses argumentos ganharam força entre portugueses e espanhóis que ampliava territorialmente suas colônias.

Como a historiografia mostra, as ações “civilizatórias” foram usadas por bastante tempo sobre os povos indígenas e negros de várias culturas e de territórios diversos. Da África podia ser alguém, rei, rainha, podia ser levado para o caribe, Brasil ou percorrer o continente e depois ser transferido para outro lugar. Camuflado no argumento civilizatório estava o descaso com as vidas humanas dos territórios descobertos. Walter Mignolo (2017) observou que para a garantia do enriquecimento dos invasores estava o discurso da modernidade. Esse discurso escondia na realidade a exploração do trabalho cativo assim como o descarte das vidas alheias para a garantia do comércio de escravos e o acúmulo de riquezas durante a colonização. Nesse caso não seria possível a modernidade sem colonialidade. Para Mignolo,

[...] ocultadas por trás da retórica da modernidade, práticas econômicas dispensavam vidas humanas, e o conhecimento justificava o racismo e a inferioridade de vidas humanas, que eram naturalmente consideradas dispensáveis (p.4).

Era fácil observar o sadismo de uma sociedade escravocrata. Joaquim Nabuco (1988), abolicionista membro da aristocracia brasileira, ainda jovem já observava a situação dos negros em solo tupiniquim e relatou em seu livro *A Escravidão* os abusos cometidos pela elite perversa aos cativos. A violência era rotineira. Iniciava-se desde a gestação onde de enxada na mão a mulher negra, grávida, realizava os trabalhos no engenho ou nas culturas da cana-de-açúcar. O bebê quando nascido permanecia amarrado ao corpo da mãe por uma faixa de tecido.

O trabalho era realizado sob vigilância constante. Uma escrava mãe não escapava dos açoites, da mira do chicote. Mais de dez horas de duro trabalho. Esse trabalho excessivo causava inúmeras lesões como escolioses por carregarem cestos bastante pesados na cabeça. Alguns escravos tinham dedos e mãos amputadas por castigos ou pela ação da cal; marcas de ferros em brasas no rosto; dentes arrancados (FREYRE, 2010). Joaquim Nabuco (1988) nos relata que depois da concepção, em período lactante a mãe

[...] levanta-se para o trabalho passados alguns dias. Leva a criança aos peitos atada numa faixa. Enquanto este bebe o leite, ela cava a terra. É açoitada assim mesmo. Quem não viajou pelo interior de nossas províncias e não viu filas de negras que carregam ao seio as crianças, sob os raios do sol, durante as dez horas de trabalho (p. 49)?

Os cativos e cativas quando aportados no Brasil eram negociados e vendidos para realização de várias funções, sejam domésticas, rurais ou urbanas. As crianças eram poupadas nos primeiros anos, mas logo que chegavam à primeira infância assumiram as funções determinadas na divisão do trabalho. Assim, após serem examinados e adquiridos por qualquer interessado, os africanos e africanas seguiram acorrentados para seu novo “destino” obrigados a aprender e executar as tarefas voltadas para o engenho, a cozinha, a tecelagem, a renda.

Para Gilberto Freyre (2010), os escravos recém-adquiridos deveriam também aprender a fazer doces, cuidar de equinos, bovinos e caprinos; remar, pescar, “fazer pão, manteiga, queijo, sapatos, roupas, chapéus, móveis; a cuidar de meninos, de jardins, de hortas; a botar sentido em sítios; a construir casas; a plantar cana, algodão, café, tabaco, mandioca” (p. 71).

Tanto as citações de Nabuco quanto as de Freyre fortalecem o argumento de Aimé Césaire (1978) em seu *Discurso sobre o Colonialismo*. Césaire nos aponta que na relação entre colonizador e colonizado, só há lugar para o trabalho forçado, a intimidação, a pressão, a polícia, o imposto, o roubo, a violação, as culturas obrigatórias, o desprezo sobre as populações locais.

Em 1850 a Inglaterra determina a proibição da venda de escravos e o Brasil vinha sendo pressionado a adotar tal medida, mas apenas oficializa o fim do tráfico negreiro em 1888. O fim do tráfico não garantiu o fim da escravidão. No pós-Abolição grande parte dos negros escravizados no Brasil foram alforriados mas não houve nenhuma garantia de proteção por parte do Estado à vida dessas pessoas nem garantiu acesso à educação, muito menos o respeito às mulheres. Para Florestan Fernandes (2017) a abolição não garantiu ao negro a condição de sujeito na sociedade. Este permaneceu sendo forçado a aceitar uma condição marginal, sem direito de fala, sem protagonismo, uma verdadeira sujeição à inexistência. O Brasil estruturou sua economia na dependência da força de trabalho escravo. O padrão de poder estabelecido continuou se reproduzindo, perpetuando sua empresa colonial, lapidando as estruturas, estruturas coloniais excludentes, intensificando a hierarquização das relações de raça, gênero, religião. Essas estruturas de poder nada mais são do que uma política eurocentrada e alimentada por assassinatos de saberes, onde a classificação social baseada na cor da pele é suficiente para exercer uma política de abandono e morte (MBEMBE, 2018). Para Gomes e Laborne (2018),

[...] Aquilo que era considerado identidade pautada em procedência geográfica ou país de origem, tal como espanhol, português e, posteriormente, europeu, passou também a adquirir, em relação a essas novas identidades, uma conotação racial. Na medida em que as relações sociais que se configuravam eram de dominação, tais identidades foram associadas às hierarquias, aos lugares e aos papéis sociais correspondentes, como se deles fossem constitutivas, e, por conseguinte, ao padrão de dominação que se impunha (GOMES & LABORNE, p.20).

No Brasil, um exemplo desse padrão de dominação temos, pois, a conservação do português, língua dos dominadores e a perpetuação em seu território de uma estrutura racista e genocida tendo como alvo os afrodescendentes de pele escura que residem no país. Por meio da classificação social os afrodescendentes são negados e obrigados a assumirem uma postura submissa, subalterna e até mesmo negarem suas fontes de conhecimentos, sua tradição para serem aceitos na sociedade. Vítimas dessa negação foram a capoeira, o samba, o candomblé, ou seja, as manifestações artísticas, os saberes, as múltiplas epistemologias de inúmeros povos. Aos

índios e aos afrodiaspóricos (negros e negras dispersos para outros continentes por meio da colonização) foram impostos os costumes e dogmas do cristianismo e assim proibidos de realizarem seus cultos, de cultuarem seus ícones, de permanecerem em território natal.

Depois de proibido o comércio de escravos no Brasil e posteriormente o impedimento do uso da exploração da mão de obra não paga, se fez da alforria, assinada pelo império português, uma falsa sensação de “liberdade”. Foi quando os “libertos” se viram abandonados, sem lar, sem perspectiva de vida, pois, apesar de alforriados, o direito à cidadania não lhes foram garantidos. A escravidão carimbou o negro, a mulher negra e os povos indígenas. Tudo que represente as culturas dessas categorias segue sendo negligenciado, inclusive o candomblé e a capoeira, até mesmo pós-abolição. O Brasil não mais pertence territorialmente a Portugal mas as formas de invisibilidade, a coerção, a hierarquização das raças se mantém bastante forte. A colonização abriu caminho para a colonialidade.

2.2 A colonialidade

A respeito da experiência colonial, Maria Inês Cortês de Oliveira (1988), depois de analisar testamentos datados em 1790 a 1890, de negros e negras “libertos”, residentes na Bahia, percebeu que a relação de exploração de mão de obra escrava ainda era mantida mesmo estes sendo alforriados. Sua força de trabalho nem sempre lhe pertencia, pois “tornar-se liberto não era o mesmo que tornar-se livre” (OLIVEIRA, p.11). Como na divisão do trabalho os negros e negras não possuíam nem a força de trabalho (esta pertencia a “seu” senhor), mantinham uma relação de dependência para sobreviver. Alguns cativos faziam os serviços domésticos enquanto outros, trabalhavam nas minas ou nas colheitas. Outros levavam o excedente da produção para ser vendido nos portos e feiras. Esses cativos eram chamados de “negros de ganho” ou “ganhadores”. Estes davam maior parte do dinheiro da venda dos produtos (frutas, aves, peixe) para os senhores e ficavam com uma quantia ínfima restante. Quando não conseguiam o valor estabelecido os chicotes ecoavam nas costas. As mulheres geralmente eram usadas como escravas sexuais quando não estavam na casa grande, nos serviços de limpeza e cuidados com as crianças. Às vezes faziam as duas coisas ou mais (CHIAVENATTO, 1986).

No primeiro momento da colonização vista como primeira modernidade, Espanha e Portugal dominavam o Atlântico Sul e o interesse estava voltado para os recursos naturais: a busca desenfreada pelo ouro e prata, a madeira nobre, as especiarias. Num segundo momento

com as conquistas já consolidadas, França e Inglaterra ditavam as regras de dominação. Além do roubo já mencionado estava em pauta o domínio através da divisão do trabalho, do controle da subjetividade e a vinculação de uma série de hierarquias de poder sobre o ser e o conhecimento. Desse modo nos mostra Castro-Gómez e Grosfoguel (2007, p.19) que

[...] A divisão internacional do trabalho anexou em rede uma série de hierarquias de poder: étnico-raciais, espiritual, sexual e de gênero. A expansão colonial europeia foi realizada por homens heterossexuais europeus. Por onde quer que fossem, exportavam seus discursos e formavam estruturas hierárquicas em termos raciais, sexuais, de gênero e de classe. Assim, o processo de incorporação periférica à incessante acumulação de capital se articulou de maneira complexa com práticas e discursos homofóbicos, eurocêntricos, sexista e racistas.

A partir de 1945 com o fim da Segunda Grande Guerra houve uma mudança nas relações de poder. Este foi transferido para os Estados Unidos e os conflitos em vários níveis continuaram afetando as subjetividades, produzindo subalternizações e continuidade e ampliação de periferias ao redor do mundo. Mesmo com a descentralização do poder, outros territórios continuaram sendo anexados. Hoje já não mais os países europeus são o centro de dominação, das antigas colônias, porém permanece vivo o discurso colonial de poder. Para Mignolo (2008), houve uma mudança nas relações de autoridade: os espanhóis e portugueses saíram da América Latina; os ingleses abandonaram a América do Norte e depois a Índia e a África livrou-se do jugo francês. As potências europeias retiraram-se de algumas de suas antigas colônias mas continuaram ditando as regras. Para Mignolo, continua a lógica da colonialidade: apenas mudaram as temáticas, mas não as condições da conversa.

O pensamento de Quijano nos ajuda a pensar a respeito de como o período colonial foi devastador sobre os países anexados aos territórios metropolitanos. Ele também nos fala o quanto as estruturas hierárquicas foram bastantes significativas para a dominação, produção das subjetividades e identidades dos povos dos países periféricos.

Esse novo padrão de poder hierárquico étnico-raciais, de gênero, epistêmico, ontológico, teológico, impediram as manifestações artísticas culturais e a religiosidade afro-indígenas (o candomblé, a jurema sagrada) e a capoeira de serem praticadas e de modo passaram a ser proibidas e perseguidas, sendo monitoradas a todo o momento.

O racismo não desapareceu com a abolição da escravatura. Ele determinou os modos de vida existente até hoje: uma relação baseada na cor da pele, onde o negro, a mulher negra,

continuam na sujeição, sem ter o direito de serem considerados cidadãos ou protagonistas de suas próprias vidas. O negro, como nos diz Mbembe (2018),

[...]não existe enquanto tal. Ele é constantemente produzido. Produzi-lo é gerar um vínculo social de sujeição e um *corpo de extração*, isto é, um corpo inteiramente exposto à vontade de um senhor e do qual nos esforçamos para obter o máximo de rendimento. Sujeito a corveias de toda ordem, o negro é também o nome de uma injúria, o símbolo do homem confrontado com o açoite e o sofrimento, num campo de batalha em que se opõe facções e grupos social e racialmente segmentados (p.42).

Continuam os não brancos, hoje, como objetos, subordinados aos interesses do capitalismo no mundo branco. Para Frantz Fanon (2008, p. 106-107) a ideia produzida do negro é a de que este “é um animal, o preto é ruim, o preto é malvado, o preto é feio” e que apenas o mundo branco, na lógica eurocêntrica, é um mundo válido e este mundo lhe dá as costas, lhe renega, lhe xinga, lhe impõe condições de subalternidade, lhe cobra uma conduta submissa no mundo porque no

[...] mundo branco, o único honesto, rejeitava minha participação. De um homem exige-se uma conduta de homem; de mim, uma conduta de homem negro – ou, pelo menos, uma conduta de preto. Eu acenava para o mundo e o mundo amputava meu entusiasmo (FANON, 2008, p.107).

As feridas da manutenção do modelo colonial de poder, gerada há séculos, ainda descansa no corpo do negro no Brasil. Exemplos visíveis é a permanência dos negros assumindo postos “menos importantes” no trabalho com um salário menor em relação aos brancos. O tratamento da polícia quando entra nas comunidades periféricas têm um quê de seletividade. As vítimas de homicídio são, sobretudo, jovens de 15 a 29 anos do sexo masculino segundo fonte do IPEA (2020). Para o instituto, em 2016 foram assassinados 33.590 jovens do sexo masculino nas periferias brasileiras, lugar onde negros e negras são as maiores vítimas da seletividade das raças. Aos jovens negros de periferia é forte a concentração de homicídios. Assim, segundo o Atlas da violência 2020,

Uma das principais expressões das desigualdades raciais existentes no Brasil é a forte concentração dos índices de violência letal na população negra. Enquanto os jovens negros figuram como as principais vítimas de homicídios do país e as taxas de mortes de negros apresentam forte crescimento ao longo dos anos, entre os brancos os índices de mortalidade são muito menores quando comparados aos primeiros e, em muitos casos, apresentam redução (p.47).

O resultado de séculos de escravidão culminou numa hierarquização das relações sociorraciais, em violência epistêmica, teológica e ontológica e que isso provocou a disparidade nas desigualdades entre brancos e não brancos em todas as esferas da vida pública ou privada. O que gerou as péssimas condições de vida do povo negro na sociedade brasileira. Conforme levantamentos do Ipea (2020) o Atlas da violência revela que as pessoas negras têm mais chances de serem alvos das mortes violentas em comparação aos brancos. Dados que nos ajudou na compreensão da condição social dos negros e negras no Brasil. Em outros dados obtidos por Gomes e Laborne traz essa revelação já denunciada pela militância negra. Os dados da pesquisa apontam que

[...] Negros e negras sofrem enormes disparidades em diversos setores da vida social. No mercado de trabalho dados recentes divulgados pelo IBGE mostram que negros ganham 59% dos rendimentos de brancos. Além disso, representam 70% da população que vive em situação de extrema pobreza, concentram maiores taxas de analfabetismo do que brancos – 11% entre negros e 5% entre brancos – (PNAD, 2016), além de constituírem mais de 61% da população encarcerada (DEPEN, 2014), embora representem 54% da população (IBGE). Ou seja, as disparidades e violência ultrapassam o ciclo da juventude. Estão presentes ao longo da vida da população negra. E, considerando a juventude como um ciclo importante na trajetória social e identitária da nossa sociedade é grave a sentença de morte que a perversa articulação entre racismo e vulnerabilidade social impõe a essa parcela da população que, antes, deveria ser muito mais cuidada pela sociedade, Estado e mundo adulto. (GOMES E LABORNE, 2018, p.7).

Como isso podemos entender que a colonialidade ainda mantém traços bastante fortes de seu poder sobre o Brasil. Atua em setores fundamentais da vida social, fortalecendo uma estrutura hierárquica de dominação racista na divisão do trabalho (aumento da situação de pobreza e miséria), na produção do conhecimento (grandes índices nas taxas de analfabetismo entre a população negra), no domínio das subjetividades (encarceramento em massa), violência contra a mulher, principalmente a mulher negra, por meio da violência estruturada pela colonialidade do poder, do saber e do ser. A lógica colonial, tanto no âmbito público quanto no privado, está bastante viva sobre o domínio dos corpos e das (re)existências, como no exemplo na capoeira. Esta passou por um processo de negação e perseguição, uma tentativa de genocídio contra os negros brasileiros. Nascimento apontou duas tentativas de genocídio do povo negro no Brasil: o embranquecimento da raça e o embranquecimento cultural. Para o embranquecimento da raça um dos recursos que foram usados foi o estupro da mulher negra pelos brancos da

sociedade dominante. O estupro garantiria (para a mulher os traumas) para a sociedade branca dominante, o aumento da população mulata que se deitava na crença de que com o crescimento da população mulata, a raça negra desapareceria. E assim estaria resolvido o “problema”. Além do mulato foi categorizado o pardo, o moreno, o parda-vasco, o homem de cor, o fusco. O mulato segundo o autor, assume um posto de maior importância nos serviços prestados à classe dominante: porém, apesar do posto, o mulato ainda é um negro numa sociedade racista.

No período colonial foi assumido por ele os postos de capitão do mato, de feitor. No mulato foi depositada a esperança do Brasil se tornar livre dos negros africanos e de seus descendentes. A categoria mulato para Nascimento, estabelece “o primeiro degrau na escada da branquificação sistemática do povo brasileiro, ele é o marco que assinala o início da liquidação da raça negra no Brasil” (p. 83).

O embranquecimento cultural, a segunda tentativa de genocídio do povo negro no Brasil, recebe nomes mais brandos, “apelidos bastardos” como assimilação, aculturação, miscigenação. Vários instrumentos estão a serviço dos interesses das classes que estão no poder. E esses instrumentos são usados para destruir o negro como pessoa e como protagonista de sua própria história, de ser o condutor de sua própria cultura. Assim expõe Nascimento que além dos órgãos do poder que trabalham para o genocídio do povo negro, existe uma sistematização perversa para esse papel sujo que abrange um amplo campo envolvendo “o governo, as leis, o capital, as forças armadas, a polícia” e que, inclusive, “as classes dominantes brancas têm à sua disposição, poderosos implementos de controle social e cultural: o sistema educativo, as várias formas de comunicação de massas – a imprensa, o rádio, a televisão – a produção literária” (NASCIMENTO, 2016, p. 112). No sistema educacional o aparelhamento de controle está no ensino das ciências da natureza e das ciências humanas a partir de uma lógica eurocentrista, de louvação da perspectiva europeia de ver o mundo (e mais recentemente dos Estados Unidos). Esse controle atinge todos níveis do ensino brasileiro – fundamental, médio, superior e igualmente permanece negando e ocultando os conhecimentos outros. As referências ao africano ou negro, é no sentido do “afastamento e da alienação da identidade negra” (idem, p. 113). A sociedade brasileira não é estruturada para o convívio dos negros, pois até mesmo aqui, no Brasil,

[...] onde a cultura africana deitou suas raízes seculares, um descendente africano, para ter acesso em qualquer degrau da escada social, é porque já não é mais um negro:

trata-se de um assimilado que deu as costas às suas origens, ou seja, um negro de alma branca” (IDEM, p. 116).

A comunicação de massa garante a propaganda da boneca branca, do cabelo liso. Nos cinemas inúmeras são as princesas da produtora Disney estabelecendo padrões de beleza. Também através das bonecas barbies. Na televisão os negros aparecem como o bandido nos noticiários, o traficante da favela. Nas novelas aparece como o escravo e a mulher como a empregada doméstica. As leis estabelecem a institucionalização do racismo e a polícia brasileira é a que mais mata os negros nas comunidades. Segundo o Atlas da violência de 2020, dos assassinatos violentos ocorridos no Brasil em 2018, 75,7%, estão concentrados entre pretos e pardos (não brancos), em sua maioria jovens do sexo masculino. Os estudos apontam também que em quase todos os estados brasileiros, um negro tem mais chances de ser assassinado do que um jovem branco.

Esse aumento dos assassinatos de pessoas negras, pobres, moradores dos bairros periféricos comprovam as denúncias de Abdias do Nascimento. Os resultados das pesquisas do Ipea 2020 (p. 48) revela que “a chance de um negro ser assassinado é muito superior quando comparada à de um não negro”. Esse resultado é um alerta para um ininterrupto projeto de genocídio que fulgura no aprofundamento das desigualdades raciais no Brasil.

A tentativa de eliminar ou reduzir estatisticamente o negro da sociedade brasileira passam por esses dois elementos de embranquecimento (cultural e racial) que apesar de se mostrar eficiente não conseguiu eliminar, suprimir a herança espiritual do negro escravizado. Segundo Nogueira (2013), essa incapacidade da elite dominante de aniquilar por completo o impulso cultural africano, que cresceu e se desenvolveu por diferentes setores da vida no Brasil, não pode ser interpretada como complacência, apreço ou reconhecimento por parte da sociedade dominante. Por um lado existia o significado negativo imposto pela elite dominante relacionando a capoeira à barbárie e ao crime como visto anteriormente. Nogueira ainda aponta que de outro modo existia e existe o significado afirmativo atribuído pelos próprios capoeiristas relacionando a prática da capoeira à transgressão, à resistência e à sobrevivência. Ambas as representações sobre a prática da capoeira ainda estão vivas no imaginário coletivo de brasileiros e afro-brasileiros nos dias atuais (NOGUEIRA, 2013, p.113). Se a capoeira é transgressora, qual(is) de seu(s) elemento(s) transgressor(es) participa(m) dessa transgressão?

3 A CAPOEIRA¹

A capoeira é uma manifestação cultural presente em todo território brasileiro e em mais de 150 países que entre os anos de 2007 e 2008 tornou-se reconhecida pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) como Patrimônio Imaterial do Brasil através do registro das rodas de capoeira no Livro das Formas de Expressão onde foi instituído o Decreto de N°. 3.551, de agosto de 2000. O Decreto estabelece o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro, cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial e dá outras providências. Da mesma forma foi reconhecido o ofício dos mestres de capoeira no Livro dos Saberes (IPHAN, 2017). Essa instituição tem o objetivo de fomentar meios para que possibilite a visibilidade do patrimônio cultural imaterial através de medidas que realize a identificação, a proteção, a documentação, a investigação, a promoção, a valorização, a transmissão – essencialmente por meio da educação formal e não-formal – e a revitalização deste patrimônio em seus diversos aspectos, como a musicalidade, o jogo, a oralidade, a dança, a brincadeira, os símbolos e rituais de herança africana.

Conseguimos ver a capoeira ocupando diversos espaços como as ruas, praças e clubes. Por onde se possa andar vemos o jogo da capoeira. Em todos os continentes, seja nas Américas, África, Ásia, Europa, Oceania encontramos capoeiristas no exercício dessa manifestação cultural (IPHAN, 2017).

Apesar de todo o reconhecimento reservado à capoeira hoje, apesar de toda sua propagação continental, seu alcance territorial, no passado a realidade era bem cruel em relação aos capoeiristas. No século XIX a capoeira e os capoeiristas passaram a ser um dos principais alvos de repressão e perseguição em território brasileiro, fato que acarretou em sua proibição pelo Código Penal Brasileiro em 1890 (embora muito antes já houvesse registros de perseguição contra a prática do jogo da capoeira). Como punição os meios eram chicotadas, “trabalhos por correção”, multas, prisões – essas foram algumas formas de se coibir a prática da capoeira no

¹ O capoeirista ou o capoeira, são termos usados para categorizar o praticante que entende e executa com habilidade e com entendimento de suas regras o jogo da capoeira. Porém capoeira também é como se classifica o jogo de destreza física, também conhecido pelo nome capoeiragem. Dessa forma quando estivermos nos referindo ao praticante utilizaremos as duas nomenclaturas (“capoeira”, “capoeirista”); e onde houver referências ao jogo-luta, tanto “capoeira” quanto “capoeiragem” será mantida no texto (lógico, respeitando os gêneros das palavras).

Brasil. Essas punições estavam bem claras a quem se destinavam: para os negros capoeiras “apanhados em desordem”, mesmo “ainda que não façam ferimentos” nem mortes nem outro crime qualquer, porque “devem ser punidos por capoeiras que são”, devendo permanecer longe das praças, locais públicos ou bares em “ajuntamentos” (LUSSAC, 2013, p. 72).

Com isso a capoeira (do mesmo modo o candomblé), arma de combate da massa escrava e todo o conhecimento relacionado à África negra passou a sofrer uma violenta perseguição e invisibilidade no século XIX e meados do século XX. Onde quer que fossem apanhados na prática do jogo da capoeira, por exemplo, os negros cativos ou libertos sofriam os mais sádicos castigos.

A campanha de combate à capoeira tornou-se implacável e arbitrária chegando ao ponto do então chefe de polícia do Distrito Federal, Sampaio Ferraz, receber carta branca do Marechal Deodoro recomendando a deportação em massa de capoeiristas para o presídio de Fernando de Noronha e lá utilizá-los no trabalho forçado na ilha caso fossem apanhados infringindo as regras estabelecidas. Também os capoeiristas foram usados na Guerra do Paraguai, por meio de alistamento compulsivo, para atuar em batalhões formados totalmente por negros – sem um único branco – destinados às duras cargas de infantaria e assaltos a baioneta (CHIAVENATO, 1986). Fato documentado na memória da capoeira, cantado nas rodas também dessa forma

Eu tava na minha casa
Sem pensá, sem maginá
Mandaro me chamá
pra ajudá a vencê
a guerra do Paraguai

Apesar de toda essa perseguição sofrida no passado e a política de extermínio destinadas aos negros capoeiristas, a capoeira conseguiu, junto com esses chegar até nossos dias e algumas décadas depois, já no século XX, livra-se de todas as punições, e assim tornar-se a “ginástica nacional”. Intelectuais da época realizaram congressos para abordarem assuntos relacionados à cultura afrodescendente. A busca por uma identidade nacional fez a capoeira passar a ser vista com bastante entusiasmo por alguns intelectuais brasileiros, idealizadores dos Congressos Afro-brasileiro que tinha por meta “pôr fim à perseguição policial do candomblé” e ao lado deste “a capoeira figurou com destaque na programação” (ASSUNÇÃO, 2013, p. 11). A capoeira, cada

vez menos marginalizada, agora com seus mestres, sedes e uniformes, ganha espaço e visibilidade e aceitação pela população e autoridades.

Nomeou-se os movimentos, sistematizou-se os treinos. No início com Aníbal Bularmaqui e seu interesse em levar a capoeira para os ringues, depois com Manoel dos Reis Machado (Mestre Bimba) na adaptação e inclusão de novos movimentos e golpes de outras artes marciais na capoeiragem. Vicente Ferreira Pastinha (Mestre Pastinha) vem com o resgate das tradições africanas na prática da capoeira chamada Angola. Daí então a capoeira passa a ganhar reconhecimento como esporte genuinamente brasileiro e espalha-se ao redor do mundo sob a representação das duas vertentes (ASSUNÇÃO, 2013).

Pesquisadores de todas as áreas encontram na capoeira um campo amplo de possibilidades, mas o debate aponta algumas divergências em torno da sua gênese (se foi trazida da África ou nasceu no Brasil), etimologia (tupi, portuguesa ou afro), quando não a discussão está relacionada à divisão da capoeira em suas duas vertentes mais antigas protagonizadas por Mestre Bimba e o Mestre Pastinha.

3.1 Gênese/Etimologia

A capoeira, através dos inúmeros elementos que a compõe, se caracteriza como “diálogo dos corpos” (DA MATTA, 2001), uma prática artística e lúdica, de tradição oral, uma estratégia de sobrevivência da comunidade e da cultura (NOGUEIRA, 2013) assim como um jogo-luta, dança ritual, fruto da criação coletiva de um grupo determinado – no caso, as camadas populares negras do Brasil (FRIGERIO, 1989) para resistir à opressão, violência e abusos do racismo sofrido em uma sociedade escravocrata. A capoeira em sua origem é, portanto, uma prática afro-brasileira de transformação social; é uma prática gerada por africanos no contexto brasileiro em busca de libertação. Ela também é “uma modalidade catalisadora de aspectos lúdicos e psicomotores fundamentais para o desenvolvimento da criança” (COLUMÁ & CHAVES, 2017). Quanto à sua execução, a capoeira é jogada coletivamente, ou no mínimo por dois jogadores acompanhados de um grupo de músicos, reunidos em uma roda, munidos de instrumentos percussivos assim como atabaque, berimbau, agogô, reco-reco.

Dependendo de cada escola de capoeira alguns instrumentos podem ser acrescentados e outros não inclusos. A roda de capoeira é iniciada através do chamado do mestre ou de outra pessoa incumbida de “reger” a cerimônia. Através do comando do toque do berimbau gunga ou do berra boi (instrumentos de som mais grave). O berimbau é um instrumento que dirige a roda de capoeira, porém também pode ser uma arma nas horas necessárias (COUTINHO, 1993). Na roda os jogadores se agacham, se cumprimentam e ouvem com atenção a ladainha cantada ao divino, aos mestres de capoeira ou as terras de África (RÊGO, 2015; NOGUEIRA, 2013). A ladainha é uma música introdutória. Ela pode apresentar feitos heroicos, de valentia de homens livres ou cativos, pode descrever fatos cotidianos da vida privada ou em comunidade; narrar fatos históricos, lendas, crenças, causos e amores e causos de guerras (RÊGO, 2015).

Iê
 stava in casa
 Sem pensá, sem maginá
 Salomão mandô chamá
 Pra ajudá a vencê
 Esta batalha libertá
 Eu que nunca viajei
 Nem pretendo viajá
 Dê meu nome que eu vô
 Pro sorteio militá
 Quem não pode não intima
 Deixe quem pode intimá
 Quem não pode com mandinga
 Não carrega patuá

A ladainha carrega elementos diversos em sua composição: seu desfecho depende da mensagem que se queira passar. Vem em seguida o canto de *louvação*, ou chula – um jogo de perguntas e respostas entre cantador e coro.

Ê aquinderrês
 Ê aquinderrês
 Camarado

Ê galo cantô
 Ê galo cantô
 Camarado

Ê cocorocô
 Ê cocorocô
 Camarado

Ê vamo imbora
 Ê vamo imbora

Camarado...

A partir daí vem logo em seguida o *corrido*, conjunto de perguntas e respostas entre o cantador e o coro (DA MATTA, 2001), uma espécie de mantra que dá ritmo e sentido ao jogo (NOGUEIRA, 2013):

Esta cobra me morde
Sinhô São Bento

Oi o bote da cobra
Sinhô são bento

Oi a cobra mordeu
Sinhô São Bento

O veneno da cobra
Sinhô São Bento...

. O jogador é livre para manifestar seu jogo dentro da roda. O resultado disso é uma dança com movimentos de pernas, cabeçadas, saltos, rodopios e música.

Os movimentos são propositalmente articulados de maneira que encante e possa pegar de surpresa o outro jogador que estiver desatento. Acredita-se que anteriormente o acompanhamento musical na capoeira não existia, e que ele foi introduzido posteriormente no jogo e “consequentemente os toques teriam vindo depois e se adaptado aos golpes e a eles ficado intimamente ligados, a ponto de haver hoje golpes com nomes de toques e vice-versa” (RÊGO, 2015, p.75).

O surgimento da capoeira é um tema que causa bastante discussão ainda hoje. Há quem defenda o nascimento em solo brasileiro, sendo oriunda dos becos suburbanos do Rio de Janeiro, uma prática criada e mantida por escravos a partir do século XIX (RÊGO, 2015; SOARES, 2001). Convicto de suas fontes Soares sustenta

[...] que a capoeira é fundamentalmente uma prática escrava, antes de ser africana. As origens da capoeira tem de ser procuradas na escravidão urbana, e o Rio de Janeiro com certeza exerce um papel fundamental como raiz, apesar da ancestralidade africana evidente (SOARES, 2001, p.126).

Em corrente contrária argumenta-se uma genealogia em terras angolanas, com elementos culturais angolanos mas desenvolvida e usada no Brasil para afrontar as classes dominantes. Para

Obi (2008) a capoeira carrega características semelhantes com o *n'golo*, jogo de combate com origem na cultura angolana. Obi defende que podemos considerar a capoeira como uma prática africana mesmo sendo desenvolvida no contexto histórico colonial brasileiro.

Além do Rio de Janeiro também existiam ocorrências da existência e prática da capoeira na Bahia e em Pernambuco. No Rio de Janeiro imperial a capoeira assume caráter de defesa e resistência com as maltas: as maltas eram grupos de capoeiristas, compostos por negros e mulatos que alcançaram seu ápice na segunda metade do século XIX resistindo na luta contra a elite carioca da época. Na capoeiragem não só o uso do corpo consistia em ferramenta para resistir ao padrão de poder. O uso de armas e conhecimentos da natureza também era utilizado na resistência. A seguinte cantiga se refere ao uso da folha da tiririca como artifício de defesa ou ataque:

Ê tiririca é faca de cortá
 Ê tiririca é faca de matá
 Ê faca que mata meu sinhô
 Ê faca que mata minha sinhá
 Ê é faca de matá

Beltrão (2020) sobre a capoeiragem do Recife antigo (podemos acreditar que em todo lugar de ocorrência da capoeira) não só “era reservada a habilidade no uso de facas, navalhas e paus”, como também se mantinha a preocupação estética que se mostra no cuidado com o uso das vestimentas, reserva no cuidado com a aparência, uso de bengala, o uso ainda, de “chapéus de sol, simbolizando a distinção e elegância” (BELTRÃO, 2020, p.27). Segundo Rêgo (2015)

Fala-se que o capoeira usa uniforme branco, sendo calça de pantalone, ou seja uma calça folgada com boca de sino cobrindo todo o calcanhar; camisa comprida, por cima das calças, quase que à semelhança de *abadá*; chagrin e *lenço de esguião de seda* envolto no pescoço, cuja finalidade, segundo me falou mestre Bimba, era evitar navalhada no pescoço, porque a navalha não corta seda pura, de que eram fabricados esses lenços importados (Idem, p.59).

Já no período republicano devido às duras perseguições, a capoeira adquire aspectos lúdicos e se conecta com o samba, a pernada carioca e a malandragem. Na Bahia como nas outras províncias citadas anteriormente, a capoeira se mistura nas festividades populares, peculiares ao universo cultural da rua onde o “lúdico, o brincar e o jogo estão presentes nestas festas religiosas e, de largo no divertimento do samba de roda e nos folguedos característicos da velha Bahia, imortalizada por diferentes artistas, em especial por Jorge Amado e Caribé” (COLUMÁ & CHAVES, 2017, p. 18).

Em Pernambuco, onde foi quase extinta, a capoeira aparece na figura do valentão, dos “valentes de outrora” que desafiava a ordem do padrão de poder estabelecido nas ruas do Recife Antigo (BELTRÃO, 2020). Devido às perseguições, os capoeiristas que escaparam da morte ou escaparam dos enalços da polícia, passaram a fazer parte das bandas de músicas como brincantes e seguranças e, ao som dessas bandas foi dando origem aos passos dançados até hoje pelos passistas de frevo, no Maracatu Rural (de baque solto), e na dança dos “mergulhadores” do Cavalo Marinho. Por interesse “as bandas, de certo modo, agregavam a presença dos capoeiras, principalmente para garantir um retorno seguro caso houvesse confronto entre as bandas adversárias” (BELTRÃO, 2020, p. 35).

O termo capoeira é bastante antigo sendo que aparece desassociado da significação com a luta aparecendo como mato rasteiro, área descampada, longe da conotação ligada ao modo de resistência escrava. A já conhecida significação de que é originada do tupi que quer dizer “mato rasteiro” ganhou fama se popularizando no século XIX a partir dos romances indianista de José de Alencar embora em Portugal o termo capoeyra (com “y”) é usado desde muito tempo, remonta o século XVI que tem o significado de cestos para guardar capões (RÊGO, 2015).

A tentativa de elucidar a origem da capoeira fez surgir, entre alguns intelectuais, hipóteses que precisam ser analisadas. Surge entre elas a especulação de que a capoeira em sua genealogia tem forte ligação com a ave Uru, (*Odontophorus Capueira Spix*) uma perdiz de pequeno porte encontrada no Paraguai e no Brasil, “espalhada no sul da Bahia, Rio de Janeiro, Minas Gerais, Sul de Goiás, Sudoeste de Mato Grosso, São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul” (RÊGO, p.37). Nos fala Rêgo que a ave é frequentemente mencionada nas obras dos viajantes e que

Depois de dizer que o canto da capoeira só é ouvido ao amanhecer e ao anoitecer, Macedo Soares, transcrevendo Wappoeus informa que a referida ave é uma “pequena perdiz de voo rasteiro, de pés curtos, de corpo cheio, listrado de amarelo escuro, cauda curta e que habita em todas as matas. Tem um canto singular, que é antes um assobio trêmulo e contínuo do que canto modulado. (ibidem).

E também o termo capão é associado à capoeira, assim como a briga de galos. Rêgo (2015) utiliza referências dos textos do filólogo português Adolfo Coelho e Beauepaire Rohan para

[...] a seguinte explicação: - “Como exercício da capoeira, entre dois indivíduos que se batem por mero divertimento, se parece um tanto com a briga de galos, não duvido que este vocábulo tenha sua origem em Capão, do mesmo modo que damos em português o nome de capoeira a qualquer espécie de cesto em que se metem galinhas” (idem, p.39).

E assim em conversas com intelectuais contemporâneos seus, Rêgo, em suas pesquisas entra em concordância com seu colega filólogo e etimólogo, Antenor Nascentes, que em comunicação por carta recebida em 22 de fevereiro de 1966, transcreve as seguintes linhas que aqui reproduzimos:

[...] Nascentes deixa bem claro o seu pensamento: - “A etimologia que eu hoje aceito para Capoeira é a que vem do livro de Brasil Gerson sobre as ruas do Rio de Janeiro. Os escravos que traziam capoeiras de galinhas para vender no mercado, enquanto ele não se abria, divertiam-se jogando capoeira. Por uma metonímia *res pro persona*, o nome da coisa passou para a pessoa com ela relacionada” (idem, p. 39-40).

Embora a citação acima defenda uma origem etimológica e genealógica a partir do Rio de Janeiro, devemos ter em mente que a capoeira fora muito frequente na Bahia e em Pernambuco como dito anteriormente. Aceitar de imediato a versão de Brasil Gerson ou Nascentes na voz de Rêgo é ser precipitado demais sabendo que os documentos sobre a vida cotidiana dos negros no Brasil durante o período colonial são bastante escassos. Ainda quanto ao termo, Rêgo (2015) em ocasião de suas pesquisas nos traz alguns significados para a capoeira: entre tantos eles citam “carruagem velha”, “tipóia”, “mato rasteiro”, “lenha miúda”, “indivíduo desordeiro”, “ladrão de galinha” (p. 42-43).

Como podemos ver existem múltiplos sentidos para o étimo capoeira. Em suas diversas e distintas acepções, ela (jogo) e ou o capoeirista (praticante da mesma), estão associados a vários sentidos que vai desde cestos para carregar animais, vegetações rasteiras ou até mesmo indivíduos envolvidos em complicações com a justiça, sempre de maneira pejorativa e associativa do negro com animais e desordem. A origem do termo capoeira só passa a ter relação com a luta a partir do século XIX por via do Código de Postura da cidade do Rio de Janeiro, aprovado pelo Conselho Geral no dia 1 de fevereiro de 1833, publicado no dia 14 de março do mesmo ano:

Toda pessoa que nas praças, ruas, casas públicas ou qualquer outro lugar também público, praticar ou exercer o jogo denominado de capoeira ou qualquer outro gênero de luta, sendo livre será preso e pagará de 1 a 3 mil réis, e sendo cativo será preso e entregue ao seu Senhor para fazer castigar na grade, com 25 a 50 açoites, e quando, não o faça, sofrerá a mesma multa de 1 a 3 mil réis.

Podemos entender com isso que era de costume jogar capoeira em lugares diversos, assim como feiras, portos (em raros momentos de folga), mas sob constante vigilância. O controle da massa escrava se constituía através de multas, prisões e torturas. As torturas, geralmente executadas em praça pública, eram consumadas por meio de chicotadas, de 25 a 50 açoites, como citado mais em cima, uma tarefa infame que cabia ao “dono” do cativo ou aos chefes de polícia executarem. Estes últimos chegavam a fazer até diligências para capturar os negros capoeira que andavam em “desordens”, assobiando, andando em “ajuntamentos” (era proibido negros em agrupamentos) em exercício de capoeiragem. Esse documento, citado anteriormente, que fora emitido cinquenta e sete anos antes da proibição oficial da capoeira em todo o território nacional mostra como vinha sendo coibida a prática da capoeira no Brasil no século XIX. Porém, no século XX, a capoeira passa a existir em diversas camadas sociais e seu exercício se torna mais frequente na sociedade.

E agora, a capoeira passa a tomar um outro rumo, marcha para o seu aproveitamento cultural e em consequência disso começa a decrescer a pressão sobre ela [...]. Não se concebe uma reunião social, um congresso cultural sem que haja uma exibição de capoeira [...]. A capoeira está no cinema, na música, nas artes plásticas, na literatura e nos palcos teatrais (RÊGO, 2015, pp. 347, 348, 349).

Seja na Marinha, em grupos de proteção política, seguranças de clubes e ou propriedades privadas o exercício da capoeira não só se caracteriza como defesa contra os domínios escravocrata. No século XX a capoeira começa sua ascensão cultural de forma que passa a ser ensinada como educação física nas forças armadas dando início ao seu processo de institucionalização.

3.2 A colonialidade e a capoeira: da institucionalização

Apesar de toda essa perseguição sofrida no passado e a tentativa de extermínio sofrida pelos negros capoeiristas, a capoeira conseguiu, junto com esses chegar até nossos dias e algumas décadas depois, já no século XX, livra-se de todas as punições, e assim tornar-se a “ginástica nacional”. Intelectuais da época realizaram congressos para abordarem assuntos relacionados à cultura afrodescendente. A busca por uma identidade nacional fez a capoeira passar a ser vista com bastante entusiasmo por alguns intelectuais brasileiros, idealizadores dos Congressos Afro-brasileiro que tinha por meta “pôr fim à perseguição policial do candomblé” e ao lado deste “a capoeira figurou com destaque na programação” (ASSUNÇÃO, 2013, p. 11). A capoeira, cada

vez menos marginalizada, agora com seus mestres, sedes e uniformes, ganha espaço e visibilidade e aceitação pela população e autoridades.

Nomeou-se os movimentos, sistematizou-se os treinos. No início com Aníbal Bularmaqui e seu interesse em levar a capoeira para os ringues; depois com Manoel dos Reis Machado (Mestre Bimba) na adaptação e inclusão de novos movimentos e golpes de outras artes marciais na capoeiragem pois achava o mestre “a capoeira Angola muito fraca, como divertimento, educação física e ataque e defesa pessoal” (RÊGO, 2015, p. 47). Assim foi-se incluindo o uso dos

[...]golpes de batuque, como a *banda armada*, *banda fechada*, *encruzilhada*, *rapa*, *cruze de carreira* e *baú*, assim como detalhes de coreografia de maculelê, de folguedos outros e muita coisa que não se lembra, além dos golpes de luta greco-romana, jiu-jítsu, judô e a savata, perfazendo um total de 52 golpes (RÊGO, 2015, p. 48).

Vicente Ferreira Pastinha (Mestre Pastinha) vem com o resgate das tradições africanas na prática da capoeira chamada Angola. Daí então a capoeira passa a ganhar reconhecimento como esporte genuinamente brasileiro e espalha-se ao redor do mundo sob a representação das duas vertentes (ASSUNÇÃO, 2013).

Pesquisadores de todas as áreas encontram na capoeira um campo amplo de possibilidades, mas o debate aponta algumas divergências em torno da sua gênese (se foi trazida da África ou nasceu no Brasil), etimologia (tupi, portuguesa ou afro), quando não a discussão está relacionada à divisão da capoeira em suas duas vertentes mais antigas protagonizadas por Mestre Bimba e o Mestre Pastinha.

Vários elementos de artes marciais foram misturados à capoeira com o objetivo de transformar a antiga capoeiragem em esporte, numa luta compatível a qualquer outra no mundo. Aníbal Burlamaqui (antes do Mestre Bimba e do Mestre Pastinha) que segundo Assunção (2013) documentou os movimentos do jogo/luta, mostrou que os movimentos da capoeira, como os de qualquer outra técnica de combate, podiam ser descritos e analisados, sugerindo a importância do treinamento sistemático, apelando para que se transformasse a capoeira na ginástica nacional, porém sequer mencionou a música ou qualquer outro gesto ritualizado, ignorando propositalmente o que talvez ainda sobrevivesse em sua época (ASSUNÇÃO, 2013). Assunção apontando as colaborações de Burlamaqui para a capoeira afirma que sua

[...]contribuição foi importante em vários aspectos: documentou os movimentos da capoeiragem carioca; mostrou que os movimentos da capoeira, como os de qualquer outra técnica de combate, podiam ser descritos e analisados, e que seu repertório poderia vir a aumentar; e, o mais importante, propôs um modo de redimir a capoeira de seu lugar marginalizado, de sua associação com vagabundos e criminosos, equiparando-a a outros esportes de combate do Ocidente e do Oriente (p.6).

Porém o preço dessa proposta era ignorar completamente as origens afro-brasileiras da arte e o contexto cultural de sua prática. Como na cosmovisão africana a religiosidade não se separa da vida cotidiana, no jogo de angola a vida é representada na roda e para Nogueira (2013, p.149) é “no interior da roda que o capoeirista aprende a lidar com a vida”, em sua relação com o outro, com a natureza, o sagrado, a vida sua positividade e negatividade “para que no exterior, na sociedade, possa se defender e atacar quando for necessário na luta contra a opressão”. Com isso o que Assunção (2013) sugere é a ideia de que Burlamaqui

[...] tendia mais para o pensamento nacionalista dos militares, interessados acima de tudo em eficácia marcial e convencidos da inferioridade cultural dos negros e dos africanos. Por isso mesmo as Forças Armadas deram, de maneira geral preferência ao Jiu-Jítsu para treinamento dos recrutas (ibidem).

A repressão do século XIX não conseguiu extinguir a capoeira e na década de 1930 ela foi reconhecida oficialmente o que levou o Estado a ter certo controle sobre algo até então marginal. Seus praticantes já não eram apenas os negros desordeiros. A classe média já havia se apropriado dela. Os membros da elite demonstravam interesse pelo jogo/luta. A escola do Mestre Bimba (Manoel dos Reis Machado), por exemplo, apenas aceitava alunos com maior prestígio e poder social, indivíduos que tivessem carteira profissional assinada, ou que fossem estudantes ou que desenvolvessem alguma ocupação reconhecida (FRIGERIO, 1989), fato que excluía os negros em sua maioria. Bimba desenvolveu um estilo de capoeira que podia ser utilizada nos ringues como luta, esporte, se afastando da capoeiragem e de seus ritos ligados à ancestralidade africana. A retirada dos elementos originários da capoeira, segundo Frigerio, faz o jogo/luta passar por uma descaracterização de sua essência de arte negra para ser encarada como esporte branco (FRIGERIO, 1989) dividindo-se a partir desse ponto nas denominações angola, dita tradicional, e a luta regional baiana. A capoeira dita regional criada pelo Mestre Bimba (Manoel dos Reis Machado), voltou-se para o caráter marcial, sendo com ele que a capoeira é oficializada pelo governo Vargas como instrumento de educação física, conseguindo em 1937 certificado da então Secretaria da Educação, para o funcionamento da sua academia (RÊGO, 2015, p.348),

enquanto a capoeira “tradicional”, também chamada de capoeira angola que tinha como principal representante o Mestre Pastinha (Vicente Ferreira Pastinha) buscava a ligação com um passado ancestral, “reproduzindo metaforicamente as situações que o jogador pode encontrar na realidade, preparando-o para melhor encará-las” (FRIGERIO, 1988, p. 88). Para Zonzon (2007), a recriação da capoeira angola pelo Mestre Pastinha

[...] dá-se em resposta e numa dinâmica de concorrência com relação ao sucesso obtido pela capoeira regional de Bimba, que vinha ganhando visibilidade e reconhecimento graças à confiança e ao apoio de pessoas das classes médias e alta. Trata-se de uma outra estratégia no sentido de construir uma nova imagem da capoeira que pudesse ser melhor aceita socialmente (ZONZON, p. 4).

A capoeira como luta de ringue traz à tona uma situação bastante curiosa: Se a retirada dos ritos leva a capoeira para os ringues, por outro lado isso pode ter contribuído para que possivelmente não fosse extinta, sobrevivendo até nossos dias. O que era coisa de vadio e desordeiro passou a ser vista como cultura popular, com exibição em aeroportos, festas públicas – tudo se transformou em distração para turistas. O negro continuou excluído da sociedade; agora não era mais dono de sua criação. A capoeira passou a ser praticada nos clubes, com vestimentas para representar os grupos; cordas amarradas a cintura determinando uma hierarquia (Regional); cintos, calçados (Angola); treinamentos sistemáticos, titulações. Passaram a ser frequentes os congressos e estudiosos de todo o mundo passaram a contar suas experiências sobre a capoeira até que pela Força Aérea acontece a realização de simpósios para homogeneizar a prática da capoeira realizando “os primeiros torneios e se começa a visualizá-la como esporte. Assim o governo a reconhece oficialmente em 1972” (FRIGERIO, 1989, p. 97).

Muito dos saberes da capoeira foram apagados com o tempo. Por ser de tradição oral, muitos ensinamentos deixaram de chegar até nosso entendimento. Também não podemos deixar de atribuir esse desvanecimento aos resquícios coloniais de poder que funciona de forma a pretender-se eurocentrada, etnocêntrica e provinciana, negando aos negros o direito de produzir seus próprios saberes pois, “um padrão de poder baseado na colonialidade implicava também um padrão cognitivo, uma nova perspectiva de conhecimento dentro da qual o não-europeu era o passado e desse modo inferior, sempre primitivo” (QUIJANO, 2005).

3.3 A invenção do vadio

Segundo Santos (2005) são várias as lógicas e os processos através dos quais os critérios hegemônicos se fundamentam para produzirem a não-existência. Dessa forma “não há uma maneira única de não existir” (p.21). Seja através de assassinatos, encarceramentos, criminalização das práticas culturais, o não reconhecimento da cidadania, por escravização (bastante utilizada desde tempos longínquos mas que alcançou seu “apogeu” com a comercialização de cativos por meio do tráfico atlântico).

A prática de escravizar outro indivíduo da espécie humana para uso do trabalho forçado data-se de muito longe, costuma se perder no tempo, como nos orienta Dorigny e Gainot (2017). Na Mesopotâmia, nos impérios pré-colombianos, nos impérios árabes, assim como no Sudoeste Asiático, durante a colonização das Américas até nossos dias, a escravidão tem como causa a guerra e a dependência econômica (dívida), aproveitando-se, os traficantes, da situação de vulnerabilidade que o indivíduo, homem ou mulher, esteja enfrentando. Para Dorigny e Gainot, antes do tráfico transatlântico a escravidão era exercida também entre indivíduos de cor branca, podendo ser da mesma religião ou do mesmo território. Assim, na Idade Média em Portugal, “as aristocracias guerreiras do Norte utilizavam como escravos não só outros cristãos locais, mas também cristãos moçárabes que fugiam da dominação muçulmana” (DORIGNY & GAINOT, 2017, p. 20).

Para Gwendolyn Hall (2017), a principal preocupação dos governantes, comerciantes e exploradores portugueses que navegaram pela primeira vez na costa atlântica do oeste da África era a busca pelo ouro. O interesse por escravos negros foi secundário, mas logo estes “tornaram-se uma fonte de riqueza cada vez maior nos reinos cristãos ibéricos” (p. 29). Antes do tráfico atlântico começar, argumenta Hall, na Península Ibérica pessoas de pele escura eram muitas vezes identificadas como governadores e conquistadores, não como escravas (p. 28); e que as habilidades e conhecimentos dos africanos eram múltiplos. Entre as habilidades exercidas pelos africanos estavam a de

[...]ferreiros, metalúrgicos, ferramenteiros, escultores e gravadores, prateiros e ourives, curtidores, sapateiros e seleiros. Eles eram projetistas e construtores de armazém e portos, casernas e casas, edifícios públicos, igrejas, canais e represas. Eram tanoeiros, carroceiros e cocheiros; criadores, tratadores e treinadores de cavalos; e vaqueiros que sabiam pastorear e criar gado. Eles eram caçadores e pescadores, e também pescadores

de pérolas. Eram construtores de anil, tecelões e pintores de tecido, alfaiates[...] (HALL, 2017, p.57).

O trabalho especializado era extremamente necessário para os colonizadores europeus e os africanos tornaram-se indispensáveis para o comércio de escravos nas Américas devido suas habilidades. Com a escravização negra, o africano foi usado na produção e acumulação de riquezas que eram escoadas para Europa.

Conforme trabalhado anteriormente, a guerra era uma das causas da escravidão, uma maneira mais prática de garantir um número maior de cativos. Como guerrear com os países vizinhos geraria uma ameaça constante de retaliação, foi preferível a busca de vítimas mais distantes. Assim os navegadores e piratas saiam cada vez para mais longe sequestrando e aprisionando negros e negras da África (HALL, 2017). As potências europeias para não se desestruturar nem enfraquecer suas riquezas, estrategicamente

[...] não realizaram guerras para obter escravos de potências vizinhas, evitando assim retaliações semelhantes. Em vez disso, elas impuseram à distante África o custo financeiro, a destruição, a desorganização social, a desmoralização e a perda populacional resultante da guerra e do sequestro para obter prisioneiros para a escravização. Os colonizadores europeus importaram milhões de jovens africanos para trabalhar em suas colônias nas Américas (p. 40).

Apesar de todas as habilidades, conhecimentos, experiências, a escravidão negra transformou suas vítimas em coisas, mercadorias, simplesmente. O controle sobre as vidas negras, o domínio e produção das subjetividades gerou a subalternidade e negação da cultura afro. A capoeira, prática escrava de defesa, não era vista com bons olhos e no século XIX no Brasil, esta sofreu duras sanções com o objetivo de ocultá-la como um conhecimento válido (o praticante de capoeira era tido com desordeiro, bandido, assassino...).

Várias foram as maneiras de tornar a capoeira ilegítima, de apagar toda a memória coletiva, de atuar de modo que fosse apagada. Não houve uma única maneira, mediante a razão hegemônica e indolente de torná-la inexistente. Para evitar o desperdício de todas as experiências negadas, os conhecimentos que foram apagados deve se tornar plausível evitando o desperdício de todas as experiências ocultadas pela razão ocidental. Com isso é preciso identificar e valorizar as experiências sociais já disponíveis no mundo (objetivo para uma sociologia das ausências) embora declaradas não-existentes pela racionalidade e pelo saber hegemônico e assim consolidar

essas mesmas experiências (objetivo para uma sociologia das emergências) como alternativa à monocultura da produção do conhecimento (SANTOS, 2002).

Para Santos (2002), o padrão colonial de poder, o modelo de pensamento eurocêntrico, se edifica sobre o tripé do colonialismo, capitalismo e do patriarcado. Este padrão recusa outros discursos e alternativas sobre o mundo, reivindica uma única forma de racionalidade, nega e “não se aplica a descobrir outros tipos de racionalidade ou, se o faz, fá-lo apenas para as tornar em matéria-prima” (p. 240). Essa racionalidade se impõe sob a lógica da produção das ausências, isto é, uma lógica que elimina, oculta saberes, desperdiça experiências assumindo posição predominante para evitar possíveis concorrências com demais produções intelectuais se mantendo dessa maneira como um modelo dominador.

Esse modelo, do qual nos fala Santos, é uma forma de impor uma produção teológica, intelectual, política e econômica através de “assassinatos” em massa de conhecimentos outros, epistemologias outras, exterminando, marginalizando e apagando tudo o que não for firmado no modelo eurocêntrico, de supremacia branca. Ou seja, extinguindo experiências outras, dirigindo para fora do campo os que se distanciam do modelo estruturado de conhecimento da Europa, racista, judaico-cristão, heterossexual, patriarcalista. Agindo de tal maneira, a única razão a ser aceita e válida é a do dominador, branco, civilizado: uma “razão indolente” como assim tem chamado Santos.

Essa razão determina monoculturas que atinge vários níveis da vida pública e privada. Uma razão que conserva a crença em um único saber possível, fechando os olhos para outros saberes, ofuscando uma pluralidade de epistemologias declaradas “não-existentes pela razão metonímica” (SANTOS, 2002). Monocultura é uma prática agrícola que se efetiva no cultivo de um único tipo de produto (cana-de-açúcar e soja, por exemplo). O monocultivo é, em parte, voltado para a exportação de suas mercadorias, a partir de uma lógica colonial conhecida como sistema de *plantation* ou plantação. A *plantation* foi um sistema de exploração utilizado entre os séculos XV e XIX principalmente nas colônias portuguesa, espanholas, britânicas. Ele consiste em quatro características principais: grandes latifúndios, monocultura, trabalho escravo e exportação do volume de mercadorias para a metrópole. Sua prática contribui para o desmatamento de grandes áreas de florestas, causando a perda da biodiversidade local. Porém essa monocultura se expandiu das fazendas para vida pública e privada afetando as identidades, produzindo subjetividades, moldando e interferindo nos saberes ancestrais, gerenciando

conhecimento, através do monocultivo do saber ou dos saberes. A alternativa para Santos a essa razão indolente seria a substituição da “monocultura do saber científico pela sociologia das ausências e a sociologia das emergências para, a partir daí, incluir no debate uma ecologia de saberes” (SANTOS, 2002, p.250). Sociologia das ausências e a sociologia das emergências trata-se de uma investigação que visa demonstrar que o que é inexistente é, na verdade, produzido como tal. Assim é pretendido procurar “transformar objetos impossíveis em possíveis e com base neles transformar as ausências em presenças” (p. 246).

A racionalidade do colonizador europeu fundamentou várias lógicas ou modos de produção de não-existência que resultou no silenciamento, supressão e marginalização dos povos subalternos. Para Santos são cinco as lógicas a saber:

A primeira é a monocultura do saber e do rigor científico, a mais poderosa. Nessa lógica o que o eurocentrismo não legitima é reconhecido e declarado inválido traz como produção de ausência o ignorante. Exemplo: os saberes tradicionais tais como os das rezadeiras, parteiras e etc, não são reconhecidos mas ignorados, determinados como ilegítimo. Assim, a capoeira, o candomblé não tem legitimidade alguma sob essa lógica.

A segunda lógica é a monocultura do tempo linear. Essa lógica ou modo de produção de ausência não reconhece outras formas de lidar com o tempo. Nega tudo o que é assimétrico em relação ao que é avançado (pré-moderno, subdesenvolvido). A monocultura do tempo foi a responsável por encurtar o presente e expandir o futuro. O passado não importa. Como ausência criou o residual, algo proveniente dos restos da civilização de um amanhã inalcançável. Dessa maneira o passado não existe e a ancestralidade se reduz a um período sem validade onde a oralidade se resume à mitologia, crendice, entra em desuso, pois o que importa nessa lógica é o futuro, o futuro como ponto a ser alcançado. A negação dos elementos africanos (a forte ligação com o passado ancestral) da luta regional à capoeira contemporânea ilustra a ação da segunda lógica da monocultura do tempo sobre a capoeiragem.

Na terceira lógica, a da classificação social (racial, sexual), se fortalece na naturalização das diferenças. Assim as populações são distribuídas segundo categorias que naturalizam hierarquias. Como exemplo temos os povos das comunidades tradicionais que são tachadas de agrestes, atrasados. Também temos o caso das mulheres que são classificadas como inferiores aos homens nas sociedades machistas ocidentais e orientais ao redor do mundo. A classificação social produz o inferior, o subordinado, o insignificante.

A monocultura do universal e do global, a quarta lógica, privilegia entidades ou realidades que alargam o seu campo a todo o globo. Porém o universal não é totalizante. Ou seja, não inclui nessa lógica os conhecimentos específicos dos povos originários das colônias europeias. Essa lógica produz o local, o regional.

Por fim, a quinta e última lógica, a monocultura dos critérios de produtividade e de eficácia capitalista, privilegia o crescimento através das forças de mercado. As culturas pré-capitalistas ou comunistas (anticapitalistas) ficam de fora da logicidade colonial. Como ausência produz-se o improdutivo, o subdesenvolvido, o terceiro mundo, o vagabundo, o vadio. A categoria vadio foi usada no Brasil do século XIX para dar continuidade aos processos de repressão e dominação colonial para manter os capoeiristas sob a frequente vigilância das classes dominantes, na perpetuação das relações de poder. O domínio sobre os capoeiristas era fruto do medo das classes dominantes e autoridades do uso cada vez mais frequente do exercício da capoeira como uma forte arma de combate contra o padrão estabelecido.

A invenção do vadio podemos crer que foi a consequência da quinta lógica usada pelas classes dominantes no Brasil para eliminar os negros capoeiristas e a capoeira de todo o território nacional. Para compreendermos essa lógica usamos fontes das pesquisas, hoje consideradas clássicas, dos estudos de Waldeloir Rêgo (2015) para ver como se deu o processo de tentativa de invisibilidade da capoeira e de sua prática. Pegamos carona nas buscas de Rêgo (p.319, 320) e Lussac (2013, p.80, 81) para transcrevermos aqui os artigos que nos interessa (339, 400, 401, 403) na ilustração dos fatos de que os negros na lógica do padrão colonial de poder devem ser “constantemente produzido” (MBEMBE, p.42) para o controle das subjetividades e a produção das identidades e a criação de novas categorias subalternas.

Da mesma forma que a colonização no século XV criou as categorias índios, negros, Américas, Europa, África, a colonialidade no século XIX inventou para os negros capoeiristas a categoria vadio. Apenas dois anos após a supressão do trabalho escravo no Brasil, em 1890 no *Código Penal da República dos Estados Unidos do Brasil*, instituído pelo decreto nº 847, de 11 de outubro, o capoeirista teve sua imagem vinculada a pessoas sem profissão, sem residência fixa ou sem ocupação:

Capítulo XIII – Dos Vadios e Capoeiras

Art. 339. Deixar de exercitar profissão, ofício ou qualquer mister em que ganhe vida, não possuindo meio de subsistência e domicílio certo em que habite: prover a subsistência

por meio de ocupação proibida por lei, ou manifestamente ofensiva da moral e dos bons costumes.

Pena – De prisão celular por 15 a 30 dias.

Em 13 de maio de 1888 foi assinada por Isabel, princesa imperial regente, filha do imperador D. Pedro II, a carta que decretou e sancionou a Lei nº 3.353, conhecida como Lei Áurea para que tornou extinta, desde a data apontada, a escravidão no Brasil. Uma vez que os negros não possuíam os meios de produção não restou-lhes muitas alternativas e os milhares de negros e negras libertos, ou continuavam a trabalhar nas fazendas ganhando pouco ou seguiam para as cidades onde deviam realizar atividades precárias para a garantia do seu próprio sustento. Com efeito, aponta Florestan Fernandes (2017), a “abolição não passara de uma artimanha, pela qual os escravos sofreram a última espoliação” (p.53). Então o Capítulo XIII do decreto nº 847 em que levaria para a cadeia quem deixasse de “exercitar profissão” ou que não tivesse “domicílio certo” instituiu no parágrafo primeiro a condenação do “infrator” como vadio e sua pena seria a volta aos trabalhos forçados nos “estabelecimentos comerciais”. Em caso de reincidência, ser utilizado nos presídios militares até a maioridade, caso fosse, o capoeirista, menor de idade:

Parágrafo primeiro. Pela mesma que condenar o infrator como vadio ou vagabundo, será ele obrigado a assinar termos de tomar ocupação dentro de 15 dias, contados do cumprimento da pena.

Parágrafo Segundo. Os menores de 14 anos serão recolhidos a estabelecimentos industriais, onde poderão ser conservados até a idade de 21 anos.

Art. 400. Se o termo for quebrado, o importará reincidência, o infrator será recolhido, por um a três anos, a colônias penais do território nacional, podendo para esse fim ser aproveitados os presídios militares existentes.

Parágrafo único. Se o infrator for estrangeiro será deportado.

Art. 401. A pena imposta aos infratores, a que se refere os artigos precedentes ficará extinta se o condenado provar superveniente aquisição de renda bastante para sua subsistência, e suspensão, se apresentar fiador idôneo que por ele se obrigue.

Parágrafo único. A sentença que, a requerimento do fiador, julgar quebrada a fiança, tornará efetiva a condenação suspensa por virtude dela.

Já o artigo 402 do mesmo decreto trata especificamente do capoeirista e da prática da capoeira. Mesmo que o liberto tivesse endereço fixo ou mesmo uma profissão determinada não lhe era garantida a circulação pelas ruas nem a prática da capoeiragem em qualquer lugar que fosse. O pertencimento a qualquer grupo, malta, era suficiente para ser efetuada a prisão do

“infrator”. Vêm dessa época as ideias de que jogar capoeira era atividade de vadio, denotando que a prática da capoeira é coisa de vagabundo, de quem não tem mais o que fazer. No final do século XIX a elite considerava os capoeiristas oficialmente como vadios, desocupados ou desordeiros, apesar dos próprios registros policiais mostrarem outra realidade. Entre as atividades listadas, mostrava os registros que os detidos exerciam como atividades de subsistência a função de prestadores de serviços, artesãos, vendedores, ambulantes e empregados no transporte e serviços urbanos. A criminalização da capoeira estava pautada numa abordagem biológica do social, que pressupunha a inferioridade racial de africanos e seus descendentes e sua incapacidade de transcender o estado de “barbárie”, fato que ilustra as lógicas de produção de não-existência apontadas por Santos (2002). Segue o próximo artigo.

Art. 402. Fazer nas ruas 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 de dois e seis meses.

Parágrafo único. É considerada circunstância agravante pertencer o capoeira a algum bando ou malta. Aos chefes ou cabeças se imporá pena em dobro.

Art. 403. No caso de reincidência será aplicado 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 lesão corporal, ultrajar o pudor público e particular, e perturbar a ordem, a tranquilidade e a segurança pública ou for encontrado com armas, incorrerá cumulativamente nas penas cominadas para tais crimes.

Como pudemos ver, capoeira e o(a) capoeirista também foram ilegítimados pela quinta lógica, a lógica da produtividade capitalista. Essa lógica sobre a capoeira e o(a) capoeirista operou de maneira bastante violenta para categorizá-los como ausência, na forma do vadio. Todas as lógicas apontadas por Santos (2002) configura sobre as produções de conhecimento afrocentrado o que Abdias Nascimento (2016) chamou de genocídio do negro brasileiro.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste trabalho foi tratado o assunto da capoeira. A capoeira como jogo/luta que se desenvolveu num cenário de conflito entre os negros escravizados e a elite escravista do Brasil. Seu exercício foi proibido no século XIX. Como castigos foi empregado o açoite, prisões e multas; trabalhos forçados, alistamentos compulsórios e etc. Mesmo depois de mais de quinhentos anos após a colonização, as manifestações culturais de origem africana e seus valores nunca foram reconhecidos no Brasil, desde a chegada de colonizadores portugueses e espanhóis ao solo latino-americano. A prática da capoeira foi vista como ameaça à estrutura de poder estabelecido.

As estatísticas de cor ou raça produzidas pelo IBGE mostraram que o Brasil ainda é um lugar bastante insalubre para os negros e negras. Em média, os brancos têm as maiores salários, sofrem menos com o desemprego e são a maioria entre os que frequentam o ensino superior, por exemplo.

Já os indicadores socioeconômicos da população preta e parda, assim como os dos indígenas, mostraram que as condições destes são bem mais desvantajosas. As pessoas de cor tem mais chaces de serem assassinadas. Isso devido ao gerenciamento e manutenção das relações de poder colonial. A reflexão em torno da capoeira nos encaminham para a importância cultural do negro no Brasil

Do resultado dos nossos objetivos conseguimos as informações de que a capoeira é uma prática que afronta as lógicas dominante usada no Brasil mas que suas raízes está atrelada aos elementos da cosmovisão africana, embora tenha sido bastante descaracterizada de sua essência, desassociada de seus protagonistas e de sua representação. Quanto a etimologia não houve uma definição precisa pois as fontes divergem em sua origem. Sempre com o propósito de classificar a capoeira como inferior, inválida, foram usadas para a origem do termo associações com animais ou coisas (Uru, capão) ou contraventor (vadio, malandro, ladrão de galinha) ou seja, categorias que comparavam os negros capoeiristas não como indivíduo, cidadão, mas como insignificante, desprezível, bestas, não humanos.

E concluímos que a capoeira por si só, com toda sua força, é decolonial. Ela reage à colonialidade do poder negando as categorias fundamentadas do padrão de poder dominante

(individualidade, tempo linear, cosmovisão judaico-cristã). Em todo o mundo os cantos são em língua portuguesa do Brasil ou yorubá e este canta os feitos heroico de um passado recente, de um povo que usou o corpo como arma de resistência. Ela canta seus próprios heróis, suas vidas, seus deuses. Seu funciona é coletivo, despreza a individualidade (não se joga capoeira só), precisa do outro, onde os saberes se encontram, saberes da vida usado para vida.

O processo de invisibilidade não resultou na eliminação da capoeira que se mostrou resistente ao padrão colonial de poder. Como comprovação temos os exemplos de músicas que traz a valorização da cosmovisão africana para a roda de capoeira, a busca da ancestralidade e conservação dos ritos por meio da Capoeira Angola.

A razão ocidental, eurocêntrica, cristã, heteronormativa, racista, colonial encontra na capoeira angola resistência através de vários elementos em sua raiz afrocentrada. É na roda da capoeira que se mostra um campo de resistência. Aqui todas as lógicas e os modos de produção de não existência são desafiados, confrontados. A música é voltada para os feitos dos antigos capoeiras, à sua espiritualidade (embora haja hoje grupos cristãos) e coletividade. A origem e tradição da capoeira contêm a cosmovisão africana, que é transmitida, através da oralidade, de geração para geração através dos mestres e dos discípulos mais velhos, por meio dos rituais, da teatralidade, por intermédio da reprodução metafórica das situações que o jogador pode encontrar no cotidiano.

A solidariedade possibilita que juntos alunos e alunas atuem de acordo com a dinâmica da roda; armem os berimbaus, afinam os instrumentos. É possível perceber as manifestações de fé dos praticantes da Capoeira Angola sejam eles de religião de matriz africana ou de orientação cristã, ou sem religião definida. Sinais de fé nas religiões de matriz africana, tão defendida pelo Mestre Pastinha existem até hoje. Na vida a capoeira ainda é usada como luta pela sobrevivência do povo negro. Como a religiosidade não se separa da vida cotidiana, no jogo de angola a vida é representada na roda de capoeira.

Nossas fontes foram interdisciplinares inspiradas por pesquisadores de várias áreas do conhecimento, a saber: psicologia, história, educação física etc. Nossa dificuldade foi encontrar nas ciências sociais os materiais devidos sobre a capoeira. Os materiais parecem bastante escassos. parece não ter validade.

Como a pandemia impossibilitou uma presença no campo, fica para uma outra oportunidade coletar observações e informações do jogo nas rodas. Sentimos a falta de depoimentos que poderiam contribuir ainda mais para nossa apreensão sobre a capoeira na voz dos protagonistas do jogo/luta. Aqui encerramos nossa contribuição a respeito do tema. Pesquisar a capoeira, reconhecemos, é bastante complexo visto serem reais as dificuldades enfrentadas pela capoeira e capoeiristas no que diz respeito ao seu reconhecimento como uma epistemologia milenar no caso da primeira, e a aceitação do segundo como protagonista e produtor de conhecimento no segundo caso. Esta pesquisa foi de enorme gratificação. Nos mostrou o quanto a capoeira é complexa no seu uso, na sua forma. Essa pesquisa não se encerra por aqui. Ela é o começo de uma busca contínua, um resgate de memórias que não pode se apagar com o tempo.

REFERÊNCIAS

- ASSIS, Wendell Ficher Teixeira. **Do colonialismo à colonialidade: expropriação territorial na periferia do capitalismo**. Caderno CRH, Salvador, v. 27, n. 72, p. 613-627, Set./Dez. 2014.
- ASSUNÇÃO, Matthias Röhrig. **Ringue ou academia? A emergência dos estilos modernos da capoeira e seu contexto global**. História, Ciência, Saúde – Manguinhos, Rio de Janeiro. Disponível em: <http://www.scielo.br/hcsm>, 2013.
- BALLESTRIN, Luciana. **América Latina e o giro decolonial**. Revista Brasileira de Ciência Política, no11. Brasília, maio – agosto de 2013, pp. 89 – 117.
- BELTRÃO, Mônica. **A capoeiragem no Recife Antigo – Os valentes de outrora**. Olinda: Editora Nova Presença, 2020.
- BERNARDINO-COSTA. Joaze & GROSGOUEL. Ramón. **Decolonialidade e perspectiva negra**. Revista Sociedade e Estado. Volume 31, Número 1, janeiro/abril, 2016.
- BRASIL. **Atlas da Violência**. Org., Instituto de Pesquisas Econômicas Aplicadas (IPEA); Fórum Brasileiro de Segurança Pública. Brasília; Rio de Janeiro; São Paulo, 2020.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago Y GROSGOUEL, Ramón. **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global** – Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.
- CÉSAIRE. Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Lisboa: Livraria Sá da Costa EDITORA, 1978.
- CHIAVENATTO, Júlio José. **O negro no Brasil da senzala à Guerra do Paraguai**; 1ª edição 1980; 3ª edição. São Paulo, SP: Editora Brasiliense S. A., 1986.
- COLUMÁ, Jorge Felipe; CHAVES, Simone Freitas Chaves. **Capoeira e psicomotricidade: brincando e aprendendo a jogar**. - Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.
- COUTINHO, Daniel. **O ABC da Capoeira Angola: os manuscritos do Mestre Noronha / Daniel Noronha**. Brasília: DEFER, Centro de informação e documentação sobre a Capoeira (CIDOCA DF), 1993.
- DA MATA, João. **A liberdade do corpo: soma, capoeira angola e anarquismo**. São Paulo – SP: Editora Imaginário, 2001.
- DORIGNY, Marcel; GAINOT, Bernard. **Atlas das escravidões: da Antiguidade até nossos dias**; tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira; cartografia de Fabrice Le Goff. - Petrópolis, RJ: Vozes, 2017 - (coleção África e os Africanos).

DUSSEL, Enrique. **1492: O encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade: conferências de Frankfurt**. Tradução Jaime A. Clasen. - Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

FANON, Frantz. **Peles negras, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FERNANDES, Florestan. **Significado do protesto negro**. 1.ed. - São Paulo: Expressão Popular co edição Editora da Fundação Perseu Abramo, 2017.

FREYRE, Gilberto. **O escravo nos anúncios de jornais brasileiros do século XIX: tentativa de interpretação antropológica, através de anúncios de jornais brasileiros do século XIX, de características de personalidade e de formas de corpo de negros ou mestiços, fugidos ou expostos à venda como escravos, no Brasil do século passado**. São Paulo: Editora Global, 2010.

FRIGERIO, Alejandro. **Capoeira: de arte negra a esporte branco**. Revista Brasileira de Ciências Sociais, n. 10, v. 4, Junho, 1989.

GOMES, Nilma Lino & LABORNE, Ana Amélia de Paula. **Pedagogia da crueldade**. Belo Horizonte: Educação em Revista. V. 34, e 197406, 2018.

HALL, Gwendolyn Midlo. **Escravidão e etnias africanas nas Américas: restaurando eles**; tradução de Fábio Ribeiro; revisão da tradução de Alexandre dos Santos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017 – (Coleção África e os Africanos).

HALL, Stuart. **Da diáspora: Identidades e mediações culturais**. Organização Liv Sovik; tradução Adelaide La Guardia Resende. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da Unesco no Brasil, 2003.

LUSSAC, Ricardo Martins Porto. **Análise das hipóteses sobre a origem da Capoeira por meio da etimologia ou de especulações sobre o vocábulo capoeira**. Revista do Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro, n.7, pp. 61-86, 2013.

LUSSAC, Ricardo Martins Porto. **Capoeira: A história e trajetória de um patrimônio cultural do Brasil**. Revista da Educação Física/UEM, Maringá, v. 20, n.1 p. 7-16, 1. Trimestre. 2009.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MBEMBE, Achille. **Sair da grande noite: ensaio sobre a África descolonizada**; tradução de Fábio Ribeiro. - Petrópolis, RJ: (Coleção África e os Africanos) Vozes, 2019.

NABUCO, Joaquim. **A Escravidão**. Recife: FUNDAJ, Editora Massangana, 1988.

MENESES, Maria Paula & SANTOS Boaventura de Souza (Orgs.). **Epistemologias do Sul** -2a ed. - Coimbra: Edições Almedina S.A., 2010.

MIGNOLO. D. Walter. **Novas Reflexões Sobre a “Ideia da América Latina”: a direita, a esquerda e a opção descolonial.** Caderno CRH, Salvador, v. 21, n. 53, p. 239-252, Maio/Ago, 2008.

MIGNOLO. D. Walter. **Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade.** Revista Brasileira de Ciências Sociais. Volume 32, n.94, junho, 2017.

NASCIMENTO. Abdias do. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado.** -3a Ed.- São Paulo: Perspectivas, 2016.

NOGUEIRA. Simone Gibran. **Psicologia crítica africana e a descolonização da vida na prática da capoeira angola.** 2013. 000f. Tese (Doutorado em psicologia social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC), São Paulo, 2013.

OBI. Maduka T. J. Desch. **Angola e o jogo de capoeira.** Revista Antropolítica. Nº 24, p. 103-124, Niterói, 2008.

OLIVEIRA. Eduardo David de. **Cosmovisão africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente.** Fortaleza: LCR, 2003.

OLIVEIRA. Maria Inês Cortês de. **O liberto: seu mundo e os outros.** SÃO PAULO: Editora Corrupio, 1988.

QUIJANO, Anibal. **Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina,** Buenos Aires, Editora CLACSO, 2005.

RÊGO, Waldeloir. **Capoeira Angola: ensaio socioetnográfico.** 2.ed. - Rio de Janeiro: MC&G. - (coleção Capoeira Viva). Fundação Gregório de Mattos, 2015.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências.** Revista Crítica de Ciências Sociais, 63, Outubro 2002, pp. 237-280.

SOARES, Carlos Eugênio Líbano. **A capoeira escrava e outras tradições rebeldes no Rio de Janeiro (1808 – 1850).** Campinas, SP: Editora da Unicamp/Centro de Pesquisa em História Social da Cultura, 2001.

WALLERSTEIN, Immanuel Maurice. **O universalismo europeu: a retórica do poder.** Tradução Beatriz Medina, apresentação Luiz Alberto Moniz Bandeira. São Paulo: Boitempo, 2007.

ZONZON. Christine Nicole. **A roda da Capoeira Angola: os sentidos em jogo.** 2007. 150 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2007.