

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

ERICO TAVARES DE CARVALHO JUNIOR

**O EFEITO TRADICIONAL:
HISTÓRIAS, MEMÓRIAS E TRAJETÓRIAS NA CAPOEIRA ANGOLA
DE PORTO ALEGRE/RS**

Porto Alegre
2019

ERICO TAVARES DE CARVALHO JUNIOR

**O EFEITO TRADICIONAL:
HISTÓRIAS, MEMÓRIAS E TRAJETÓRIAS NA CAPOEIRA ANGOLA
DE PORTO ALEGRE/RS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como quesito parcial para a obtenção do título de Mestre em Antropologia Social

Orientador: Ari Pedro Oro

Porto Alegre
2019

CIP - Catalogação na Publicação

Carvalho, Erico Tavares
O Efeito Tradicional - Histórias, memórias e
trajetórias na capoeira angola de Porto Alegre/RS /
Erico Tavares Carvalho. -- 2019.
96 f.
Orientador: Ari Pedro Oro.

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

1. Capoeira. 2. Composições. 3. Capoeiragem. 4.
Tradição. 5. Trajetórias. I. Oro, Ari Pedro, orient.
II. Título.

*Dedicado a todas e todos os capoeiristas que vêm nesta
arte uma forma de luta contra a normatividade e
opressão.*

A Daniela e Salvador

Agradecimentos

Agô,

peço licença aos meus mais velho para iniciar estas breves palavras! Não creio que seja possível agradecer a todas as pessoas que de alguma forma possibilitaram a realização deste trabalho. No entanto, tentarei dar reconhecimento a aqueles que mais diretamente são responsáveis pelo sucesso desta modesta empreitada.

Agradeço aos membros do Africanamente Escola de Capoeira Angola e da Associação de Capoeira Angola Cultura Popular, que desde o primeiro dia me acolheram e ensinaram com paciência e companheirismo, e cujas vivências possibilitaram a execução deste trabalho;

Ao Contramestre Guto Obáfemi por sempre me ensinar mais e mais sobre a capoeiragem e pela motivação na realização deste trabalho. A Mestre Roberto Bahia, que me acolheu com um dos seus, por toda sinceridade e respeito. Ao Mestre Renê Bittencourt, que apesar da distância e do pouco convívio é sempre uma inspiração;

Aos professores, colegas e funcionários do Programa de Pós Graduação em Antropologia Social. Aos membros do GeAfro/Neab – Grupo de Estudos Afro, com os quais pude problematizar muitas das questões e ideias aqui expostas; aos membros do Núcleo de Estudos da Religião, pela acolhida, e pelas estimulantes discussões. Em especial aos professores Ari Pedro Oro, que aceitou me orientar pelos últimos 7 anos.

A CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) pelo apoio financeiro sem o qual este trabalho não poderia ser realizado.

Aos colegas de curso e capoeira, em especial a Marco Antônio Sarreta Pogliã, Cauê Fraga Machado e Hermes Vera, pelas críticas e questionamentos no momento da escrita.

A minha família, mas sobretudo a Daniela, minha companheira, parceira e amiga, pela troca de ideias, por me apresentar outras formas de ver o mundo e pela compressão nos momentos de angústia.

A Salvador, meu pequeno professor.

RESUMO

O objetivo deste trabalho é a definição de um conceito êmico de tradição, para grupos de capoeira angola, que escape das definições usualmente evocadas na produção bibliográfica de cunho acadêmico, que transitam entre os paradigmas da *continuidade*, da *pureza* e da *invenção*. Parto da análise de dois grupos, localizados na Região Metropolitana de Porto Alegre, cujo pertencimento a um dos segmentos legitimados da capoeira angola é atravessado por pertencimentos anteriores e marcadores sociais como raça, gênero e classe, produzidos a partir de relações específicas de poder. Estas múltiplas interações, as quais serão consideradas enquanto *composições* (Deleuze, 2002) que produzem contextos singulares aos quais os capoeiristas denominam *capoeiragem*, constituindo o *locus* desta análise. A partir de um trabalho etnográfico da *capoeiragem* no qual estão inseridos estes grupos, proponho, por um lado, que a adoção de determinados parâmetros de definição do que é tradicional está diretamente vinculado as experiências de vida destes capoeiristas, através da constituição de narrativas ou histórias significativas (Price, 1983). E por outro, que este *efeito tradicional* pode ser experimentado através das *composições* de elementos heterogêneos, mas igualmente significativos, enquanto mobilizadores afetivos (Faveet-Saada, 1990).

Palavras-chave: Capoeira; composição; capoeiragem; tradição.

ABSTRACT

The objective of this work is the definition of an emic concept of tradition, for groups of capoeira Angola, that escape the definitions usually evoked in the bibliographic production of academic, that transit between the paradigms of continuity, purity and invention. The study of two groups located in the Metropolitan Region of Porto Alegre, belonging to one of the legitimate segments of capoeira Angola, is crossed by previous belongings and social markers such as race, gender and class, produced from specific relations of power. These multiple interactions, which will be considered as *compositions* (Deleuze, 2002) that produce unique contexts to which capoeiristas call capoeiragem, constituting the locus of this analysis. Based on an ethnographic work of capoeira in which these groups are inserted, I propose, on the one hand, that the adoption of certain parameters of definition of what is traditional is directly linked to the life experiences of these capoeiristas, through the constitution of narratives or histories (Price, 1983). On the other hand, this *traditional effect* can be experienced through the *composition* of heterogeneous but equally significant elements as affective mobilizers (Faveet-Saada, 1990).

Key-words: Capoeira; composition; capoeiragem; tradition.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1. APONTAMENTOS ACERCA DA CAPOEIRAGEM	13
1.1. “ <i>Menino, quem é seu mestre?!</i> ”	20
1.2. Segmentação, sistema de linhagens e fundamentos	27
1.3. “ <i>Fortalecer quem nos fortalece!</i> ”	33
1.4. Pertencimento, ruptura e o trânsito entre grupos	40
2. TRAJETÓRIAS “ANGOLEIRAS” NO EXTREMO SUL DO PAÍS	46
2.1. De Salvador para Porto Alegre	47
2.2. Africanamente Escola de Capoeira Angola	51
2.2.1. Contramestre Guto e a capoeira do Africanamente	54
2.3. Associação de Capoeira Angola Cultura Popular (ACACP)	61
2.3.1. Mestre Bahia e o Centro Cultural Africano	62
2.4. Aproximações e divergências	69
3. DE HISTÓRIA(S) E TRADIÇÕES	71
3.1. A questão da história	71
3.1.1. Memória coletiva e história significativa	73
3.1.2. “Uma” história geral da capoeiragem	74
3.2. A tradição como (um) problema	79
3.2.1. A tradição como pré-modernidade	83
3.2.2. A tradição como invenção	86
CONCLUSÃO	91
REFERÊNCIAS	93

INTRODUÇÃO

Quando ouvimos uma definição do que é a capoeira angola, frequentemente se aponta sua “tradicionalidade” como principal característica, em oposição a outros estilos mais “modernos” de praticar a capoeira. Da mesma forma, a “tradição” aparece como conceito central a partir do qual os grupos de capoeira, em geral, apontam a legitimidade de suas práticas e cuja ausência constitui um elemento de acusação. Mas o que realmente estão querendo dizer quando se afirmam tradicionais?

Sugiro que querem dizer muitas coisas distintas. Pois o conceito de tradição carrega consigo uma polissemia, nem sempre considerada ou levada a sério. Embora claramente associada ao passado, estando diretamente sujeita a diferentes formas de se relacionar com o mesmo e, portanto, as diferentes temporalidades que este carrega. É acerca desta polissemia da tradição da capoeira que versa este trabalho.

Minha aproximação com o campo começou em meados de 2011, no meu segundo ano como graduando do curso de Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), quando decidi iniciar a prática de capoeira como membro de um grupo. Antes disto, havia experimentado a capoeira de forma genérica, apenas como uma forma de brincadeira entre amigos, nas praças e parques de Porto Alegre/RS. Cheguei ao Africanamente Escola de Capoeira Angola, por meio de alguns amigos que lá treinavam. Alguns meses antes, minha companheira, recém-chegada da Argentina, havia começado os treinos nesta escola, por indicação minha. De forma que mesmo indiretamente tratava-se de um lugar familiar.

Foi em outubro de 2011, numa abafada terça-feira à tarde que toquei a campainha da porta. Uma jovem me recebeu com simpatia e pediu que aguardasse, pois, o responsável pelo treino da tarde ainda não havia chegado. Pouco tempo depois chegou Fábio, um jovem magro e de tez acobreada, com dreads negros e um sotaque característico do centro do estado.

O treino, assim como os que se seguiram nos primeiros dias, foi tranquilo. Como já tinha uma experiência prévia, compreendia com certa facilidade o que se estava pedindo em cada movimento, embora reproduzir a movimentação sempre resultou em um esforço de compreensão e tradução

física. Desde este primeiro momento, percebi que havia toda uma dinâmica de relações subjacente que extrapolava em muito aquilo que era apresentado aos iniciantes. Acabei me deparando com uma série de complexidades e elementos aos quais não compreendia.

Apenas após um longo convívio cotidiano com meus companheiros “*mais velhos*”, aprendi a pensar e agir como capoeirista. Pouco a pouco, através de anedotas e histórias, passei a compreender as sutilezas e complexidades das microrrelações que ocorrem dentro (e ao redor) de uma roda de capoeira, e compreendi a ética e a etiqueta deste universo. Pouco a pouco, deixei de ser um jogador de capoeira e me tornei um capoeirista.

Foi apenas em 2014, já como bolsista de Iniciação Científica no Núcleo de Estudos da Religião (NER), sob a orientação do Prof. Ari Pedro Oro, que de fato decidi tomar a capoeira angola como objeto de pesquisa, o que resultou no meu Trabalho de Conclusão de Curso, intitulado “Entre capoeiras e capoeiristas: religiosidade e cosmopolítica na capoeira angola de Porto Alegre/RS”. Nele analisei as relações entre a prática da capoeira, sua filosofia e a religiosidade de matriz africana. Posteriormente, o texto foi transformado em artigo (Carvalho e Oro, 2018). Ainda que superficial, este estudo de caso deixou uma série de interrogantes, principalmente acerca da diversidade de formas em que se pratica a capoeira e a recorrência de considerações acerca de sua ancestralidade e tradicionalidade.

Se em um primeiro momento pretendia manter a temática do embricamento entre a capoeira e religião, logo me dei conta de que esta análise superava, em muito, o tempo disponível durante o mestrado, necessitando um trabalho de campo mais amplo, abarcando um número relativamente grande de grupos, uma tarefa sempre demorada e que requer um grande esforço de negociação e domínio da política destes espaços. Além disso, um problema basal para esta relação havia se desenhado: do que os capoeiristas estão falando (e fazendo) quando se referem à tradição? Uma vez que nenhuma das leituras deste conceito que encontrei na bibliografia especializada me pareceu dar conta da complexidade do vivenciado em campo, optei por me aprofundar nesta questão. Foi com esta pergunta que iniciei minha pesquisa de mestrado junto ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social (PPGAS/UFRGS).

Como membro da Africanamente, contei com apoio do Contramestre Guto Obáfemi, liderança do grupo, e um dos personagens centrais desta etnografia, que me aconselhou e quando necessário me

colocou limites, sempre com histórias e explicações detalhadas das relações entre os grupos de capoeira locais.

Por outro lado, devido minha amizade com o Contramestre Rogério, e com a Ternel Dai, além do relacionamento com minha companheira Daniela, todos ex-membros do Africanamente e hoje membros da Associação de Capoeira Angola Cultura Popular (ACACP), me aproximei deste grupo e de sua liderança Mestre Roberto Bahia, que realiza atividades no município de Viamão, na zona Metropolitana de Porto Alegre e na cidade de Erechim, localizada no noroeste do estado. Para minha surpresa e interesse maior, me dei conta que o Cultura Popular, como assim é chamado informalmente, mantinha uma relação de proximidade com o mesmo mestre de referência do Africanamente, ou seja, Mestre Renê Bittencourt, liderança da Associação de Capoeira Angola Navio Negreiro (ACANNE), sediada em Salvador/BA. A peculiaridade reside no fato dos três grupos, embora praticantes de um mesmo estilo, e portanto seguirem uma série de normatizações ou *fundamentos*, dos quais falaremos mais adiante, divergem em muito na forma e organização e concepção de suas práticas. O que não os impede de se considerarem herdeiros de uma mesma tradição.

A partir daí a questão se complexificou. Como estes três grupos distintos (além de tantos outros), organizados no que poderíamos chamar provisoriamente de “rede”, declaram sua tradicionalidade ao mesmo tempo em que mobilizam elementos distintos em nome desta tradição? Isto, considerando que é justamente a alteração de práticas consideradas tradicionais, a prática mobilizada em disputas internas entre os distintos segmentos, através de *categorias de acusação* (Velho, 1985) como “deturpado”, “falso”, “misturado” e “inventado”, em contraposição a categorias positivadas como “verdadeiro”, “original”, “autentico” e “puro”.

Aprofundando-me no campo, passei a considerar a possibilidade de que os capoeiristas expressariam muitas coisas distintas quando se referem à tradição. O que leva a uma série outras interrogantes como: se nesta perspectiva, a tradicionalidade se apresenta de múltiplas formas, do que realmente os capoeiristas estão pretendendo quando mobilizam esta categoria? Ou ainda: se passo a considerar a polissemia desta categoria como efeito de perspectivas (e necessidades) distintas, em momentos distintos, é possível que os capoeiristas mobilizem esta multiplicidade de forma estratégica ou negociada? Este conjunto de questões nortearam o desenvolvimento desta pesquisa.

O trabalho foi realizado nos anos de 2017 e 2018, embora o conjunto de relações que o possibilitou tenha sido gestado ao longo de quase uma década. Pois, como veremos ao longo de toda a dissertação, o pertencimento a um grupo obrigatoriamente localiza o capoeirista em um sistema de relações altamente dinâmico, de forma que estar em um grupo, automaticamente o põem em contato com uma gama enorme de capoeiristas pertencentes aos mais variados segmentos, e em especial, com mestres e mestras, o que acaba por extravasar qualquer tentativa de delimitar a experiência etnográfica a um determinado grupo ou conjunto de grupos.

Compreender este sistema de relações atravessado por uma série de princípios que se sobrepõem, se cruzam e compõem, é central para compreender as várias acepções de tradição mobilizadas pelos capoeiristas. Desta forma, esta dissertação se divide em três capítulos. No **primeiro capítulo** apresenta algumas lógicas ou potências que atuam neste meio, ou melhor, o atravessam. Desta forma, elencarei alguns elementos cujos efeitos são observáveis neste universo de relações, não apenas como orientadores de suas práticas, mas, também, como possibilidades de atribuição de sentidos para as mesmas, pontuados por exemplos etnográficos, de forma que o leitor vislumbre alguns aspectos centrais da constituição deste meio. Para tanto, apresento o conceito êmico de *capoeiragem* enquanto espaço de múltiplas relações e locus desta pesquisa.

No **segundo capítulo** apresento os grupos através das trajetórias de suas lideranças, narradas por eles mesmos, de forma a salientar, por um lado, exemplos das lógicas e composições apresentadas, e, por outro, uma recorrente conexão com imagens da capoeiragem que associam-se ao seu próprio passado tornando-se imagens significativas. O argumento central sustenta que a tradição não apenas se apresenta de forma polissêmica, produto de relações de poder específicas, mas também pode definir uma relação temporal específica, que constitui um efeito mobilizado e experimentado enquanto um acontecimento afetivo.

No **terceiro** e último capítulo apresento algumas considerações acerca da relação com o passado, de forma a problematizar como meus interlocutores constroem suas narrativas do passado com base a referentes do presente. Encerro o capítulo com algumas versões do conceito de tradição e sua vinculação com a modernidade enquanto projeto político e epistemológico, que atravessa tanto as relações pesquisador/pesquisado, quanto os conceitos construídos a partir desta relação.

1. APONTAMENTOS ACERCA DA CAPOEIRAGEM

O conceito êmico de *capoeiragem* é utilizado pelos capoeiristas para definir cotidianamente suas vivências tanto em relação ao conjunto de experiências, quanto às relações e imagens dentro de um recorte espacial específico, ou seja, a capoeiragem de Salvador, a capoeiragem do sul do país, a capoeiragem da Grande Porto Alegre e assim por diante, podendo incluir aí uma perspectiva micropolítica, onde pequenos acontecimentos geram pequenas composições de forma dialética. Um jogo, um treino, uma roda, uma fala, podem gerar *composições singulares* que, por sua vez, resultam em efeitos específicos. Dinâmica que será central para a minha argumentação.

De forma mais precisa e dialogando com o conceito de *composição*, recuperado por Gilles Deleuze a partir de Espinosa (Deleuze, 2002), a *capoeiragem* define um recorte espacial e experiencial relativo, onde se dão todas as relações epistemológicas, socio cosmológicas e ontológicas no universo de capoeira. É um espaço de disputas, autorregulado e autorreferenciado, mas atravessado por uma série de potências e afetos externos que geram efeitos éticos (e estéticos) singulares. Desta forma, cada uma destas *composições* constitui um momento singular, onde a experiência vivida dos capoeiristas, demarca, informa e define as relações entre os diferentes segmentos.

Uma das principais características da *capoeiragem* é a posicionalidade relativa das unidades sociopolíticas, ou seja, dos grupos. O que significa que independente a qual segmento um grupo pertença, este se posicionará em relação aos demais, dentro de chaves interpretativas próprias ao meio, mas que, a grosso modo, se definem por aproximação ou afastamento relativo. Neste sentido, embora nesta pesquisa esteja trabalhando com grupos vinculados a um *estilo*¹, denominado capoeira angola, estes grupos mantêm múltiplas relações de proximidade e afastamento com grupos de outros segmentos, o que proporciona um contato constante com a alteridade. A importância de frisar tal abertura consiste justamente a ausência deste tipo de foco nas pesquisas atuais, que na maioria

¹ Como veremos a seguir, os estilos são categorias êmicas que definem formas de prática da capoeira e são fruto de contextos sociais específicos, diferenciando-se tanto ideológica quanto esteticamente.

dos casos se limitam a realizar estudos de caso, ou a delimitarem recortes arbitrários, praticamente isolando os grupos estudados.

Do contato com estas alteridades, formadas não apenas por elementos internos a capoeiragem, como *estilos*, *linhagens* e uma infinidade de *grupos*², somam-se categorias sociais mais abrangentes como raça, gênero, pertencimento religioso e classe social, gerando um efeito de composição que se localiza entre a *contingencial*, o *codificado* e o *desejo dos agentes* envolvidos. As múltiplas acepções de tradicionalidade, das quais trataremos no terceiro capítulo, constituem produtos desta multiplicidade de potências que se cruzam e compõem gerando efeitos perceptíveis nas práticas e discursos individuais e coletivos.

Acerca desta multiplicidade me oriento pela proposição de José Carlos dos Anjos (2008), que aponta para uma capacidade política da religiosidade de matriz africana em lidar com a diferença, isto com base no conceito de *rizoma*, de Gilles Deleuze e Félix Guattari (1995), que o define como opção a uma interpretação arborescente, que domina a lógica ocidental. Os dualismos, as genealogias, as estruturas e ramificações são substituídas por uma multiplicidade aglutinada em uma unidade transitória, mas intensa. Assim:

“Um rizoma não começa nem conclui, ele se encontra sempre no meio, entre as coisas, inter-ser, intermezzo. A árvore é filiação, mas o rizoma é aliança, unicamente aliança. A árvore impõe o verbo "ser", mas o rizoma tem como tecido a conjunção "e... e... e..." (Deleuze E Guattari, 1995:37).

É neste sentido que Anjos sugere que a religiosidade de matriz africana “*tem um outro modelo para o encontro das diferenças que é rizomático: a encruzilhada como ponto de encontro de diferentes caminhos que não se fundem numa unidade, mas segue como pluralidade.*” (Anjos, 2008: 79). Capacidade esta que proponho ser um dos pilares da prática da capoeira, ou seja, a negociação e o diálogo. Por vezes agressivo, por vezes silencioso, mas sempre leal a *capoeiragem*.

2 As três categorias definem um sistema êmico segmentado, mas não necessariamente associado, permitindo a transição das unidades entre os segmentos. A grosso modo, o *estilo* define uma forma de jogo; a *linhagem*, um pertencimento ancestral comum; e o *grupo*, uma unidade política autônoma. Neste sentido, tanto o Africanamente, quanto a ACACP, são grupos autônomos, mas pertencem a mesma *linhagem*, e praticam um mesmo *estilo* de jogo, denominado capoeira angola.

A esta noção, a qual defendo convergir com as dinâmicas de *composição* que ocorrem na *capoeiragem*, somo a proposição *cosmopolítica* de Isabelle Stengers (2007), em sua acepção original, e não a que se popularizou entre os antropólogos nas últimas décadas com base em uma leitura de Bruno Latour, que se aproxima muito a uma ideia de relações entre cosmologias. A autora propõe pensar a diferença eliminando toda e qualquer possibilidade de representação, ao operar uma simetria dos status epistemológicos entre diferentes, mantendo uma abertura para os contextos possíveis:

Le cosmos tel qu'il figure dans ce terme, comopolitique, désigne l'inconnue que constituent ces mondes multiples, divergents, des articulations dont ils pourraient devenir capables, contre la tentation d'une paix que se voudrait finale... (Stengers, 2007:49)

O que significa que, seguindo esta proposta, as composições formadas a partir do cruzamento de potências heterogêneas podem ter origens imprevistas e intensidades variáveis, mas da mesma forma são equacionados na *composição*. O que obriga o pesquisador (e o capoeirista) a evitar formulações prontas e genéricas e estar atento para os elementos mobilizados individualmente ou coletivamente, ou mesmo, levar em conta que algumas de suas questões ou conceitos podem ser totalmente irrelevantes para o grupo estudado.

O terceira base desta formulação é completada pela observação de Goldman (2003) acerca das religiosidades de matriz africana que “*em geral são atravessados por um duplo sistema de forças: centrípetas, visando a codificação e a unificação dessas religiões, e centrífugas, que pluralizam as variantes de culto, acentuam suas diferenças e fazem proliferar estruturas paralelas.*” (Goldman, 2003:8). Uma forte inspiração na teoria clastreana da sociedade contra o estado.

Com base na experiência etnográfica proponho que a multiplicidade de elementos que constituem a *capoeiragem*, são equacionados de forma heterogênea, principalmente por tratar-se de elementos que ressoam em intensidades distintas, podendo assim se sobreporem uns aos outros. Neste sentido, não se trata de amálgamas, mas de um padrão de *camuflagem* (Anjos, 2017) que penetram profundamente nos corpos, sejam individuais ou coletivos. São diferentes e mantêm sua singularidade mesmo quando unidos. Corpos, pessoas e coletivos se tornam espaços *cosmopolíticos*, uma vez que a interação (por confluência ou disputa) com elementos novos e inesperados traz novas

composições. Esta composição, no entanto, não é estável, os elementos estão constantemente sendo reforçados por outros elementos de forma que aumentam sua intensidade e acabam por se sobressair. Neste sentido, o contexto dos discursos e práticas se alteram constantemente, dando uma falsa impressão de *ambiguidade*, categoria mobilizada muitas vezes para definir a natureza destas ações.

Desta forma, a noção de um duplo sistema de forças de Goldman (2003) nos ajuda a pensar as práticas discursivas nos grupos de capoeira. Se, por um lado, de fato, figura a ideia de uma força *centrípeta* que busca o controle das práticas gerando normatizações e codificações dos *fundamentos*³ tanto na religião quanto na *capoeiragem*, por outro, há uma força *centrífuga*, realizando a manutenção da autonomia dos grupos, ao mesmo tempo que equaliza a divisão de forças entre os segmentos (como veremos mais adiante). Portanto, decorre disto o que poderíamos chamar de uma política *para dentro* e uma política *para fora*, ou seja, imagens externalizadas e imagens internalizadas.

De forma mais precisa, e já pensando no sentido da tradicionalidade dos grupos, podemos considerar a existência de discursos e práticas que apontam determinados critérios de tradicionalidade para agentes externos ao grupo ou a um conjunto de grupos, reforçando suas posições em relação à sociedade, em um movimento que poderíamos classificar como *etnopolítico*, ou seja, elementos étnicos organizados e difundidos como ferramentas políticas (Agier, 1992).

Por outro lado, discursos e práticas acerca da tradicionalidade são mobilizados como operadores de afetação e geram um efeito de conexão com o passado que se relaciona com o contexto atual dos membros do grupo. Neste sentido, estamos falando de composições heterogêneas que se percebem enquanto tradicionais, por gerarem não uma ligação racional com o passado, mas por gerarem uma relação afetiva e experiencial.

Assim, podemos dizer que a *capoeiragem* constitui o *locus* desta pesquisa, e os efeitos destas *composições*, o material a ser analisado. Desta forma, proponho o que poderíamos chamar provisoriamente de uma *antropologia dos efeitos*. De forma que, partindo do princípio de que uma boa tradução antropológica é fruto de uma ampla compreensão das lógicas que atravessam um objeto específico - não como grandes princípios gerais, mas como potências que se cruzam,

3 Como se define um conjunto de práticas significativas para a manutenção destes sistemas tradicionais.

compõem e se sobressaem por intensidade - proponho um exercício de definição mais precisa destas lógicas, de forma a escapar de possíveis generalizações (Goldman, 2000).

Neste sentido, nesta etnografia busco realizar dois movimentos analíticos seguindo a proposição de Roger Bastide, recuperada por Márcio Goldman (2011), na qual, uma compressão ampla de um objeto só se daria através de uma dupla análise de cunho etnográfico e sociológico e, de forma mais precisa, apenas o método etnográfico possibilitaria um aprofundamento do método sociológico, ou seja, a “... *necessidade de levar a sério o que os nativos dizem e, ao mesmo tempo, empreender a tentativa de construir um quadro mais amplo...*” (Goldman, 2011:416).

Primeiramente busco enumerar e expor dentro dos parâmetros de uma etnografia clássica algumas destas potências que atuam na constituição da *capoeiragem*, o lugar que ocupam e, principalmente, seus efeitos de composição, o que será central na compreensão das representações e decisões políticas adotadas pelos capoeiristas.

Em segundo, apresentarei de forma aprofundada os grupos onde foi realizado o trabalho de campo e suas lideranças através de suas próprias narrativas, de forma a simetrizar o esforço compreensivo e escapar de uma possível representação parcial dos mesmos, ou seja, não falar por eles, mas falar com eles (Goldman, 2008). Através destas narrativas busco salientar a multiplicidade de contextos e experiências singulares que os definem individualmente, mas que geram regularidades que os definem como *capoeiristas*, *angoleiros* e, acima de tudo, *tradicionais*. Portanto, situados dentro de um sistema, cujos elementos apesar de heterogêneos, se percebem, se apresentam e se legitimam com base na sua conexão com o passado.

Ainda acerca deste espaço constituído pela *capoeiragem* é importante ressaltar o lugar ocupado pelo pesquisador, ou seja, do pesquisador-capoeirista, uma vez que, como se verá ao longo deste texto, praticamente a totalidade dos pesquisadores, ao menos nas últimas décadas, é também membro de um grupo de capoeira. De fato, experimentar e integrar um grupo é uma das exigências mais comuns para os pesquisadores que vem de fora dos grupos, constituindo praticante uma regra. Uma frase atribuída a Mestre Véio define bem esta questão: “*sobre a capoeira eu converso com capoeiristas, não com capoeirólogo*”. Entendendo-se capoeirólogo como um pesquisador que se localiza fora do grupo, recorrendo a ele apenas para realizar a pesquisa.

Desta forma, para a maioria destes capoeiristas e pesquisadores, *ser afetado* pelo campo, como proposto por Favret-Saada (1990), não constitui nem sequer uma condição opcional, pois o antropólogo, agora imerso nos conjuntos de relações que formam a *capoeiragem*, experimenta “na carne” (por vezes de forma violenta e dramática) um conjunto de afetos (e efeitos) que superam em muito qualquer possibilidade de racionalização ou mesmo relativização. É central apontar que a *afetação*:

não implica identificar-se com o ponto de vista nativo, nem aproveitar-se da experiência de campo para exercitar seu narcisismo. Aceitar ser afetado supõe, todavia, que se assumam o risco de ver seu projeto de conhecimento se desfazer. (Favret-Saada,1990:160).

Ou seja, criar uma “*comunicação involuntária*” que envolve afetos próprios ao antropólogo, que necessariamente não são os mesmos afetos nativos, sendo ambos agenciados pela experiência em questão. Desta forma, a prática da capoeira e a inserção em um grupo constituem um conjunto de experiências tão intensas que podem alterar e até reorientar as premissas epistemológicas e ontológicas do pesquisador. Ou, como sugere Goldman:

Os discursos e práticas nativos devem servir, fundamentalmente, para desestabilizar nosso pensamento (e, eventualmente, também nossos sentimentos). Desestabilização que incide sobre nossas formas dominantes de pensar, permitindo, ao mesmo tempo, novas conexões com as forças minoritárias que pululam em nós mesmos. (Goldman, 2008:7)

Desta forma, a minha condição de capoeirista-antropólogo não deixa de ser peculiar. Pois, se, por um lado, a *afetação* pode gerar um compartilhamento da experiência ao ponto de gerar uma compressão das potências que compõem a *capoeiragem*, por outro, um fator sociológico deve ser considerado, pois, apesar do esforço das lideranças em buscar a coesão de seus grupos, a situação do pesquisador é um fator que não pode ser ignorado.

Em outras palavras, o fato de os pesquisadores e pesquisadoras serem na maioria brancos, pertencentes à classe média e associados a instituições de cunho “científico”, com toda a carga de colonialismo que isto carrega, não pode ser ignorado, apesar dos discursos formais das lideranças

insistirem na igualdade dos membros do grupo. Da mesma forma como a condição de pesquisador reflete na forma e na posição que estes ocupam nos grupos.

Algumas pesquisadoras da religiosidade de matriz africana apontaram situações onde o afastamento ou a negação (ainda que inicial) se fundamentou como uma ruptura nas dinâmicas internas do grupo, pelo risco de “furar a fila” da iniciação no candomblé (Flaksman, 2014), por não ser iniciada (Emil, 2013); ou por exigência do grupo de participar no processo de pesquisa (Flores, 2018). No entanto, com base na experiência pessoal e na bibliografia especializada, sugiro que no caso dos grupos de capoeira, o manejo destas questões é mais sutil e a negação via de regra se dá de forma indireta, controlando o acesso do pesquisador a informações e postergando encontros.

Em muitos casos, apesar do apoio das lideranças, há um ar de desconfiança quanto aos procedimentos de pesquisa e o excessivo interesse em detalhes, para dizer no mínimo “íntimos” do grupo. No meu caso, devido ao longo tempo de inserção no grupo, e relações de amizade e afeto que ali desenvolvi, tais situações foram minimizadas, o que não significa que não ocorreram desconfortos, receios e “não-ditos” a cada entrevista ou conversa mais formalizada, o que é compreensível.

O conceito de *capoeiragem* exprime um complexo sistema de relações que é resultado da equação de um conjunto de elementos heterogêneos e variáveis, dentro de contextos específicos. A *capoeiragem* na região Metropolitana de Porto Alegre diferencia-se de outras áreas, justamente por ser uma equação singular, a qual desenharemos parcialmente no decorrer do trabalho.

No entanto, apesar desta singularidade, é possível salientar algumas “lógicas” que a atravessam em diferentes intensidades, podendo ser observadas através de seus efeitos políticos, econômicos e sociais. Isto contribui na constituição de sinais de diferenciação, uma vez que demarcam o pertencimento a determinado segmento de forma mais ou menos regularizada. É importante salientar que quando nos referimos a estas “lógicas”, não estamos apontando para grandes princípios gerais que definem e explicam as ações e ideias nestes grupos. Constituem, antes, potências que são produzidas e mantidas através de conjuntos ou sistemas diferentes que se cruzam.

O ponto central está em compreender estas lógicas enquanto elementos que permeiam as relações, gerando efeitos singulares dos quais um ou mais se sobressaem por intensidade. Pois, como bem apontou Márcio Goldman, “*a submissão das práticas a valores subtraídos dos contextos em que efetivamente funcionam e são agenciados leva a subestimar o papel dos mecanismos sociopolíticos precisos na determinação dos fenômenos observados*” (Goldman, 2000:324). Neste sentido, os dados etnográficos aqui descritos, de forma mais geral neste capítulo, e de forma mais aprofundada nas trajetórias dos interlocutores no seguinte, constituem possibilidades de ação que de forma alguma excluem o cálculo de interesses individuais e coletivos, a estratégia, a negociação, a opção por enfatizar determinados elementos, a contradição e a ressignificação (Goldman, 2000).

A seguir, trataremos destas lógicas a partir do material etnográfico, focando em como são mobilizadas e equacionadas pelos membros dos grupos estudados, de forma a salientar as ênfases que constituem as especificidades locais em relação a um referente global.

1.1. “*Menino, quem é seu mestre?!*”

Aqueles que chegam pela primeira vez a uma roda de capoeira angola ou a um local de ensino, certamente se depararão com um espaço acolhedor, amistoso e pouco formalizado. Onde são comuns brincadeiras, e comentários jocosos, assim como elogios. Apenas após algum tempo de vivência nestes espaços passarão a perceber o quanto a esta informalidade subjaz um conjunto de práticas formais e hierarquizadas, que abarcam todos os aspectos da *capoeiragem*.

Por esta razão, podemos dizer que os grupos de capoeira são unidades sociopolíticas coesas, autônomas, permeáveis e interdependentes, mas sobretudo altamente hierarquizadas. Sua liderança é centralizada na figura dos *mestres* e *mestras* ou na ausência destes, em outras lideranças menos graduadas.

No entanto, a hierarquização de seus membros não é baseada apenas no título que ostentam (de fato, a proporção de titulados é muito inferior à de não-titulados) mas principalmente em uma graduação definida pelo tempo de pertencimento ao grupo, tempo de prática, domínio das técnicas e nível de participação no grupo, em uma composição relativa, que os localiza tacitamente. Por exemplo,

capoeiristas que transitam de um grupo para outro, não pode ser considerado um aluno novato, pois já possuem domínio das técnicas e um determinado conhecimento acerca da capoeiragem que resultará em um efeito (positivo ou negativo) sobre o grupo; por outro lado, não podem se igualar a alunos mais velhos, que tenham menos tempo de prática. De modo geral, estes acabam por ter que “conquistar” seu espaço no grupo, por assim dizer, e com o decorrer do tempo esta diferenciação tende a diluir-se.

Dentro desta mesma lógica, também é comum que a chegada destes novos membros, “já iniciados”, gere conflitos, principalmente quando estes ocupam um lugar dentro do grupo, mas não contam com a aprovação dos demais, ou seja, não são legitimados pela coletividade. O que exige uma dose de habilidade política por parte das lideranças, por vezes pouco sutis, que demarcam o lugar de cada membro.

Da mesma forma, embora os *mais novos* sejam frequentemente orientados a observar e escutar os *mais velhos*, na maioria dos casos leva algum tempo até que os primeiros passem a entender a importância de tal orientação, estando correlacionados ao seu grau de inserção (ou adequação) no grupo, o que torna bastante comum que estes se sintam incomodados com comentários ou críticas de membros mais velhos, ou, que em sua percepção estão em posição inferior, principalmente quando estes não são oficialmente titulados.

De forma mais recorrente, isto frequentemente ocorrer principalmente como: a) um efeito colateral das lógicas de mercado que permeiam estes espaços, e que podem levar os iniciantes a agirem como *clientes* e não como membros de uma *coletividade hierarquizada*; b) como um efeito da estrutura de gênero, ou seja, homens resistindo a aceitar a posição superior de mulheres, ou o contrário, mulheres não aceitando a posição superior de homens aos quais consideram como machistas; ou c) como um efeito de conflitos intergeracionais, ou seja, pessoas mais velhas não aceitando a autoridade de pessoas mais novas.

Da mesma forma, alguns autores apontam para os conflitos gerados quando a estrutura hierarquizada e as práticas tradicionais, ou seja, os *fundamentos* dos grupos, entram em conflito com projetos dos membros, principalmente no caso da capoeira levada para outros países, o que, por um lado, sobrepõe estrutura de classes, formas distintas de organização social e concepção da

capoeira e, por outro, constitui uma forma de subsistência para muitas lideranças (Fernandes, 2013; Brito, 2015)

É bastante comum que grupos de pessoas decidam praticar capoeira, formem um *coletivo*⁴ e busquem “contratar” quem lhes ensine, ou seja, um professor, mas sem desejar reproduzir todos os *fundamentos*, principalmente no que toca a hierarquia e o uso de uniformes; ou seja, desejam pagar pelo conhecimento técnico, mas serem livres para tomar todas as decisões acerca do grupo.

Por exemplo, Brito (2015) traz o caso dos grupos de somoterapia na década de 90 que contratavam capoeiristas mas em muitos casos se recusavam a inserir-se na estrutura da capoeiragem, o que não apenas incluía uma incompatibilidade político-ideológica, pois a maioria destes grupos possui afinidades com o anarquismo, mas também de classe social e racial, uma vez que eram formados sobretudo por pessoas brancas da classe média instruída, que buscavam, ainda que involuntariamente, impor sua perspectiva sobre capoeiristas na sua grande maioria negros, minorizando as lógicas internas da capoeiragem. O autor ainda aponta para dinâmicas semelhantes na inserção da capoeira na Europa. Desta forma, se, por um lado, isto constitui um nicho de trabalho para muitos capoeiristas, por outro, constitui uma prática que sobrepõe interesses com fins e posições sociais assimétricas.

Idealmente, o título de *mestre* ou *mestra* é conferido a aqueles cuja *capoeiragem* local reconhece como portador de conhecimento, técnica e maturidade para ocupar tal lugar, ou seja, uma pessoa já atingiu a maestria socialmente reconhecida antes de receber o título formalmente. De fato, alguns recebem este título tardiamente, ou nunca recebem, o que não impede que sejam chamados e tratados como tais. Bons exemplos disto, no capoeiragem de Porto Alegre, são Mestre Ratinho e Mestre Roberto Bahia.

Mestre Ratinho, da *Associação de Capoeira Angola Rabo de Arraia* (ACARRA), recebeu seu título em uma cerimônia organizada por seus alunos e mestres amigos durante o aniversário do grupo, depois de um longo tempo sendo reconhecido como mestre pela capoeiragem local. Sobre isto Mestre Ratinho comenta:

4

Termo muito associado a grupos cuja organização política é horizontalizada.

E ele [Mestre Moa], junto com Plínio, Cavaco, Mestre Zequinha, o Gaúcho e meus alunos, tramaram uma aí pra cima de mim. No ano retrasado, na nossa festa de aniversário. Quando eu vi, os caras resolvem me formar de mestre de capoeira. E eu fiquei meio sentido com aquilo, por que eu nunca pensei em ser mestre, apesar de todo mundo me chamar de mestre. A muito tempo me chamam de mestre... e eu “não... professor tá bom”. Aí fizeram a festa, foi lá dentro do Odomodê, e eu “bahhh”... Aí fizeram a festa, mas tinha vários grupos lá, a maioria dos angoleiros tavam lá e eu vi assim a emoção nos olhos das pessoas em eu receber o título. E eu vi quanto as pessoas tavam querendo que eu recebesse o título. (Entrevista para o Angola POA, 2014).

Por outro lado, com a expansão e o surgimento de um mercado da capoeira, não são incomuns casos de lideranças que receberam seus títulos através de alguma troca financeira, seja porque muitos grupos cobram pela titulação ou porque estes literalmente “compraram” o título ou “contrataram” mestres de renome para lhe conferir o título. Nestes casos estamos falando de uma perspectiva mercadológica da capoeira, uma vez que por um lado alguns mestres aceitam conferir títulos a capoeiristas que pouco conhecem em troca de um pagamento⁵, e, por outro, o valor simbólico de um título é convertido em valor monetário, por conferir autonomia e crescimento do *capital simbólico* do seu portador, para usar termo de Bourdieu (2015).

Outro efeito da expansão comercial da capoeira é a aceleração do tempo de formação dos graduados, sendo isto alvo de crítica de muitas lideranças, uma vez que em muitos casos o título de *mestre* é dado a pessoas com 10 ou 15 anos de prática da capoeira, enquanto “antigamente” a prática seria este título ser dado a pessoas com 30 anos ou mais na capoeiragem. Neste sentido, observa-se uma geração mais jovem de *mestres* e *mestras*, cuja idade gira entorno dos 40 anos.⁶ No entanto, é importante pontuar que este fenômeno é mais comum entre grupos de capoeira regional contemporânea e menos comum em grupos de capoeira angola. Embora ambas tenham seus próprios mercados, esta última tem como um dos seus valores a *senhoridade*, ou seja, aquilo que pontuamos ao longo de todo este tópico, a premência dos mais velhos sobre os mais jovens, materializada nas práticas ou *fundamentos* (dos quais falaremos mais adiante), possuindo, assim um controle social mais efetivo.

5 Estes casos são bastante conhecidos no meio da capoeira em geral, e via de regra são resultados da busca por um título por graduados que romperam relações com seus antigos mestres ou por mestres buscando aumentar sua área de influência

6 Observação semelhante realizou Ari Pedro Oro (2014) ao apontar as críticas de babalorixás rio-grandenses acerca do estado atual da prática do batuque no Rio Grande do Sul.

No entanto, não é incomum que jovens capoeiristas com muita habilidade se sobressaiam e ocupem um lugar de destaque mesmo sem serem mestres. Alguns chegam a ser muito requisitados para eventos e são bastante conhecidos mesmo por iniciantes na capoeiragem. Esta dinâmica se instaura pela lógica de mercado atrelada a uma cultura física que valoriza corpos jovens, atléticos e habilidosos, em uma dinâmica que antes era associada somente a capoeira regional ou a regional contemporânea, que Aceti (2011) denominou “*corps glorieux*”, o que na última década se tornou cada vez mais frequente entre angoleiros. Obviamente, são comuns críticas a este tipo de dinâmica, que é percebida como uma ruptura na lógica de respeito aos mais velhos e de uma valorização da força e vigor em detrimento da experiência.

De forma mais anedótica, são sempre lembrados aqueles indivíduos que se auto atribuem uma titulação através da expressão pejorativa “*mestre Varig*”⁷, uma vez que são vários os casos de capoeiristas que migraram para outros países portando graduações baixas e ao chegarem lá se apresentaram como mestres de capoeira, da mesma forma como alguns provenientes de grupos de um estilo se declaravam capazes de ensinar outro estilo conforme as necessidades de mercado.

As situações expressas acima indicam a importância da regulação interna da *capoeiragem* para a criação e crescimento de um grupo. O estabelecimento de alianças de forma pública e formal é tão importante quanto o manejo de conflitos. Neste sentido, a atribuição de uma graduação, e em especial as de *mestre* ou *mestra*, via de regra, é realizada em um ato público, contando com a presença de lideranças externas e quando possível das suas referências. Quanto maior o prestígio dos convidados e principalmente dos mestres, maior é o prestígio do capoeirista, sendo motivo de orgulho para o mesmo. Um fato que costuma ser lembrado cada vez que narra este momento. De fato, o mais comum é esta narrativa iniciar justamente com a enumeração das lideranças e grupos presentes na cerimônia, mesmo que neste momento a relação com os mesmos não seja mais uma relação de proximidade.

A ritualidade da atribuição de graduações costuma divergir entre grupos de capoeira angola e capoeira regional contemporânea. Nos primeiros, a cerimônia via de regra se dá durante uma roda, normalmente a mais importante de um evento, e é comum que o titulado não saiba ou apenas desconfie que isto ocorrerá, principalmente no caso de graduações mais baixas. Normalmente, o

7 Referência a empresa de transporte aéreo Varig, extinta em 2006.

líder faz um pequeno discurso, onde já se deduz o que acontecerá, seguido da entrega de um diploma. O graduado encerra este momento realizando alguns jogos com amigos e convidados.

Na capoeira contemporânea há a cerimônia de *batizado*, onde os alunos trocam os cordéis ou cordas de graduação chegando a receber os títulos quando é o caso. É comum o *jogo de compra* nestas cerimônias, ou seja, os jogadores vão se sucedendo sem que o jogo pare, de forma intercalada, de maneira que cada um joga com dois oponentes diferentes.

Entre os angoleiros as titulações mais comuns são as de *mestre* ou *mestra*, seguida de *contramestre* ou *contramestra* e *trenel*. Alguns grupos adotam os títulos de *professor* ou *professora* e *instrutor* ou *instrutora*, que variam hierarquicamente de acordo com o grupo. Os grupos de capoeira contemporânea (e alguns de angola)⁸ adotaram os cordéis coloridos como marca de graduação. Cada um adota um sistema de cores específica que determina a posição do membro.

O termo *mestre* pode ter duas acepções, uma referindo-se ao título propriamente dito, ou seja, um mestre reconhecido como tal pelos demais capoeiristas, e outro, como termo que designa “*aquele que me ensina*”, ou seja, “*meu mestre*”. Isto significa que esta utilização é mais comum em contextos mais íntimos, situando-se entre o respeito e o afeto.

A identidade de um(a) capoeirista está diretamente atrelada a das lideranças, de forma que é comum se pergunte por elas ao averiguar a sua procedência, na forma de uma pergunta emblemática neste meio, ou seja: “*Quem é seu mestre?*”. A mesma pergunta pode assumir o tom retórico de reprovação, quando o capoeirista comete alguma gafe ou desrespeita a etiqueta da roda, indicando justamente o desejo de saber quem é o mestre responsável pela falta deste capoeirista. O que gera um sutil, mas potente, sentimento de humilhação.

Este procedimento, entre o marcador de status e a pedagogia da roda, é evocado repetidas vezes em histórias durante os treinos, como indicação de como se deve proceder. Por exemplo, durante um treino onde se deveria bloquear uma rasteira dando um pequeno pisão sobre o joelho do adversário, fui advertido por Guto de que a minha pisada estava acertando a canela do meu companheiro de

⁸ As *cordas* constituem um sistema de graduação por cores inspirado em outras artes marciais, e foi instituído na década de 1960 como parte de uma tentativa de regulação e esportivização da capoeira permanecendo em muitos grupos até a atualidade. (Ver Frigerio, 1989 e Brito, 2015.) Alguns mestres de capoeira angola, cedendo a pressão do mercado da época, acabaram por adotar os cordéis, alguns o utilizam até hoje, a maioria, no entanto, abandonou seu uso após a década de 1980 (Ver Magalhães, 2012).

treinos: “Assim não. Assim tu vai bloquear mau a rasteira e ainda vai sujar a calça do outro. Aí vão perguntar, quem é seu mestre que não lhe ensinou”. O número de vezes que ouvi tal advertência supera em muito os casos que posso enumerar em que tal situação se concretizou. O que denota uma grande preocupação por parte das lideranças para evitar que isso ocorra.

De fato, o único momento em que presenciei tal procedimento foi durante uma roda de rua, em 2015. Um mestre convidado realizava um jogo com um jovem capoeirista. O jogo era amistoso, como de costume, e o primeiro marcava golpes no jovem capoeirista; este se esforçava ao máximo para escapar, mantendo-se na defensiva. O mestre realizou um movimento de *chamada de frente*⁹, de forma muito tranquila e teatral; no entanto, o segundo, em vez de responder da forma adequada, ou seja, aceitando a chamada, disferiu uma *ponteira*¹⁰ que por pouco não acerta a barriga do mestre. Este visivelmente contrariado convida o jovem para ir para o *pé do berimbau*¹¹. Quando o jovem se aproxima, ele segura sua mão e olhando em seus olhos lhe diz: “Menino. Quem é seu mestre?! Vá falar com ele, viu. Tem coisa que não se faz”. Dando por encerrado o jogo. O jovem se retira com uma expressão envergonhada e permanece ao lado da roda com outros companheiros, comentando o jogo. O mestre chama outro capoeirista e inicia um novo jogo.

Apesar do aparente poder detido pela liderança, este está longe de ser absoluto. Seu prestígio e carisma jogam um papel central na manutenção do controle sobre o grupo, mas não sem constantes negociações, explícitas ou implícitas, e pequenas adaptações nas práticas e discursos de forma a satisfazer o maior número de membros, sem deslegitimar-se. No entanto, carisma e prestígio, não denotam aqui qualquer tipo de dominação weberiana, seja ela tradicional ou carismática. Aproxima-se mais do modelo de chefia indígena proposto por Pierre Clastres (1986), uma vez que as lideranças apresentam ao menos três das características apontadas pelo autor, a saber: dependem constantemente da legitimação dos membros do grupo, antes mesmo de serem legitimados na capoeiragem, uma vez que perder esta legitimidade via de regra acaba por levar a uma perda de membros; possuem a prerrogativa e o dever da fala, o que significa que os membros esperam que as lideranças se posicionem diante de qualquer questão; e ocupa o lugar de mediador entre os membros.

9 Movimento de erguer as mãos, as quais o adversário deve responder encostando as suas, realizando um pequeno movimento de ir para frente e para trás. Ao final desta pequena dança, o adversário será convidado a prosseguir sua movimentação, ou receberá algum golpe, tornando este um momento extremamente tenso.

10 Chute reto desferido com a ponta do pé.

11 Expressão que denota o local logo abaixo dos berimbaus, onde iniciam e terminam os jogos.

Alguns grupos, mais afeitos à ideia de *coletividade* realizam reuniões e encontros focados a organização interna, mas tudo ocorre sob a aprovação da liderança, que via de regra tem a última palavra. O fracasso no manejo de situações conflitivas, seja pela falta de habilidade da liderança, ou por considerar o custo demasiado alto, pode levar a um enfraquecimento ou ruptura, uma das formas de segmentação dos grupos de capoeira e uma das principais motivações para o trânsito entre segmentos.

O personalismo das lideranças, para o bem ou para o mal, constitui um ponto sensível na organização dos grupos. Da mesma forma como o seu carisma pessoal e a ênfase dos seus discursos e práticas pode atrair um público específico, o custo monetário da manutenção do grupo faz com que se receba um número relativamente grande e heterogêneo de pessoas interessadas na capoeira, o que leva a uma presença constante de indivíduos que problematizam o funcionamento do grupo e não seguem as determinações ou questionam a liderança, explícita ou implicitamente. Nestes casos, a habilidade “social” para lidar com este público é central na manutenção do grupo. Conflitos acerca de questões de gênero, de classe e raciais, são recorrentes e necessitam ser tratados pelas lideranças e alunos mais velhos, com delicadeza e habilidade, ou podem resultar em rupturas.

De qualquer forma, o que se aponta, em termos de hierarquia, revela em termos éticos uma relação que fundamenta toda a estrutura da capoeiragem, ou seja, a relação entre *mais velhos* e *mais jovens*, em um sentido socialmente concreto, mas não restrito a este, como poderia apontar uma perspectiva estrutural-funcionalista. Soma-se a isto uma relação estética, onde formas próprias de percepção do tempo e espaço compõem elementos (pessoas, objetos e momentos) percebidos como tradicionais. A seguir, trataremos de alguns elementos centrais para a organização política da capoeiragem, a saber, a *segmentaridade* enquanto potência; o sistema social decorrente, na forma da *linhagem*; e o sistema prático que o mantêm, os *fundamentos*.

1.2. Segmentação, sistema de linhagens e fundamentos

Os espaços ocupados pelos grupos de capoeira constituem um verdadeiro quadro de referência simbólico, no qual podemos lê-los, interpretá-los e localizá-los, dentro de um amplo sistema de pertencimento comum. Mas não nos enganemos se, por um lado, a capoeira, em geral, ou a

capoeiragem, em algum sentido, podem ser compreendidos enquanto uma *comunidade imaginada* (Anderson, 2008), e, por outro, há um forte trabalho de cálculo social que localiza os grupos em um sistema mais amplo, ou seja, um *sistema de linhagens* (Pritchard, 1993).

No entanto, caberia lembrar que esta localização é relativa ao contexto sociopolítico da capoeiragem local, uma vez que o pertencimento a determinada linhagem, ou não, tende a ser fortalecido ou minorizado, de acordo com a natureza das relações mantidas entre os grupos, aumentando ou diminuindo a distância social entre os grupos. Em outras palavras, a contingência social se sobrepõe ao pertencimento codificado.¹²

Do ponto de vista simbólico, todos os grupos possuem fotos ou imagens que marcam seu pertencimento a um destes segmentos. Os grupos aqui apresentados não são distintos. No amplo salão do Africanamente encontramos dois grandes conjuntos de fotografias. Se dividirmos o salão em quatro partes, da porta de entrada até o fundo, veremos que, à esquerda de quem entra, no terceiro quarto, encontramos uma sequência de fotografias de vários mestres de capoeira angola, sem uma ordem específica, mas todos homens; no quarto final encontramos uma sequência de mestras de capoeira. Na parede oposta, igualmente no terceiro quarto, encontramos outra sequência de mestres sem ordem específica; já no quarto final, seguindo a ordem cronológica, encontramos a linhagem ao qual a escola pertence. Começa com mestre Aberrê, junto a parede do fundo e termina com a Trel Gil.

Esse conjunto, somado aos elementos afrorreligiosos, dispersos pelo espaço, constitui um referente de pertencimento, além de um marcador de posição filosófica e política. De forma mais precisa, a exposição da linhagem, seguindo a “versão” da ACANNE, que se contrapõe à “versão” *pastiniana*¹³, na qual Mestre Aberrê não teria sido aluno de Mestre Pastinha, mas sim anterior ao mesmo, o que indica seu pertencimento a esta linhagem. No lado oposto encontramos de forma quase simétrica, mas ainda minorizada, as imagens das mestras como um marcador ideológico, revelando que a presença da mulher na capoeiragem constitui um valor importantíssimo para a escola (o que não significa que não exista conflitos de gênero no grupo). O demais mestres, ainda que ocupem um lugar de honra na parede (lembrando que há uma seleção de quem deve ou não estar aí), estão em um terceiro posto de relevância. Ou seja, os quadros indicam um pertencimento,

12 Dinâmica já apontada em etnografias acerca dos Nuer (Evans-Pritchard, 1993) e dos Dinka (Lienhardt, 1967).

13 Como são chamados os grupos pertencentes a linhagem de Mestre Pastinha.

em ordem crescente, a um estilo, um posicionamento político, e a uma linhagem, forma, conteúdo e tempo.

Da mesma forma, o Cultura Popular, em sua atual sede, o Centro Cultural Africano, possui suas referências expostas. Ao fundo do grande galpão, em uma grande parede pintada em um tom de laranja vibrante, encontramos, entre um grande conjunto de elementos de matriz africana, instrumentos e fotografias de eventos do grupo, um conjunto de três fotografias que denota a linhagem de mestre Bahia. No alto, vemos a foto de mestre Pastinha, seguida da única fotografia conhecida de seu mestre, Alexandre Tarrago, ladeado por mestre Paulo dos Anjos à esquerda e mestre Renê Bittencourt à direita. Abaixo de todos, mestre Bahia. Como já apontado, em termos formais, mestre Bahia não faria parte da linhagem de mestre Pastinha, ou seja, não pertenceria à escola pastiniana, mas como veremos em sua narrativa, a conexão com este mestre se daria através da observação restrita de seus *fundamentos*. O único realmente reconhecido como seu mestre é Tarrago. Mestre Renê assumiu a posição de *padrinho* do grupo, ou seja, a referência atual, na ausência de seu mestre Tarrago, há muito desaparecido. Por extensão, mestre Paulo dos Anjos aparece como o elo ancestral, ou seja, a conexão com a linhagem.

Vejamos mais detidamente os elementos aqui expostos. De forma geral, o crescimento dos grupos de capoeira se dá através da segmentação e fusão. Dificilmente encontraremos um grande grupo de capoeira ocupando um único espaço. É recorrente que os alunos mais graduados, ou mais velhos, passem a dar aulas em espaços diferentes, reunindo um pequeno grupo de alunos ao seu redor. No caso de um aluno ser titulado *mestre*, o mais provável é que este organize seu próprio espaço ou mesmo funde um novo grupo, que poderá ou não estar vinculado ao grupo de seu mestre. Neste caso, dependerá muito de que forma se deu a segmentação do grupo, ou seja, uma ruptura, ou uma autonomização concedida pelo mestre (por vezes ambos).

No primeiro caso, por conta de um conflito, que via de regra gera ressentimento, a tendência é uma maior diferenciação do grupo, que adota elementos simbólicos próprios ou os assume de outro mestre ao adotá-lo como referência; mas vale notar que em muitos casos o vínculo se mantém através destes elementos. O segundo caso resulta da noção, comum entre os capoeiristas, mas sobretudo entre os angoleiros, de que é problemática a presença de dois mestres em um mesmo espaço, embora possa ocorrer que um grupo tenha vários mestres em espaços distintos, somando-se à noção de que receber a maestria, demarca uma maturidade e que “exige” uma maior autonomia.

Como já referido anteriormente, são poucos os trabalhos antropológicos que tratam das lógicas internas que mobilizam a *capoeiragem*. Possivelmente devido à fragmentação do campo, suas disputas internas e a diversidade de propostas que variam de grupo para grupo. No entanto, como defendi em outro lugar, os grupos de capoeira angola, em sua grande maioria, em seu profundo contato com o universo da cultura de matriz africana, sobretudo o da religiosidade, assimilou em sua perspectiva, muito da cosmologia e ontologia destas manifestações, fixada em potências ou lógicas internas, observáveis em momentos que assumem grande intensidade (Carvalho e Oro, 2018). Ou seja, tornam-se majoritárias devido a uma intensificação sinérgica, o que resulta em momentos considerados pelos angoleiros como *tradicionalis*.

Mas quais são as categorias e representações que operam este sistema? Celso de Brito (2017) sugeriu uma divisão formal desta segmentaridade em quatro níveis de diferenciação com base em uma noção de estrutura como conjunto de relações concretas, ou seja, funcional estruturalista. No primeiro nível estaria o *estilo*, ou seja, angola, regional, contemporânea; no segundo, a *linhagem* propriamente dita, formada por um segmento que tem como raiz uma ancestralidade comum, como as linhagens de mestre Pastinha, de mestre Aberrê, de mestre Bimba ou de mestre Cobrinha-verde, entre outras; no terceiro, o *grupo*, esta unidade coesa cuja liderança está centralizada na figura de um mestre; e no quarto, seus *núcleos*, unidades descentralizadas deste grupo, lideradas por alunos mais velhos ou graduados, que podem surgir e desaparecer com relativa facilidade.

Seguindo o argumento, cada nível de segmentos manteria uma série de características práticas do nível anterior, os *fundamentos*, de forma a manter uma ligação com o passado através da figura do mestre. No entanto, também introduziriam características novas, de forma a diferenciar-se, mas não ao ponto de gerar uma ruptura, ou seja, seriam sinais diacríticos que demarcariam a identidade do grupo. Assim, para cada caso encontraríamos *fundamentos de estilo*, *fundamentos de linhagem*, *fundamentos de grupo*. Apenas no último nível, o núcleo tenderia a não apresentar esta diferenciação (Brito, 2017).

Concordo parcialmente com tal argumentação. Proponho que esta estruturação apresenta-se de fato nos discursos e práticas formalizadas ou codificadas; neste sentido, esta estrutura concreta, apresenta-se apenas enquanto formalização de relações. Subjacente a isto, existe todo um conjunto de relações, informais e negociadas, onde esta estruturação é minorizada e complexificada, ou seja, a lógica segmentária aflora nas formas em que se equacionam diferenças. Neste sentido, as

proposições de Anjos (2008) e de Goldman (2003) indicadas no primeiro capítulo, constituem uma solução elegante para tal disjunção entre práticas e discursos internos e externos. Isto posto que apontam para uma forma própria de equacionar a diferença (rizomática) ao mesmo tempo que diferenciam forças internas e externas, ao ponto de nos permitir compreender formas políticas constituídas “para fora” e formas políticas constituídas “para dentro”.

Por exemplo, o sistema de linhagens da capoeira angola proposto por Brito (2017) segue a conceitualização clássica de Evans-Pritchard (1993) e apresenta-se como uma estrutura concreta e sincrônica, o que na prática acaba por gerar uma estabilização do antropólogo sobre um conceito prático, reduzindo uma relação dinâmica a uma estrutura estática. Ou seja, uma linhagem existe em função das relações de continuidade estabelecidas entre mestres e discípulos. Mas onde entram as relações de trânsito entre grupos e conseqüentemente entre linhagens e os múltiplos pertencimentos que um capoeirista carrega, seu “enredo”, por assim dizer, para usar um termo do candomblé.

Neste sentido, concordo com o autor quanto à existência de um sistema de linhagens, mas unicamente do ponto de vista político formal, ou seja, no trato com a alteridade. Do ponto de vista interno e informal, os pertencimentos dos capoeiristas são múltiplos e suas trajetórias se sobrepõem a sua linhagem. Como veremos no segundo capítulo, o pertencimento dos capoeiristas em muito ultrapassa estas categorizações. Angoleiros são cruzados por seu passado na regional-contemporânea, linhagens se sobrepõem, e histórias de vida incidem sobre suas perspectivas acerca de sua capoeira. São composições que não cabem em “*estruturas concretas*” ou mesmo em “*mudanças estruturais*” nos moldes de Radcliffe-Brown (1973). Mas, principalmente, estes múltiplos pertencimentos ou pertencimentos cruzados resultam em relações políticas reais entre grupos cujos vínculos estão muito distantes ou mesmo conflitantes. E permitem que as composições resultantes sejam consideradas tradicionais.

Da mesma forma, o conceito êmico de *fundamento*, que é amplamente utilizado na matriz africana para indicar práticas que foram passadas de mestre para discípulo, assume um duplo caráter na capoeiragem. Brito (2017), coerente com sua proposta argumentativa, apontou para o aspecto social deste conceito, ou seja, sua funcionalidade enquanto duplo operador de conexão e diferenciação. No entanto, mais uma vez gostaria de salientar o “jogo de corpo” mobilizado pelos capoeiristas nesta dinâmica entre as formas internas e externas. Como indicado pelo autor, os *fundamentos* são bastante maleáveis, mas, não a ponto de gerar uma ruptura (momento em que se operaria uma

divisão estrutural da linhagem). Como indicou em outro lugar, há mestres com renome e legitimidade suficiente para gerarem alterações, que demarcarão uma mudança, mas não uma ruptura (Brito, 2015).

No entanto, o que acontece quando o capoeirista transita de um segmento para outro. O jogo, assim como seus fundamentos, não são convenções sociais incorporadas, mas sim habilidades altamente corporificadas, que necessitam de um engajamento sensorial, ou *enskilment* (Ingold, 2000)¹⁴, sendo dificilmente abandonados, uma vez corporificados, podendo ser adaptados constantemente, mas nunca desfeitos. Somando-se a uma constante interação entre diferentes segmentos, que proporciona ou convida os capoeiristas a utilizar todo o seu leque de habilidades, incluindo os fundamentos de outras linhagens as quais pertenceram no passado. Vejamos isto na prática.

Em uma roda de sexta-feira do Africanamente, no inverno de 2015, compareceram cerca de 15 membros da escola. Muitos eram iniciantes e havia alguns poucos mais velhos. Estava com minha companheira Dani e meu filho que não ainda não havia completado um ano. Apesar de o contramestre Guto não haver chegado, os dois alunos mais velhos naquele momento, Mag e Maskote, iniciaram a roda. Como muitos casais de capoeiristas com filhos, nos revezávamos para jogar e cuidar da criança. Assim, sentei na roda e esperei meu momento para jogar. Guto chegou em seguida, e logo depois outros alunos mais velhos foram chegando. Como inicialmente havia poucas pessoas, após dois jogos chegou a minha vez. Foi tranquilo e descontraído. Terminado o jogo, tomei um gole de água e recuperei o fôlego. Como de costume, ocupei um lugar na bateria, tocando o pandeiro. Após dois jogos saí e fui substituir minha companheira no cuidado da criança.

Neste momento, chegaram cinco membros do Abadá, e logo depois, mestre Dindo, liderança do grupo Palmares de Canoas/RS, com seis alunos. Todos foram recebidos com muita cortesia. Mas, a roda mudou de tom. A partir daquele momento Guto passou a armar os jogos, indicando os alunos mais velhos para jogar com as visitas. Os mais novos aguardaram. Alguns desistiram de jogar, incluindo Dani. Entre os mais velhos, aqueles que possuíam uma passagem pela capoeira regional ou contemporânea rapidamente deixaram de lado a malícia¹⁵ angoleira e passaram fazer um jogo

14 São “capacidades para ação e percepção do ser orgânico como um todo, situado em um ambiente ricamente estruturado” (Ingold, 2000: 5).

15 Habilidade bastante controversa que une uma série elementos com a finalidade de enganar o adversário, criar uma estética própria associada a capoeira angola, ou mesmo entrar em uma espécie de êxtase. Em sua tese, Christine Zonzon (2017) faz uma profunda análise das múltiplas versões acerca da malícia.

mais técnico, buscando rendimento e principalmente não serem pegos. Neste momento, o foco não é mais a estética angoleira, mas “*a sobrevivência*”, como costuma dizer nosso contramestre.

Como podemos ver no relato desta roda, a multiplicidade de experiências que constituem a trajetória de um capoeirista, são evocadas não discursivamente, mas através de seus corpos. A sua habilidade no jogo de angola, por vezes, pode não ser o suficiente para “*sobreviver*” a um jogo mais agressivo, e, repito, *a sua habilidade* e não uma versão coisificada deste estilo. Neste sentido, as experiências pretéritas de alguns membros e as habilidades adquiridas então, constituem um arcabouço de experiência a ser usado não apenas pelo jogador, mas também pela liderança que neste momento, não está colocando em jogo apenas seus alunos, mas a imagem do grupo.

Mas, o que nos interessa de fato é a união destes distintos grupos: Africanamente, Palmares e Abadá. Cada um com sua forma distinta de jogo e pertencentes a diferentes linhagens, *compuseram* um momento singular. No entanto, mesmo que cada um tenha alterado seu jogo e deixado de lado determinados *fundamentos*, aquele momento ainda seguiu sendo um momento tradicional, pois, se, por um lado, os *fundamentos* foram minorizados, por outro, formas políticas próprias calcadas na reciprocidade forma intensificadas. Seguiremos este ponto no próximo tópico onde trataremos das formas políticas que permitem grupos heterogêneos se relacionarem e fortalecessem seus vínculos.

1.3. “Fortalecer quem nos fortalece!”

Um dos valores centrais na capoeiragem é a *reciprocidade*. Embora pouco comentado, constitui uma das habilidades sociais tácitas, aprendidas através da experiência. As relações recíprocas jogam um papel central na constituição das alianças entre os grupos, assim como sua ausência gera um clima propício para o conflito. De um ponto vista interno aos grupos, este valor apresenta-se enquanto *relações de cuidado* entre alunos e mestres. Externamente, assume o caráter formal da *dádiva* maussiana (Mauss, 2003), ou seja, as três obrigações: *dar, receber e retribuir*.

No primeiro caso, são frequentes a mobilização de discursos acerca dos cuidados com os mestres e mestras em geral, como portadores da tradição, mas em especial com o seu mestre. Os pequenos cuidados são frequentes. Uma xícara de café, uma cadeira, uma ajuda para resolver um problema

específico, são processos em que a liderança ocupa o lugar que poderia se dizer paterno ou materno, e os alunos um lugar filia. O conselho de Mestre Dindo para o Treinel Majé, em sua última roda antes dele mudar-se para Florianópolis/SC é exemplo desta relação: “*Cuida do teu mestre, liga pra ele, para ver como ele tá. Porque lembra que tu tem ele pra cuidar, mas ele tem outros trinta pra cuidar*”.

Obviamente, uma vez que esta relação é afetiva e se constitui através do tempo, algumas lideranças externas ao grupo também gozam se certos cuidados. A liderança externa mais próxima ao grupo é mestre Renê Bittencourt, que embora formalmente seja o mestre de referência do Africanamente e do Cultura Popular, está relativamente distante dos alunos, a ponto de não conhecê-los em sua totalidade. No entanto, para muitos dos mais velhos, constitui uma pessoa muito próxima. E a ele são dedicados cuidados especiais como, por exemplo, a realização de churrascos e almoços a cada visita sua. Mestre Renê também é apreciador de cervejas artesanais e, portanto, sempre é presenteado pelos alunos, seja quando vem para o sul em algum evento, seja quando os alunos se dirigem a Salvador para visitar a ACANNE.

Outras lideranças também gozam desta relação de cuidados. Mestre Russo, do Rio de Janeiro, por exemplo, possui uma relação bastante próxima com alguns alunos mais velhos do Africanamente. Relação constituída a partir de uma visita destes alunos ao Rio de Janeiro em 2008, onde foram recebidos cordialmente pelo mestre que os convidou para dormir em sua casa. A partir daí, mestre Russo passou a ser convidado para eventos do Africanamente, o primeiro em 2011, para o lançamento do documentário *O Zelador*, sobre sua trajetória de vida e a Roda Livre de Caxias, considerada a mais antiga do Brasil; o segundo em 2016, na *IV Mostra Itinerante de Capoeira Angola*; e o terceiro em 2018, na *2º Maratona de Capoeira Angola*. Nesta última ocasião, organizou-se uma grande festa de aniversário para o mestre, no encerramento do evento.

Mas estas relações de cuidado não se limitam a relações afetivas. Todas as lideranças convidadas são tratadas com uma extrema cortesia formal. Não raramente, os alunos mais velhos estão pendentes e atentos para os convidados. De fato, no Africanamente mais de uma vez se estipulou o que ficou conhecido como “*anjo*”, ou seja, um dos membros se encarregou de permanecer constantemente atento às necessidades de um dos mestres convidados.

Até agora tratamos de relações perfeitamente constituídas. Mas, como se produzem estas relações? Como já indicado, um sistema formal dadivoso (Mauss, 2003) é o caminho formal mais frequente. Via de regra, *visitar, receber a visita e retribuir a visita*, constitui a forma mais eficaz de estabelecer uma aliança entre grupos. De forma mais precisa, a visita de uma liderança a outra se dá de maneira bastante formal, em momentos rituais, como em dias de roda ou eventos, e respeitando uma etiqueta específica marcada pela expressão “*Saber chegar e saber sair*”, que pode ser resumida a três pontos básicos: respeitar o espaço, o ritmo e a proposta de jogo, principalmente no que se refere ao nível de violência na roda.

Uma vez feita a visita, espera-se que haja uma retribuição em algum momento, fechando, desta forma, o círculo de reciprocidade e constituindo uma aliança. Quanto mais tempo esta dinâmica se repetir, mais próxima e efetiva (e afetiva) se torna a relação, e cada vez menos formalizada, ao ponto de prestações (visitas) não retribuídas esporadicamente se tornarem toleráveis. De forma inversa, a não retribuição da visita, assim como o não respeito das formalidades, tende a resultar em uma negativa da aliança e abre a possibilidade para o desenvolvimento de possíveis conflitos.

Por exemplo, como na narra de Majé, a relação entre o Africanamente e o Palmares foi propiciada pela amizade entre Treinel Majé e o Contramestre Sasquate:

“Eu comecei a me encontra nas rodas com o Sasquate. E aí ele vem no meu trabalho na Nova Gleba, onde comecei a dar aula, e aí depois eu fui na lá no trabalho dele e a gente começou a mante essa relação de eu ir na Palmares e ele vim aqui. E aí uma vez acho que o Mestre Dindo foi na minha roda, lá na Leopoldina, e aí ficou isso do Guto ter que ir lá. E não dava tempo e não dava. E aí uma vez o Mestre Dindo disse “Ó, eu não vô mais lá se teu mestre não vim aqui.” E aí, daí o Guto conseguiu um tempo foi lá.” (Entrevista, 10 de novembro de 2018).

A aproximação entre os dois capoeiristas levou a uma aproximação entre o Contramestre Guto e Mestre Dindo, até a constituição de uma aliança que reforçou mutuamente os grupos, chegando Mestre Dindo ser convidado como uma das atrações da *VI Mostra Itinerante de Capoeira Angola*, realizada em 2018. Acerca disto, Contramestre Guto justificou: “*Estamos pagando as contas*”, ou seja, reconhecendo a importância da parceria do Palmares nas rodas e eventos do Africanamente, seguindo a expressão corrente neste meio de “*Fortalecer quem nos fortalece!*”.

Da mesma forma, os convites também são considerados formas de aproximação, mas possuem um peso social menor, posto que abrem a possibilidade para a constituição de uma aliança, mas não a fundamentam. De fato, um convite pessoal para participar de algum evento ou roda, é sempre visto como algo positivo. Atender ou não tal convite define justamente as intenções de uma liderança, seguindo, da mesma forma, a lógica da dádiva. Neste sentido, um evento bem-sucedido não depende apenas de uma boa organização e convidados relevantes, mas, também, da propiciação constituída através de visitas e convites prévios. Em grupos menores, até mesmo para a realização de uma roda completa (com toda a bateria e um número mínimo de jogadores) necessita da presença de membros de outros grupos.

A importância deste sistema cresce de acordo com a posição de quem visita. Visitas de lideranças são carregadas de um peso político, percebido pela maioria dos presentes. Um tom tenso e atento é assumido cada vez que uma nova liderança chega aos espaços, derivando em atenções pessoais entre uma recepção afetuosa ou uma formal e tensa, de acordo com a proximidade do visitante. Alunos via de regra não carregam tal potência política. Só são recebidos com tal peso político quando realizam visitas em grupos maiores, o que pode resultar situações amistosas ou conflituosas, de acordo com seu comportamento. Não por acaso Contramestre Guto sempre pergunta a um aluno seu se este “*fechou ou abriu portas*” após ter realizado uma visita a algum grupo; ou seja, a visita foi positiva, permitindo que outros membros do grupo possam realizá-la futuramente, ou negativa, gestando um princípio de inimizade entre os grupos.

De fato, a circulação de alunos entre os grupos é muito mais fluída do que a de lideranças. Como aponta Guto, “*aluno não deve visita*”, o que significa que esta circulação se dá de forma muito mais informal, apenas respeitando a etiqueta dos espaços. Isto não significa que não haja uma constante preocupação em orientar os alunos acerca de como se comportar durante essas ocasiões. Como chegar no espaço, como fazer a “*leitura da roda*”, ou seja, ver quem está presente, qual a “*energia da roda*”, e só aí decidir se entrará ou não. Para entrar pode-se esperar ser convidado ou apresentar-se e pedir licença à liderança local para participar, sentando-se no centro da roda, aguardando sua vez. Consensualmente apenas graduados com certo prestígio detêm a prerrogativa de irem direto para a “*boca da roda*”.

Da mesma forma, seguir a etiqueta do jogo é crucial para o sucesso da visita. Um jogo harmonioso, onde os jogadores estão no mesmo ritmo e respeitam o ritmo da bateria, onde o nível de violência é

negociado e respeitado, e onde ambos saiam satisfeitos, mesmo depois de trocarem golpes e talvez algumas feridas, é crucial. Obviamente, é comum que alguns capoeiristas não sigam esta etiqueta, motivo pelo qual serão alvo de reprovação dos presentes, na maioria das vezes velada, mas podendo refletir na forma de ser recebido em outras ocasiões.

Por exemplo, durante uma roda do Africanamente, em 2016, um aluno de um mestre do Rio de Janeiro chegou sozinho, uniformado e respeitoso; aproximou-se e se apresentou. Durante seu jogo, apresentou um nível elevado de agressividade, considerado desnecessário por muitos dos presentes. O jogo foi *comprado*¹⁶ por um dos alunos mais velhos que rapidamente o golpeou e o derrubou. Este ato foi compreendido pelos presentes como uma lição ao visitante que não respeitou a etiqueta, ou seja, ele foi “*colocado em seu lugar*” de visitante. Aparentemente, a lição foi aprendida, pois em uma segunda visita, o jovem realizou dois jogos considerados respeitosos.

Em outra situação, mais peculiar, durante a roda de encerramento da oficina de Mestre Cobra-Mansa e Mestra Janja, após o *Seminário Capoeira, Educação e Pensamento de Matriz Africana* (2018), um jovem capoeirista de um grupo de capoeira regional-contemporânea de Porto Alegre, que não havia participado da oficina e chegara durante a roda, sentou-se no começo da roda, sendo rapidamente repreendido pela mestra que, de forma jocosa, pediu que se sentasse no meio. No entanto, o jovem sentou-se apenas quatro lugares atrás e quando chegou novamente sua vez a própria mestra deixou a bateria e sentou-se ao seu lado, mantendo uma conversação com ele durante mais dois jogos. Quando finalmente chegou a sua vez, pôde jogar com Mestre Cobra-Mansa. Mas para a surpresa e indignação de todos. Apenas terminado o jogo, o jovem agarrou sua mochila e se retirou do espaço. Após o ocorrido e muitos comentários, a justificativa acabou caindo sobre seu pertencimento de grupo e, portanto, sobre seu mestre. O que significa que o jovem não apenas foi considerado pouco respeitoso, como também criou uma indisposição em relação ao seu grupo e mestre, ou seja, “*fechou portas*”, afastando seu grupo dos grupos presentes.

Desta forma, o contexto da capoeiragem local, assim como a posição dos grupos neste contexto, é central na eficácia desta dinâmica. Um grupo ou liderança, com a qual se gestou algum conflito, certamente estarão mais distantes e, portanto, será mais difícil estabelecer uma aproximação, ou, ao menos, exigirá um esforço maior. O mesmo vale para grupos associados a outros com os quais existem conflitos. Por outro lado, as relações entre grupos ou lideranças é bastante propiciada por

16 Ato de substituir um dos jogadores, neste caso como forma de equilibrar o jogo, uma vez que o primeiro foi superado em muito em suas capacidades.

relações interpessoais prévias. Por exemplo, há aliança entre o Palmares e o Africanamente, ou mesmo, entre as várias pequenas alianças entre lideranças, mas não entre seus grupos, constituídas a partir de antigas relações, sempre lembradas a cada encontro. Isto significa que a distância entre os grupos é sempre uma distância social, um dos possíveis motivos pelo qual o Africanamente e o Cultura Popular possuem relações distantes de sua zona geográfica.

No entanto, gostaria de apontar duas lógicas relacionadas a uma dimensão estratégica, que podem incidir sobre estas dinâmicas. Primeiramente, a diferença de tamanho, prestígio e legitimidade entre os grupos pode alterar este resultado. Lideranças ou grupos considerados maiores, devido à intensificação de algum destes fatores, frequentemente são alvo de um grande fluxo de visitas. Fator que torna praticamente impossível a retribuição de todas, mas o que dificilmente levará a um afastamento.

Por outro lado, as visitas de grupos grandes a grupos menores são bem mais raras, e só costumam acontecer quando o primeiro tem a intenção de estabelecer uma relação de referência sobre os menores, podendo levar a uma possível fusão, ou, da existência de uma relação de amizade prévia entre as lideranças. De forma que as relações mais formalizadas se dão sobretudo entre grupos considerados como pares. Neste sentido, estamos tratando de um cálculo de interesse entre as partes envolvidas, que nem sempre se dá dentro das lógicas internas da capoeira. Uma diferença ideológica, política, religiosa ou moral pode levar a que uma liderança não se identifique com outra e busque o afastamento. Categorias de acusação como machismo, falta ou excesso de agressividade, uso da capoeira para fins religiosos, arrogância, ou excesso de interesse financeiro são motivos frequentemente mobilizados para justificar um afastamento.

De forma mais incomum e mais grave, contestações acerca da legitimidade da capoeira praticada por determinado grupo mobilizam categorias associadas às diferentes formas de conceber a tradição, como *pureza e deturpação*, *moderna* ou *primitiva*, *eficiente* ou *não-eficiente*. Estas categorias, ao mesmo tempo em que deslegitimam determinado segmento, auto afirmam o acusador. A gravidade de tal ato, que pode constituir um conflito que se perpetuará por um longo tempo, a ponto de marcar a capoeiragem, faz com que sejam muito poucos os casos. O mais frequente é que estas acusações sejam feitas a segmentos distantes e com pouca relação com a capoeiragem local, ou na forma de uma alusão indireta, evitando, assim, desgastes desnecessários.

Em segundo lugar, o fator econômico pode incidir sobre as relações, posto que o maior contato entre capoeiristas de diferentes regiões se dá sobretudo através dos eventos. A intenção de um grupo ao convidar uma liderança para participar como “atração”, por assim dizer, é, por um lado, conhecer mais sobre outras formas de capoeira, além de entrar em contato com mestres mais velhos, considerados detentores da “tradição”, ou seja, por afinidade ou prestígio do mesmo, e, por outro, os grupos se preocupam em garantir o “apelo comercial” de uma liderança. Isto na prática define se um evento gerará algum lucro para o grupo (o que é muito raro), pagará seu custo, ou gerará dívidas (o mais comum), que serão sustadas mais adiante.

Neste sentido, a escolha das atrações não depende apenas da proximidade com uma liderança, mas o quanto esta pode trazer em termos de retorno financeiro, fator só desconsiderado quando há um financiamento externo. Desta forma, um cálculo que à primeira vista poderia ser apenas social e simbólico, passa a ser incidido por um fator mercadológico. Vejamos alguns exemplos.

Como já expressei, o maior evento realizado pelo Africanamente é a Mostra Itinerante de Capoeira Angola. Em sua quarta edição (2016) contou com a participação de Mestre Renê, Mestre Churrasco, o mestre mais velho na região de Porto Alegre, e Mestre Russo, já referido anteriormente. Em sua quinta edição (2017) contou com participação de Mestre Renê, Mestre Churrasco e Mestre Boca Rica de Salvador/BA. E em sua sexta edição (2018) contou com a participação de Mestre Renê, Mestre Dindo, liderança local do Palmares e Contramestre Xandão, de São Paulo, na época Angoleiros do Sertão.

O que podemos ver é que o fator social e simbólico se impõe. Mestre Renê, como referência do grupo, sempre está presente, seguido de uma referência da capoeiragem de Porto Alegre, no caso, Mestre Churrasco e Mestre Dindo, o primeiro, o mestre mais velho da região, e, portanto, simbolicamente importante para a capoeiragem local, e o segundo, um importante aliado da escola e portanto uma relação social fundamental, como já mencionado. Por último, um convidado cuja relevância constitui, por um lado, uma referência pertencente a outra “tradição” e, por outro, que possua apelo comercial, por assim dizer, para atrair um número suficiente de participantes de modo a custear os gastos do evento.

O evento de 20 anos da Associação de Capoeira Angola Cultura Popular (2018), por outro lado, demonstra uma dinâmica contrária. Desde a sua concepção a noção de que era um evento com foco

interno se impôs, o que significa que os membros do grupo teriam que arcar com o custo de todo o evento, sem contar com possíveis ajudas externas. Inicialmente, Mestre Bahia pretendia trazer Mestre Renê, como referência, e Mestre Jegue, por sugestão de Mestre Renê, além de Mestra Elma do Grupo Nzambi de Florianópolis/SC. No entanto, devido à restrição financeira e o incentivo de Mestre Renê, acabou decidindo-se por trazer apenas Mestre Jegue que embora tenha sido aluno de Mestre Cobrinha-Verde, é pouco conhecido fora de Salvador/BA. No entanto, desde os anos 90, Mestre Renê, assim como outros mestres de sua geração, passou a buscar antigos capoeiristas inserindo-os no circuito comercial da capoeira. Desta forma, se, por um lado, o evento, contou apenas com os membros do Cultura Popular e um número semelhante de visitantes todos próximos ao grupo, por outro, não houve preocupações financeiras, pois, todos os gastos já haviam sido contabilizados. Em outras palavras, não houve uma preocupação em trazer um mestre que atraísse participantes.

Em síntese, a centralidade da reciprocidade, seja em relação aos cuidados ou na constituição de alianças e conflitos, constitui uma das potências que compõem a capoeiragem. No entanto, há espaço para inserção de outras lógicas, neste caso, a lógica de mercado joga um papel crucial na reprodução material dos grupos, levando os capoeiristas a realizarem um refinado cálculo de interesse. Por um lado, consideram o valor social dos convidados, tanto em eventos como nas suas relações cotidianas, e, por outro, contabilizam este valor em termos de *capital simbólico* (Bourdieu, 2015), de forma a reforçar a relação em um sentido específico, ou seja, dos mais velhos para os mais novos, fundamentando relações que são percebidas como tradicionais.

1.4. Pertencimento, ruptura e o trânsito entre grupos

A identidade de um capoeirista é indissociável da identidade de seu mestre e grupo. Como já apontado, juntar-se a um grupo de capoeira é ocupar um lugar em um conjunto de relações, que os membros vão tomando conhecimento e se imbricando na medida em que desenvolvem suas habilidades. A cada anedota, a cada visita recebida ou feita, sua identidade individual e de seu grupo vão se mesclando. Mas, como se dá esta identificação? Ao menos três elementos operam esta relação: os símbolos e os fundamentos associados ao segmento, e a corporalidade adquirida de seu mestre e expressa no jogo.

Os símbolos de um grupo, via de regra expressam uma identificação com determinado segmento da capoeiragem, através da associação a ideias, valores, imagens e figuras, em uma composição de elementos heterogêneos, onde as cores jogam um papel fundamental; por exemplo, o amarelo e preto são diretamente associados a linhagem de Mestre Pastinha¹⁷, principalmente pela ação e multiplicação de grupos a partir da segmentação do grupo liderado por Mestre Moraes, o GCAP (Grupo de Capoeira Angola Pelourinho)¹⁸.

Porém, não constitui um monopólio desta identidade; outros grupos, como o Cultura Popular, adotam estas cores não como símbolo de sua linhagem, mas sinalizando a adoção de seus fundamentos. De certa forma, as disputas entre o GCAP e outros segmentos gerou tamanho simbolismo ao uso destas cores que fora de seu segmento dificilmente outros grupos as adotariam.

Da mesma forma, os elementos utilizados no desenho dos símbolos dos grupos, possuem uma carga simbólica associada diretamente com as imagens selecionadas a partir de uma história geral da capoeiragem e buscam demarcar esta relação. Imagens de Zumbi dos Palmares, correntes sendo quebradas, orixás e zebras, compõem, com instrumentos e jogadores, imagens que fixam a identidade do grupo. Estas imagens são estampadas nas camisetas, juntamente com o nome do grupo e das lideranças. Assim, se reconhecer rapidamente o pertencimento de um capoeirista, assim que se chega a um espaço.

Por exemplo, a camiseta do Cultura Popular, preta e amarela, e seu símbolo carrega duas imagens de Mestre Pastinha, logo acima de dois jogadores. Ao fundo pode-se ver um conjunto de casas que recorda o Pelourinho¹⁹. A imagem ainda é ladeada por instrumentos, com o nome do grupo na parte superior e o ano de fundação logo abaixo.

O uniforme do Africanamente, por sua vez, é preto e branco. O símbolo é constituído por jogadores, circundados por uma faixa onde se pode ver uma série de pequenos jogadores realizando uma série de movimentos, lembrando uma mandala. Na parte superior consta o nome “Africanamente” e

17 Segundo contam Mestre Pastinha teria adotado as cores do Ypiranga Futebol Clube, time para o qual torcia, adquirindo camisetas com o mesmo padrão listrado em preto e amarelo (Magalhães, 2011).

18 Na década de 1980, Mestre Moraes reafirmou sua descendência direta desde Mestre Pastinha, ganhando grande notoriedade e legitimidade ao ponto de orientar grande parte das práticas dos grupos de capoeira angola. A partir de seu grupo, surgiram uma grande quantidade de outros grupos, a maioria contando com grande relevância na capoeiragem.

19 Bairro histórico de Salvador/BA, e lugar emblemático para os capoeiristas.

abaixo do símbolo “Escola de Capoeira Angola”. Logo abaixo de tudo, “Contramestre Guto” e no caso de algum aluno mais velho responsabilizar-se por um espaço, o nome deste. As cores do grupo estão diretamente associadas à imagem de uma zebra. Em uniformes mais antigos este padrão era estampado nos braços. A alusão à zebra é muito comum entre os grupos de capoeira angola, pois uma das versões de sua origem é associada ao *n'golo* ou *engolo*, ou dança da zebra, ritual masculino de origem banto praticada em Angola²⁰. Outros grupos, como o GCAP, FICA e Zimba, utilizam a imagem da zebra, principalmente aqueles da linhagem de Mestre Pastinha, um dos divulgadores desta versão.

Desta forma, o uniforme, ou, mais precisamente, a camiseta, constitui um importante marcador de pertencimento. Vesti-la não significa apenas representar o grupo, mas ser o grupo; é um processo de incorporação da identidade. Ao menos nos grupos nos quais já tive acesso ao longo de minha trajetória, dificilmente é permitido que um membro vá a um evento ou roda utilizando outra roupa ou mesmo uniformes. Embora reconheça que em alguns grupos de regional-contemporânea esta centralidade do uniforme seja bem menor, podendo haver uma variabilidade maior.

Da mesma forma, os *fundamentos* de um segmento são marcadores de sua identidade. As roupas, o uso ou não de sapatos, a adoção ou não de cordas de graduação, a forma de conduzir o jogo, os instrumentos que formam a bateria, ou mesmo o lugar ocupado por estes instrumentos e a forma de tocá-los, são pontos cruciais na constituição tanto da identidade de um grupo como na ligação a uma linhagem (Brito, 2017).

De forma mais sutil, a adoção de corporalidade proveniente do segmento em que se encontra, e mais precisamente da liderança, é um dos elementos que mais denota o nível de engajamento de um capoeirista com uma identidade. Engajamento este que deve ser compreendido enquanto constituição de habilidades no sentido atribuído por Ingold (2000). Golpes, sequências, saídas e entradas de movimentos, pequenos gestos e expressões podem ser assimilados, somando-se à própria corporalidade em composições singulares. De fato, muitos velhos mestres contam que antes da instituição de uniformes um capoeirista era reconhecido como discípulo de um mestre por sua corporalidade e jogo (Abib, 2004).

²⁰ Acerca da prática do engolo em Angola ver o documentário *Jogo de Corpo – Capoeira e Ancestralidade* (2013) dirigido por Matthias Assunção, Richard Pakleppa e Cinézio Peçanha, este último também conhecido como Mestre Cobra-Mansa.

Por exemplo, alguns alunos do Africanamente assimilaram tão bem a movimentação de Guto que facilmente pode-se identificar movimentos e gestos do contramestre no jogo de seus alunos, o que não significa que estes não possuam suas próprias preferências de movimentação e foco no jogo. Alguns são mais acrobáticos, outros mais agressivos, e outros inclusive preferem um jogo mais técnico. De forma mais gritante, um jovem aluno de Majé é reconhecido justamente por sua corporalidade que se aproxima muito da corporalidade do seu professor.

No entanto, como já sugerido, os múltiplos pertencimentos de um capoeirista, ao longo de sua trajetória podem deixar marcas. Desta forma, se, por um lado, é difícil definir quanto do jogo de capoeirista é fruto de seu engajamento no grupo e quanto é fruto de sua própria corporalidade, por outro, a movimentação e gestualidade podem muito bem denotar seu pertencimento, da mesma forma como movimentações provenientes desde engajamentos anteriores destoam ao ponto de serem percebidos facilmente.

Este ponto nos leva a um outro questionamento. Quanto a saída de um membro de um grupo, de fato constitui um afastamento do segmento? É bastante fácil encontrarmos capoeiristas que já passaram de um grupo para outro. Posso afirmar que ao menos aqui no sul do país a maioria dos angoleiros iniciaram suas trajetórias praticando uma capoeira genérica ou em outros segmentos, passando a conhecer e praticar a angola anos depois de sua inserção na capoeiragem local. Mas, como isto se dá?

Frequentemente os membros de um grupo enfrentam algum conflito interno, principalmente divergências entre membros ou destes com a liderança, lembrando que este termo não se limita aos mestres e mestras, mas se estende a todos os graduados. Como já afirmei, o personalismo das lideranças, assim como sua falta de habilidade ou estratégia para lidar com conflitos pode gerar rupturas nos grupos, ou, de forma mais sutil, insatisfação e afastamento progressivo de alguns membros. Estes, por sua vez, acabam por ingressar em novos grupos ou se afastam da capoeiragem. Da mesma forma, questões pessoais podem levar a afastamentos e rupturas.

No entanto, para o interesse imediato, gostaria de chamar a atenção para alguns destes trânsitos que serão melhor aprofundados no próximo capítulo. Por exemplo, o Contramestre Guto inicia na capoeira no Grupo Cativoiro, com Professor Fernando; quando este deixa de dar aulas, ele passa a treinar com Mestre Ratinho, e participa da fundação do Rabo de Arraia. Após alguns anos com

Mestre Ratinho, se identifica com a capoeira de Mestre Renê e passa a fazer parte da ACANNE. Após alguns anos se afasta do grupo a pedido de Mestre Renê e funda o Africanamente, para logo depois reaproximar-se com seu mestre e reatar a relação.

Mais recentemente podemos citar outros exemplos, como o de Contramestre Rogério que iniciou seu aprendizado na capoeira com Mestre Bahia, na época professor, passando a fazer parte do Africanamente após seu mestre mudar-se para outro município. Após alguns anos, e já com o título de Instrutor, retornou para o seu antigo mestre com quem permanece até hoje.

Gostaria ainda de apontar que o trânsito entre grupos, embora sempre gere alguns ressentimentos, tende a se diluir com o passar do tempo (uma vez que são substituídos por relações formais, ou mesmo de aliança). Não são percebidos como algo extremamente negativo ou mesmo uma quebra na dinâmica da capoeiragem; pelo contrário, são vistos como algo recorrente, ou um mal menor. E assim, da mesma forma que ao narrarem suas trajetórias os capoeiristas evocam os nomes dos vários mestres que o ensinaram, ao ouvirem estas narrativas, a reação dos demais é de aceitação destes trânsitos. Neste sentido, a orientação “*Saber entrar e saber sair*”, adquire grande significado, pois em caso de conflitos menores uma conversa é o suficiente para que a saída ou troca de grupo seja aceita de forma bastante tranquila, o que envolve justificativas e agradecimentos.

É importante salientar que a ruptura com um mestre, principalmente nos casos daqueles considerados “*mais tradicionais*”, não necessariamente constitui um afastamento da tradição, embora, como tudo na capoeiragem, possa ser utilizado como categoria de acusação. De fato, como diz outro velho dito muito repetido entre os capoeiristas, “*Capoeira não dá golpe em vão*”, o que significa que cada movimento deve ser muito bem calculado. Considerando, inclusive, a reação dos adversários. Um valor mais elevado na mensalidade do grupo; a venda de qualquer produto relacionado à capoeira; aproximar-se de um velho mestre; ou mesmo a associação de outras práticas ou ideologias à capoeira podem ser vistos como “*deturpação*” ou “*oportunismo*” pelos adversários. Reavivando o paradigma de pureza acerca da tradição, que será visto no último capítulo. Da mesma forma, os mesmos elementos podem ser justificados ou vistos com bons olhos pelos aliados.

Mas isto não significa uma redução da tradicionalidade a disputas e um cálculo social. O que defendo aqui não é a tradição enquanto ferramenta de legitimação, mas como efeito gerado a partir de composições de elementos heterogêneos. Assim, mesmo que elementos de segmentos distintos

estejam compondo um momento, estes podem ser considerados como tradicionais e, de fato, em alguns casos será justamente esta abertura para a alteridade que permitirá a realização completa deste efeito.

Desta forma, o que observamos nestes trânsitos e nos discursos acerca dos mesmos não passam de justificativas baseadas em divergências acerca de questões que podem envolver a prática da capoeira, mas também outros elementos que cruzam estes espaços. Principalmente no que tange divergências associadas a categorias sociais mais amplas como gênero, raça e classe social, constituindo praticamente uma constante nestes grupos.

2. TRAJETÓRIAS “ANGOLEIRAS” NO EXTREMO SUL DO PAÍS

Assim como as demais capitais da região sul do país, Porto Alegre teve uma inserção tardia no universo da capoeiragem institucionalizada. Os primeiros espaços de ensino da capoeira surgiram no fim da década de 1970 e início da década de 1980. Formando as primeiras linhagens gaúchas, muitas das quais filiaram-se a linhagens baianas, em um processo de busca da tradição da capoeira. Elemento frequentemente ressaltado nas trajetórias dos mestres porto-alegrenses²¹.

Até o fim de 2018 havia, em Porto Alegre, 35 grupos de capoeira²², dos quais ao menos 12 se definiam como angoleiros, o que não exclui um grande número de capoeiristas “*avulsos*”, ou seja sem grupo.²³ Cada uma destes segmentos, possui sua dinâmica própria de inserção na constituição da *capoeiragem* local, formando o que poderíamos chamar provisoriamente de “redes” de reciprocidade, que congregam um conjunto heterogêneo de grupos *aliados*, ao passo que excluem outros, ou seja, *adversários*. Mas, como já expresse anteriormente, mesmo estas divisões podem ser relativas, sendo ultrapassadas constantemente, da mesma forma que podem ser funcionais nas dinâmicas políticas, principalmente ao que diz respeito aos antagonismos durante os jogos nas rodas de rua.

Como já tratamos no capítulo anterior, as fronteiras destes segmentos são constantemente subvertidas pelo trânsito de membros de um grupo para o outro, e de forma mais sutil (e subterrânea), por relações interpessoais entre membros de segmentos distintos, que podem vir a contrariar as relações desejadas pelas lideranças, causando por vezes constrangimentos. Da mesma forma estas relações podem constituir ligações indiretas entre lideranças afastadas, o que resulta em um fluxo de informação, extremamente importante para o manejo do lugar ocupado pelo seu grupo no conjunto das relações da capoeiragem, uma vez que informa e localiza os demais grupos acerca desta localização.

21 Acerca destas trajetórias ver os documentários do projeto Angola POA, produzidos por Pogleia e Dobrovolski (2014).

22 O critério aqui adotado para definição dos grupos, não leva em consideração seu tamanho, organização e estrutura, mas a criação e inserção de identidade na capoeiragem local.

23 Este levantamento foi realizado durante o processo de Salvaguarda da Capoeira de Porto Alegre, que está sendo levado a cabo pelo IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional) desde 2015.

Muitos dos capoeiristas e grupos de Porto Alegre, embora não tenham iniciado sua prática a partir do contato com segmentos mais legitimados do norte do país, passaram a buscar nestes uma conexão com a *tradição* da capoeira, a partir da década de 1990, assumindo como referência, mestres e mestras destes segmentos. Em alguns casos filiando-se a estes e em outros apenas mantendo uma relação estreita. Dinâmica semelhante pode ser observada em Florianópolis/SC (Knabben, 2015) e Curitiba/PR (Brito, 2015). O Africanamente e o Cultura Popular também, inscreveram-se nestas dinâmicas, a partir das primeiras visitas de Mestre Renê Bittencourt a capital gaúcha, depois de terem iniciado na prática da capoeira e transitado pelo meio local a medida que constituíam suas identidades. Neste capítulo, apresentaremos estes grupos e exploraremos as trajetórias de suas lideranças, Contramestre Guto Obafemí e Mestre Roberto Bahia, de forma a ressaltar elementos que constituem parte do elo com Mestre Renê e sua linhagem. Mas primeiramente, quem é Mestre Renê Bittencourt?

2.1. De Salvador para Porto Alegre

Africanamente Escola de Capoeira Angola, 05 de outubro de 2017.

O dia foi quente, mas o fim da tarde trouxe uma agradável brisa acompanhado de uma luminosidade alaranjada. Nos fundos da escola, um grupo de dez capoeiristas sentados em círculo ao redor de uma mesa termina de tomar o café da tarde, enquanto escutam os relatos bem-humorados de seu mestre, mas ao contrário dos demais dias não é Contramestre Guto que ocupa este lugar, mas Mestre Renê. Desta vez o clima jocoso das conversas e os debates sempre acerca de assuntos diversos, dá lugar a uma atenção formal e silenciosa, mas que não se reflete nos corpos ali presentes, relaxados, o que não impede que estejam prontos para reagir. Não é receio ou medo que silencia os presentes, mas respeito. Mestre Renê fala muito sobre sua juventude em Salvador, relembra seus mestres, Mestre Paulo dos Anjos e Mestre Canjiquinha, mas não esquece dos companheiros que o ensinavam e corrigiam a cada treino. De certa forma, estes também são seus mestres, *seus mais velhos*.

Eu, sentado ao seu lado, em silêncio, observo a silhueta deste homem negro de quase dois metros, esguio e de porte altivo. Sua fala carregada de segurança reflete sua autoridade sobre o grupo. Eu observo os *meus mais velhos*, aqueles que todos os dias me ensinam, alguns com mais de 10 anos dentro da escola, e que já carregam o título trenel. Neste momento são crianças ouvindo histórias, e

Guto, sempre no centro das conversas, permanece sentado, com um leve sorriso no rosto, ombros caídos e as mãos juntas entre as pernas abertas. Uma frase muito conhecida entre capoeiristas diz: “*Quando o mestre chega, todo mundo é aluno*”. Hoje, independente do título, somos todos alunos.

Mestre Renê Bittencourt, nasceu em 1959, aprendeu capoeira na academia Anjos de Angola de Mestre Paulo dos Anjos, após conhecer um de seus alunos e hoje mestre, Jorge Satélite, no Bairro Castelo Branco em Salvador. Com certa relutância, Jorge lhe ensinou os primeiros movimentos e após um mês o apresentou a seu mestre. Mestre Renê relata este encontro a Paulo Magalhães:

[Jorge] levou quase um mês me ensinando só a dar meia lua de compasso, pra ver se eu desistia. Até quando ele viu que eu não ia desistir mesmo, ele disse a mim: “olha, eu não tenho autorização pra dar aula de capoeira. Eu vou lhe apresentar você a meu mestre Paulo dos Anjos, na Boca do Rio, no Caxundé, lá no fundo da Moenda”. Invasão mesmo, só tinha gia cantando o dia todo e pra gente entrar ali tinha que ter a permissão de uns alunos do mestre. Cheguei lá, Paulo dos Anjos me bota sentado num banco, Jorge Satélite faz assim: “eu trouxe esse menino aí pra aprender capoeira”. Paulo dos Anjos olhou pra minha cara e disse: “você já fez aula com ele?” Eu disse: “já”. Ai ele disse: “ah então não vai dar pra dar aula não, por que tá cheio de defeito”. Eu fiquei lá calado, Jorge Satélite deu risada, e no final da aula o mestre disse: “traga o neguinho aí pra vir fazer uma aula, ver o que eu posso fazer com ele”. Ai eu fui fazer a aula com Paulo dos Anjos. (Magalhães, 2012:197-198)

Em 11 de março 1986 Renê funda seu próprio grupo, a ACANNE (Associação de Capoeira Angola Navio Negreiro) no bairro periférico da Fazenda Grande do Retiro. Dois anos mais tarde recebe o título de mestre. Por volta do ano 2000, a associação é transferida para o bairro Dois de Julho na zona central da capital baiana. A atual sede conta com um amplo salão cujo piso, formado por retângulos amarelos, vermelhos, verdes e brancos, já se tornou emblemático, sendo facilmente reconhecido por capoeiristas de todo mundo (mesmo aqueles que nunca estiveram em Salvador).

Mas apesar do título, a vida do mestre não foi fácil. Tendo filhos para criar, trabalhou como garçom e em shows folclóricos, com os quais iniciou suas viagens, além de dar aulas de capoeira. Em 1996, a convite do professor e babaloriá Jayro de Jesus, Mestre Renê vem para Porto Alegre, junto com

sua filha Cris, hoje contramestra, em um evento promovido por Mestre Renato Beabá²⁴. Esta foi a primeira vez em que veio para Porto Alegre, além de ser o primeiro evento em que foi convidado como atração principal. O mestre relembra:

*O amigo de Renato... o Jayro, me viu jogando capoeira no Terreiro de Jesus, e disse: "Olha, você não quer ir pra Porto Alegre não?" Nessa época a família de Renato tinha um envolvimento com uns políticos daqui [Porto Alegre] e tinham uma ONG e tinham um trabalho com as crianças da favela. E eles queriam capoeira angola. Mas a capoeira angola de Porto Alegre... não tinham pessoas negras, e eles queriam uma pessoa negra pra dar aula... e uma mulher, por que a mãe do Mestre Renato já tinha esse discurso da mulher na capoeira angola. (...) Eu nunca tinha vindo aqui em Porto Alegre. Eu nem sabia que Porto Alegre tinha preto... pensava que Porto Alegre que só tinha branco. E foi a primeira vez que eu vi granizo [risos] Nunca tinha passado tanto frio na minha vida. [risos] E foi assim que eu comecei a viajar pelo Brasil e pelo mundo.*²⁵

É neste evento que conhece Guto, na época instrutor. No ano seguinte, em um segundo evento organizado por Renato e Guto, ele conhece Roberto Bahia. A partir deste momento, Mestre Renê passa a realizar vistas constantes a Porto Alegre, Viamão e posteriormente a Erechim, iniciando um processo de aproximação e constituição de vínculos que duram até hoje.

Para além destas relações, Mestre Renê realiza constantemente viagens para participar de eventos para os quais é convidado como atração, pelo qual recebe um cachê, participando assim de um segundo circuito de caráter comercial próprio a capoeira angola, mas que não se limita apenas a esta. Em Porto Alegre, por exemplo, a relação do mestre com Mestre Tucano, inicialmente membro do grupo Nação, hoje liderança do Grupo Camboatá, se limita a participação em eventos do grupo. De fato, durante muito tempo, o custo de uma das vindas anuais do mestre, era compartilhada por Contramestre Guto e Mestre Tucano, embora os eventos ocorressem separadamente, e sejam direcionados para públicos distintos.

Neste meio tempo a ACANNE cresceu, se expandiu, e hoje realiza atividades em outros países como Equador, Trinidad Tobago, Estados Unidos e França. Mestre Renê tornou-se referência para muitos capoeiristas, e é sempre requisitado a participar ou realizar oficinas em eventos por todo o Brasil, além, é claro, dos núcleos no exterior. No Rio Grande do Sul, a ACANNE está representada pelo Contramestre Edison em de Passo Fundo, e pelo Treinel Jamaica, em Carazinho, municípios

²⁴ Uma das lideranças da Escola Bé-a-bá de Capoeira Angola – Malta de Guris e Gurias de Rua.

²⁵ Entrevista realizada em 31 de agosto de 2018.

vizinhos, a cerca de 300 km da capital do estado. Relações desenvolvidas a partir de suas vindas constantes para o Rio Grande do Sul.

Acerca do surgimento e concepção da ACANNE, o mestre explica:

A Acanne começa a surgir na minha cabeça, quando a capoeira me mostrou que o que eu queria da capoeira era muito pouco. Por que eu queria aprender capoeira pra me defender na rua da galera que era maior do que eu. Ai quando a capoeira me mostra que eu poderia conseguir mais coisas, que isso era muito pouco, a ideia começa a se monta na minha cabeça. (...) Era uma Acanne voltada pro povo afrodescendente. E de preferência, só trabalhar com crianças da periferia. E a gente levou isso a sério por muitos anos. Eu queria só negro dentro da Acanne, e pessoas que realmente precisassem de capoeira e que comun-gassem das nossas ideias. Negão da Casa Grande eu não queria. Tanto que a Acanne nunca foi um grupo grande, mas sempre muito respeitada. Então a Acanne foi forjada neste molde. Hoje, ela não tá mais na Fazenda Grande, mas no Dois de Julho, e trabalhando com as crianças da periferia do Dois de Julho. Trazendo a capoeira pra quem precisa. (...) Eu nunca quis aluno pra ser mestre de capoeira. Eu sempre acreditei que a capoeira para essas pessoas tinha que manter essa galera sonhando. Realizando seu sonho. Tanto que as crianças do nosso projeto antigo, hoje não tão na capoeira. Mas tão... os que tão vivo... tão na faculdade ou são donos de empresa., e era isso que eu queria.

Através das palavras do mestre, compreendemos que o grupo surge como um projeto socialmente localizado. Mais que uma atividade profissional, a Acanne possui uma orientação política bem definida. Em outras palavras, *tem classe e tem cor*. Mas se inicialmente o foco de seu trabalho é a população negra da periferia de Salvador, com o crescimento, o grupo passou a receber jovens de classe média e não-negros. No entanto, tal abertura está sujeita aos princípios do grupo, acerca disto o mestre explica:

Hoje a Acanne tá com outro formato. Hoje a Acanne agrega pessoas não-negras, mas com o mesmo perfil, de ter mais pessoas negras que não-negras. Mas são pessoas que compartilham das nossas ideias. E eu não tenho que ficar me cuidando, pensando que a pessoa não-negra, não vai gostar das coisas que eu vou dizer. Por que ela já entra sabendo qual é o meu discurso e qual é a minha forma de dar aula, qual é a minha maneira de me comportar. Então quando eu digo a eles que eles tem privilégio de jogar capoeira, ninguém diz nada, por que sabem que esse é o discurso. Não como muitas pessoas que entram lá, não gostam e saem. Quando eu boto o dedo na ferida, não gostam e saem. Como a menina que quando eu cantei aquela música “Vim por cima do mar desde Angola”, ficou chorando, teve uma crise e depois me chamou pra conversar e disse que não podia estar na Acanne por que ela não veio por cima do mar desde Angola. Na verdade ela começou a refletir

tudo que a família dela ensinou pra ela e tudo o que a família dela faz. Então, tem pessoas que não suportam. E quem fica quer desconstruir tudo isso dentro de si e depois com a sua família. E hoje a Acanne tem esse formato. E a minha preocupação é que ela no máximo fique café com leite. E quando tá café com leite eu já me preocupo [risos].

De fato, esta ênfase étnica e socioeconomia (e mais recentemente em gênero) não deve ser tomada apenas como uma particularidade do grupo. Como já mencionado, na década de 80, se levou a cabo um “ressurgimento” da capoeira angola, dentro do espírito da redemocratização, depois de 21 anos de ditadura civil-militar. A partir de um movimento mais amplo de organização dos movimentos socioculturais de cunho político, principalmente associados a luta contra o racismo (Magalhães, 2012; Brito, 2015). Entre os quais, jovens mestres de capoeira angola passaram a ocupar espaços de grande legitimidade. Foi neste contexto que Mestre Renê funda a Acanne, e Mestre Moraes funda o GCAP.

Somando-se a isto, a partir da década de 1990, iniciou-se uma nova “expansão” da capoeira angola para o sudeste e posteriormente para o sul do Brasil, (Poglia e Dobrovolski, 2014; Silvério, 2014; Brito, 2015; Knabben, 2015). Em um cenário dominado pela capoeira regional-contemporânea, e por grupos que praticavam uma capoeira “genérica”, jovens lideranças angoleiras encontraram um nicho onde desenvolverem seus trabalhos fora de Salvador. Neste sentido, proponho que a chegada e o impacto gerado por Mestre Renê Bittencourt, está diretamente associada a uma demanda local por uma capoeira angola racializada e de classe, ou seja, uma capoeira *negra e do gueto*, em um contexto em que se exalta a herança da imigração europeia a medida que invisibiliza sua população e cultura afrodescendente. Elementos que ficaram patentes nas narrativas de muitos dos capoeiristas entrevistados, dos quais trataremos a seguir.

2.2. Africanamente Escola de Capoeira Angola

O Africanamente, ou o “Afrika”, como é carinhosamente chamado pelos seus membros, foi fundado em 2003 pelo instrutor, hoje Contramestre, Guto Obáfemi, como parte da ONG *Africanamente Centro de pesquisa, resgate e preservação de tradições afrodescendentes*, que por sua vez, está

associada a Comunidade Terreira Ilé Àsé Yemojá Omi Olodo, liderada pelo babaloriá Bábà Diba de Iyemonjà.

A sede da escola está localizada em um imóvel alugado, em uma movimentada avenida, próximo à área central da cidade. O espaço é constituído de um amplo salão, decorado com motivos de matriz africana, bandeiras, certificados, fotos de capoeiristas e desenhos de orixás. Logo na entrada encontramos, entre a porta e janela, um armário com uma grande biblioteca com obras cuja temática envolve a cultura afrodescendente. Sobre o armário, encontra-se um assentamento para o orixá *Bará*²⁶, onde muitos alunos pedem licença e proteção ao entrarem ou saírem da casa. Nas laterais do salão há sequências de fotografias de mestres e mestras de capoeira, e ao fundo uma parede coberta por berimbaus e a porta que dá acesso aos banheiros e à cozinha.

O espaço ainda conta com um amplo pátio traseiro, onde fica a área de serviço e uma churrasqueira, onde são realizadas tarefas de manutenção e confecção dos instrumentos, além de dar lugar a encontros e comemorações dos alunos. Ao fundo do pátio vivem dois alunos da escola, Jane e Maskote, acompanhados de seus dois filhos, em uma pequena casa de madeira sob uma grande cerejeira.

O Afrika conta com cerca de 40 alunos, embora cerca da metade tenha uma participação esporádica ou inconstante, ou seja, cerca de 20 alunos constituem o núcleo ativo da escola. Tal proporção não é incomum nos grupos de capoeira angola, uma vez que a dedicação a esta prática requer um alto grau de constância, e muitos alunos mais velhos periodicamente necessitam dedicar-se a outras atividades, como o trabalho, estudo ou a família, colocando a capoeira em um segundo plano, o que não significa seu abandono. De fato, aqueles que sobrepõem a prática da capoeira à tais atividades, costumam atingir melhores resultados, uma vez que evitam conflitos de tempo e interesse.

Os treinos são realizados de segunda-feira a sexta-feira, durante a manhã, tarde e noite, porém neste último dia, no horário da noite, realiza-se a roda semanal da escola, evento que atrai uma série de capoeiristas de Porto Alegre e região metropolitana, além de visitantes ocasionais de outros estados. Os horários só sofrem alteração durante o período de férias de verão ou durante eventos no espaço

26 Orixá cultuado no batuque do Rio Grande do Sul, e que protege os caminhos e propicia o fluxo de asé no mundo, semelhante ao Orixá Esú ou Exú do candomblé.

ou nos quais a escola participa. Pelos treinos se paga uma mensalidade²⁷, que custeia o aluguel do espaço, luz, água e manutenção, além da remuneração do contramestre. Por vezes, é necessário realizar alguma festa ou evento para arrecadar fundos destinados a cobrir as despesas.

Os treinos são realizados no grande salão, individualmente ou em duplas, onde um responsável *passa*²⁸ a movimentação, e os demais repetem, buscando adequá-la a sua corporalidade. Nos treinos de ritmo, cada aluno agarra um instrumento. Os mais velhos normalmente armam seus berimbaus, os mais novos, iniciam seu aprendizado em outros instrumentos, como o reco-reco, agogô, pandeiro e atabaque. O que não significa que estes não devam treinar com o berimbau e que os mais velhos não devam agarrar os instrumentos com “menos prestígio”, por assim dizer.

Via de regra, a responsabilidade do treino segue a hierarquia dos membros. Guto costuma passar os treinos ou orientá-los. Em sua ausência ou quando está muito atarefado, um dos mais velhos se encarregará em horários relativamente pré determinados. Caso haja imprevisto, os presentes têm autonomia de iniciar o treino, o qual é passado pelo mais velho. O que, como apontado anteriormente pode acarretar, ou melhor, revelar certos conflitos, em situações onde a posição de cada presente é ambígua, ou pouco definida.

A organização interna do Africanamente é simples: o Contramestre Guto é a principal liderança; o fato de ser orientado por Mestre Renê não acarreta uma sobreposição de autoridades quando este está presente. De fato, esta autoridade é concedida ao mestre. Logo abaixo de Guto encontram-se seus quatro treineis, Gil (a mais velha)²⁹, Rasta, Majé e Maskote. Depois destes, segue-se uma graduação tácita dos alunos com base na antiguidade, participação e domínio das técnicas, ocupando um lugar de referência para os mais novos (acerca disto falamos no primeiro capítulo).

Como já mencionado, Contramestre Guto tem como referência mestre Renê Bittencourt da ACANNE, a quem conheceu durante um evento realizado por Mestre Renato Bê-á-bá. Inserindo-se, desta forma, na *linhagem* deste grupo, o que não significa que o grupo tenha perdido sua autonomia

27 A mensalidade do Africanamente se mantém há cinco anos em R\$150,00, embora o valor possa ser negociado conforme cada situação. Além disto, é comum os alunos não terem dinheiro para pagar o que via de regra não impede que realizem os treinos, acertando o “devido” em um momento futuro.

28 A expressão *passar o treino* refere-se ao ato de indicar as movimentações a serem treinadas e orientar sua execução.

29 A treinel Dai, hoje membro do Cultura Popular, também foi titulada com Gil em 2014. No entanto, após divergências com o Contramestre Guto, esta deixou o grupo.

ou identidade, constituindo bem mais uma *aliança* com a *linhagem*, como sugeriu Pogli (2014), do que um processo de *filiação*, o que torna mais compreensível os trânsitos entre segmentos, como resultado das trocas de referência.

2.2.1. Contramestre Guto e a capoeira do Africanamente

Contramestre Guto é uma pessoa acessível, muito ativa, cujo tempo, sempre apertado, se divide entre o Africanamente, a família e a vida universitária. Por este motivo, marcar um horário para as entrevistas sempre foi uma tarefa árdua. Por vezes, as conversas com os alunos se dão entre as atividades da escola, ao trocar de roupa ou enquanto ele organiza algum detalhe do espaço, no qual o aluno acaba seguindo-o enquanto o auxilia em alguma tarefa. Parte desta pesquisa seguiu este padrão.

Aos seus 46 anos, Guto é um homem negro de estatura mediana, de corpo fornido e atlético. Como muitos angoleiros, ostenta dreads e tatuagens nos braços. É cuidadoso com a aparência, mesmo tratando-se dos uniformes com os quais treina e joga na roda. Apesar de sempre ostentar um sorriso fácil e amistoso, seus alunos mais velhos reconhecem as sutilezas do seu humor. Quiçá uma forma de lidar com o mundo, com o preconceito, com o racismo. Como uma grande parte dos capoeiristas, sua vida não foi fácil.

Nascido em Maquiné, município do litoral norte do Rio Grande do Sul, mudou-se ainda jovem para Gravataí, com sua mãe. Foi em 1984, enquanto trabalhava de office-boy no centro de Porto Alegre e terminava o ensino fundamental, que ele assistiu pela primeira vez a uma roda de capoeira. Assim, ele relata seus primeiros contatos com a capoeira:

Eu sempre gostei de luta né... e aí eu acabo nunca tendo condições de fazer nada assim, sempre trabalhando e estudando o dinheiro mal dava pra sobreviver... pras coisas fundamentais, aí então eu vim trabalhar de office-boy. Nas sextas-feiras eu trabalhava durante o dia e a noite tinha a Andradas. Ali era meio que um território negro, que na antiga os mais velhos chamavam de Esquina do Zaire, em homenagem ao time de futebol do Zaire. Aí depois a galera chamou de Esquina Democrática. Aí, uma dessas passagens ali na sexta-feira à noite... fui ali pra vê. Era um lugar de encontro... assim, de troca de informações, pra sabe aonde é que tinha festa... tenta namora... ali era onde tudo acontecia. Aí eu vi uma roda de capoeira, e achei legal assim, aquele povo em volta unido.

Tinha bastante pessoas negras, isso foi...eu creio que deve ter sido 1984... ai eu lembro que eu vi a roda, eu vi o Mestre Miguel [Machado] e fui na academia dele na Ladeira³⁰, conversei com ele achei interessante mais eu estudava de noite na época. Quando eu terminei o ensino médio naquela ideia de quem é pobre já estudo bastante né, ai eu me pilhei de procura aula de capoeira que eu tinha gostado tinha ficado aquilo comigo ali, e ai no centro eu encontro a Academia Estilo (...) com o Professor Fernando, que era do grupo Cativeiro coincidentemente era o grupo que eu tinha assistido (...) Ai eu fico treinando lá no Cativeiro.

Sem muitas perspectivas, o jovem office-boy encontrou na capoeira uma atividade que atribuiu sentido a sua condição, de jovem negro e pobre, buscando a autoafirmação através da luta e de um ideal de masculinidade. Acerca disto em várias ocasiões Guto relatou uma imagem que o incentivou a querer aprender a capoeira. Durante a roda de Mestre Miguel, citada acima, um jovem negro, atlético e extremamente habilidoso chamava a atenção do público, principalmente das mulheres. O futuro contramestre relata ter desejado aquilo, aquela atenção, aquele prestígio. Mais tarde, o jovem, chamado Marcelinho, seria não apenas seu companheiro na capoeiragem, mas também seu irmão-de-santo.

No Cativeiro, Mestre Miguel Machado, ensina seus alunos uma capoeira combativa, agressiva, eficiente, muito próxima do ideal de Mestre Bimba. Mas também ensina fundamentos da capoeira angola. De forma que evita definições precisas. O que confluiu com a capoeira praticada em Porto Alegre até a década de 1990. Uma capoeira próxima a regional-contemporânea, mas que começava a aproximar-se dos fundamentos da angola.

Logo nos primeiros meses, Guto entrou na roda para se “*dicladiar com os irmãos*”, como ele se refere. As rodas eram duras, se disputava não apenas prestígio, mas também um nascente mercado da capoeira na capital. Disputas se gestavam e se resolviam nas rodas. Acerca disto, uma história relatada repetidas vezes pela contramestre, tornou-se marcante, quando um evento em Santa Cruz tornou-se uma batalha campal entre os membros do Cativeiro e os alunos de Mestre Carcará da Oxóssi. O contramestre recorda sorrindo que “*aqueles tempos eram outros*”, que “*as rodas eram diferentes*”. Hoje, Carcará e Guto são amigos. Foi também neste evento que conheceu Nina, sua futura companheira, que ajudou a recolher seus pertences enquanto a disputa se desenrolava.

Uma vez que entre o fim de seu horário de trabalho (às 18h) e o horário de treino com o Professor Fernando (às 21h), havia algumas horas livres, Guto circulava pelas ruas do centro de Porto Alegre. Foi em uma destas caminhadas que descobre outro lugar para praticar capoeira. No prédio da Casa

30 Rua General Câmara, no centro de Porto Alegre.

de Cultura Mario Quintana, que nesta época estava em reformas, depois de décadas fechada, havia uma placa anunciando aulas gratuitas de capoeira. Foi aí que conheceu Ratinho, hoje Mestre Ratinho, que na época, também fazia parte do Grupo Cativoiro. Como os horários eram diferentes das aulas na Academia Estilo, ele passou a frequentar os dois espaços. Mas as diferenças logo ficaram marcadas:

Um era um espaço cultural [Casa de Cultura], e no Fernando era toda uma estrutura de academia. Aí o público é bem diferente. Na academia a galerinha treina mesmo, ataque e a defesa. No Ratinho já era aquela coisa mais com o pessoal da biodança... a galera mais bicho grilo assim. Eu fiquei treinando por um tempo ali, mas o Fernando sempre com problemas financeiros e problemas pessoais. As vezes ficava em conflito porque ele era cristão [Adventista]. Volta e meia ele parava, até porque a grana que ele recebia da Estilo era pouco, tinha poucos alunos. Aí ele acabou parando. O Ratinho já dava aula gratuitamente, já tinha um conforto, uma segurança maior, porque ele era funcionário público, então se ele tivesse cinco aluno ou dez ou quinze não fazia diferença. (...) O Fernando deu aula de 88 até início dos anos 90, foi aí que eu conheci Ivonei, Treze, Silvinho, o falecido João Caboré, o Jaburu. O Mico e o Jaburu já eram mais próximos ao Ratinho, que já naquela época lá quando eu comecei, já tinham uma identificação mais com a angola... já tinham ido pra Salvador, todo aquele negócio né, a galera que treinava com o Fernando era a galera dura né. É a galera pobre, eu nunca tinha viajado. A capoeira deles era mais dura... a vida mais dura a capoeira mais dura. Aí o pessoal do Ratinho, bah, a galera era tudo bem resolvida. Quando o Fernando para de treinar eu continuo treinando com o Ratinho, já tinha um vínculo com ele também, e acabo assumindo um pouco da ideia da capoeira angola que o Ratinho trazia né.

Logo as tensões políticas da capoeiragem se apresentaram de forma mais complexas. Por um lado, ao encontrar Ratinho, Guto acabou descobrindo outras possibilidades da capoeira para além da marcialidade. Por outro, a estrutura racial e de classes estavam marcadas. De um lado, um grupo liderado por um homem negro, referência de masculinidade, com uma capoeira “dura” e agressiva, cujos companheiros eram igualmente jovens negros da periferia. E de outro, uma liderança branca, com um discurso que enfatizava a consciência política e o antirracismo, mas proveniente da classe média ilustrada, cujos alunos eram igualmente jovens da classe média, ligados a atividades artísticas. Com o passar do tempo, já como aluno de Ratinho, Guto passa a desenvolver sua capoeira, embora a condição de classe gerando tensões e dificultando seu desenvolvimento:

Eu entrei no Cativoiro em 88 e só em 91 que teve um encontro com o Mestre Miguel. Um batizado, lá no Gasômetro, onde o Ivonei, o Fernando, o Ratinho... o Mico, o Marcelinho, tudo são formados, que era corda vermelha e branca... não sei se era contramestre ou era professor formado... na época ele seria já tipo um contramestre. Eu lembro que tinha uma lenda no Cativoiro que tu ficava dez anos com aquela corda treinando pra adquirir experiência aí só depois de dez anos que tu poderia ser mestre. Desde que aguentasse mais dez anos também no grupo junto com o mestre... é legal também esse critério, pra não fica esse negócio do ganha [a graduação] e o cara sumir. Eu já treinava com o Ratinho e o Fernando participou desse evento, aí eu ganhei a minha a primeira corda, mas já era referente a segunda corda e o Fernando ficou muito triste porque ele disse que no jogo a minha postura era pra ter uma corda mais avançada, mas o Ratinho na época me deu uma

corda mais baixa porque ele disse que eu não tinha comprometimento com a capoeira. Mas assim, aquela história né, tu sustenta a casa, tu tem que estuda, tu tem que te virá, tu vai quando dá né, diferente de quem pode. E o Ratinho interpreto isso como um uma falta de comprometimento... de interesse pela capoeira.

Em 1993 Guto e Nina se casam e vão em lua de mel para a Bahia. Foi sua primeira viagem a Salvador, e o primeiro contato com os velhos mestres. Dois anos depois, Mestre Ratinho decidiu se desligar do Cativeiro e acompanhado de Jaburu e alguns alunos, fundou a Associação Cultural de Capoeira Angola Rabo de Arraia (ACARRA). No ano seguinte Guto recebeu seu primeiro título como angoleiro e começou a dedicar-se exclusivamente à capoeira; foi neste período que teve seus primeiros contatos com Mestre Renê Bittencourt:

Em 1995 o Ratinho resolveu sair do Cativeiro... umas divergências de opiniões com Mestre Miguel e tal... e se dedica a treinar só capoeira angola, sem graduação, sem nada (...) ai eu treinava com ele quando ele saiu, eu sai também. Afinal eu nunca tive muito vínculo pessoal com o Mestre Miguel. (...) O Ratinho dava aula no CEPRIMA Centro Comunitário Primeiro de Maio lá na Av. Sertório ali perto do Campo do Zequinha. (...) Ai eu me formo instrutor no Rabo de Arraia em 1996, e saio da empresa de eu onde eu trabalhava e começo a dá aula. O primeiro lugar que eu comecei a dá aula foi a Associação Rui Barbosa em Canoas, uma criançada. (...) O Ratinho sempre tinha dado aula nos centros comunitários mais ai um dia ele acho que poderia tentar fazer uma iniciativa assim de abri uma sala e alugou uma sala que era meio um portãozinho ali na Av. Protásio Alves quase esquina com a [Rua]Barão do Amazonas (...) assim em baixo de uma loja, (...) ai eu to lá fazendo um treino de manhã e chega lá o Jaburu falando: “fiquei sabendo que vai vim um mestre da Bahia ai, de capoeira angola. Vai vim dá uma aula ai em Porto Alegre com o pessoal da escola Porto Alegre lá em baixo perto do Gasômetro, parece que vai ser uma atividade gratuita só paga a alimentação ”. Ele falou isso e tal né, ai o Ratinho ficou meio chateado assim, porque ele tinha uma compreensão de que só era capoeira angola quem viesse da linhagem do Mestre João Pequeno. Ele já tinha tido um contato com o Mestre Renê na Bahia lá nos anos 80, quando ele foi com o Mestre Miguel pra lá (...) Dai nós fomos lá. Uma galera assim. Fomos lá faze uma aula, e ai eu conheci o Mestre Renê. Nós conversamos naquele dia mesmo. No intervalo do almoço a gente saiu pra troca uma ideia e foi até o gasômetro (...) sentado na grama ali em baixo da bergamota, trocando uma ideia, falando sobre várias coisas, ai ele me disse “ eu faço um encontro de capoeira, o encontro dos Guardiões da Capoeira Angola da Bahia... vai ser uma alegria recebe vocês”.

Aceitando o convite do mestre, e aproveitando a flexibilidade de seu trabalho, Guto se organiza e vai para Salvador para participar do evento da ACANNE, em março de 1997, iniciando um período de reflexão e descobertas, acerca do que queria para a sua capoeira:

Foi uma experiência muito estranha. Ao mesmo tempo que eu percebia que ele trazia toda uma noção de ancestralidade, de valor, de memória africana, de jogo de capoeira angola... aquilo que eu procurava. Mas na estética do jogo, era muito contrário daquilo tinha sido ensinado sobre o que era capoeira angola. Mestre Renê pulava, deitava, dava gancho, dava martelo, dava ponteira. Tudo aquilo que pra nós era maldito no mundo da capoeira angola. Mas por outro lado, ele falava disso, falava dos mestres, do berimbau e trazia todo um fundamento da capoeiragem que a gente não tinha, então... tu tinha um discurso né, mas tu não tinha uma prática. Ai o outro [Mestre Ratinho], tinha a prática, mas não tem o

discurso. Rolou uma confusão na minha mente cara, aí eu ficava assim no conflito, tá, mas esse cara pulando isso não é capoeira angola? (...) O Maskote falou um negócio bem legal aqui na oficina do X e do Y, a diferença que tinha entre um e outro. É que o Y se interessava muito no mestre dele na ancestralidade... na história a gente vê... "eu sigo essa pessoa e é isso", e o X ficava meio assim no mundo né, "eu vim de lá e não sei de onde... mas agora to aqui, tá em todo lugar mas não tava em lugar nenhum" né? É o que me parecia naquele momento. É isso, o Mestre Renê dizia de onde é que ele vinha independente de se certo ou errado, mas ele tinha uma origem né, aí nós ficava as vezes um pouco meio assim no Rabo de Arraia. Por que a gente não era mais Cativo, e tava construindo uma identidade.

Guto segue aproximando-se de Mestre Renê, com quem mantém um diálogo por telefone e em uma destas conversas, o mestre o convida para acompanhá-lo a uma série de eventos de capoeira em São Paulo, com Mestre Jogo de Dentro e em Campinas com Mestre Zequinha. Onde teve a possibilidade de passar mais tempo com o mestre. Embora ainda pertencente ao Rabo de Arraia, o então Instrutor Guto, descobriu em Mestre Renê, algo que o confundiu, mas, ao mesmo tempo, o atraiu. Um mestre baiano, negro, que lhe apresentava uma capoeira angola rápida, eficiente, mas com uma corporalidade que escapa tanto da marca (ou estigma, dependendo o caso) da *teatralidade angoleira* como a de *marcialidade ocidental* da regional-contemporânea³¹. Ao mesmo tempo que identifica um discurso politizado da negritude e da pobreza. No início de 1998, após alguns encontros com Renê, e em um período de crise com Mestre Ratinho, Guto decidiu deixar o Rabo de Arraia e unir-se a ACANNE e no final deste ano realiza o primeiro evento da ACANNE em Porto Alegre, no Sindicato dos Bancários, iniciando um conjunto de visitas anuais que permitiam um contato intenso entre Guto e o mestre. Acerca disto ele pondera:

Se for conta o tempo efetivo de convivência com o mestre, eu não perdia muito pra galera que tava lá [em Salvador] no sentido de que o mestre não dava aula todo dia lá. Dava três vezes por semana, (...) dez semanas tem trinta aulas (...) quando o mestre vinha ou quando eu ia pra lá eu ficava um mês lá e também fazia as aulas. Todas as aulas que tinha. Quando o Mestre vinha pra cá ele ficava um mês aqui também. Então se ele tava aqui também não tava lá né. Tava dando aula aqui e daí eu fazia aula 24h. Fazia aula de manhã, de tarde e de noite com ele. Com Mestre Renê não tinha tanto evento como agora, então ele vinha pra cá e ficava. (...) Julho e dezembro o mestre tava aí. Em julho eu fazia o evento meio na cara e na coragem, sozinho, e aí em dezembro se criou uma parceria com o [Grupo] Nação, que hoje é o Camboatá do Mestre Tucano. (...) O Tucano pagava uma passagem e eu pagava a outra.

Mas esta relação com Mestre Renê também sofreu desgastes. O próprio mestre hoje admite que era uma pessoa difícil de lidar; ele achava que tinha que tratar os alunos de forma paternal, mas, ao mesmo tempo, autoritária e até agressiva, como era tratado pelo seu mestre, Paulo dos Anjos. Uma frase sempre dita por mestre Renê e que reflete bem esta mudança é esta: “*Eu ainda tô aprendendo*

31 Características sempre mobilizadas para definir em contraposição a capoeira angola da capoeira regional e regional-contemporânea. Mas como vemos não se aplica a todos os segmentos.

a ser mestre”. Em 2003, logo após Guto se separar de sua companheira Nina, a relação com Renê chegou em um impasse e ambos decidiram acabar com a parceria. No entanto, uma nova oportunidade começou a se desenhar com a fundação da ONG Africanamente:

Mas tem os altos e baixos... quando eu saí mesmo da ACANNE, não tava bom pra mim, nem pra ele mesmo. Sei que foi uma saída bacana assim sabe a gente não brigou, e não teve nem um motivo específico (...) foi vindo ali um desgaste na relação mesmo, um pouco por conta de alunos, também por conta de várias coisas que eu não soube administrar também. Ele queria fazer o mesmo molde lá dele aqui. Os alunos que eu tinha na época também as vezes iam pra Salvador e queriam que aqui fosse a mesma coisa que a ACANNE de Salvador. Eu dizia que não dava que aqui a gente é outra relação, o jeito de jogar com a galera daqui é outro. E não queremos ser exatamente a ACANNE, é a ACANNE gaúcha, não é a ACANNE baiana. (...) Ai quando a gente se desligou mesmo, foi por telefone, uma conversa nossa mesmo trocando uma ideia e ele disse: “oh acho que não to muito feliz na ACANNE” Eu disse: “ah também não to acho que... sei lá vamo se afasta né. Vamo... cada um segue a sua vida vamo vê o que eu vo faz de mim, da minha vida também né”. Isso foi 2003, me lembro que me separei da Nina em abril, saí da ACANNE em maio de 2003. Foi pesado, bah muito pesado, porque minha relação com o mestre era muito forte também. Foi um ano da sobrevivência.(...) O Africanamente já existia como organização. O Africanamente ia ser um centro de pesquisa de resgate e preservação da tradição afrodescendente. Já tinha no Africanamente um grupo, tipo uma comissão. Eu já cuidava da capoeira e coisas afins, Bábà Diba cuidava da questão religiosa que era chamada de afro-ética, assim, uma ética mais dos terreiros.

Após muitas dúvidas e incertezas, Guto começa a se reorganizar, conhece sua atual companheira e logo após nasce seu filho Lonã. Aos poucos, a capoeira vai assumindo maior relevância dentro da ONG.

Foi um período muito conturbado esses dois anos [2003 a 2005] e as coisas começam a se estabelecer daí a partir de 2005. Daí conheço a Deia, me caso com ela, e em 2006 o Lolã nasce. Eu tava trabalhando na rede Marista desde a época da ACANNE. Eu fiquei trabalhando vários anos na rede. Em 2005, pedi pra sair, deixei o Márcio do Rabo de Arraia lá. Ai decidimo bota um espaço. Veio o Olori [irmã-de-santo], e o Bábà Diba, e alugamos a sala na Protásio Alves lá. É que a gente tava meio que pilhado assim na ONG, tipo, vamo fazer essa ONG funciona mesmo tá ligado, só que depois (...) a capoeira começou sufocar a ONG. A capoeira tá dando mais retorno, tá vindo mais gente, sabe? Aquilo tudo que eu procurava tava conseguindo. As mensalidades começaram a pagar o espaço, então tem que dá atenção pra capoeira. A Olori ficou meio na ONG e o Bábà Diba no escritório dele. Mas a Olori entro no mestrado, depois doutorado e aí a ONG fico meio de canto. Só agora que eu assumi a presidência de novo que os projetos também tão voltando agora.

A partir de 2005, o Africanamente passou a se desenvolver de forma progressiva. Foi alugado um espaço na Av. Protásio Alves, zona bastante central e acessível da cidade, próxima a Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) e as áreas boemias da cidade. Guto ainda ressalta a

importância do apoio recebido de Mestre Boca do Rio, que havia passado por uma situação semelhante quando deixou seu mestre³²:

De 2003 até 2006 foi um período bem estranho, assim na minha vida (...) quem me ajudou sempre falar, é [Mestre] Boca do Rio, assim, o cara que me deu umas orientações. A gente tinha uma amizade bem bacana assim bem bacana mesmo, de ir lá em casa sabe. eu acho que tanto o Mestre Renê quanto ele os dois caras muito éticos (...) ele ia lá em casa sabendo disso tudo, eu conversando com ele, mas ele nunca falou “vem cá Guto vamos fazer um trabalho junto, quem sabe...?” Não, na dele, e sempre falou bem do Mestre Renê, no sentido de que ele percebia que mesmo eu tando afastado eu tinha um vínculo com o mestre ainda. (...) Ele me contou as experiências quando ele saiu do Mestre Moraes, foi legal conversar com um mais velho. O cara que passou por aquilo que tu tá passando... a frase que ele sempre me falava é: “ Oh Guto, difícil é passar as ondas com o barco, depois que passo as ondas com o barco, a maré leva”. O difícil é isso, pra sair da beira da praia com a jangada com o barco a maré jogando contra a praia de novo, e isso a gente conseguiu fazer e a maré as vezes... a maré dá uma baixada né. Não anda o barco, não anda tão rápido mas tá andando, naquela época tu tem quatro alunos, aí um tem o trabalho da faculdade, um ficou doente e o outro deu uma preguiça sei lá eu. Graças aos Orixás eu tive pouca experiência de ficar esperando assim o cara e não ir ninguém sabe poucas vezes, mesmo quando dava aula em casa, sempre tinha quando não chegava ninguém chegava a Gil. Sempre tinha, tá ligado? As vezes até tava afim que não fosse ninguém pra dá uma descansada, mas sempre aparecia, mas eu sei de uma pá de irmão aí que fica esperando pra dar o treino e não aparece ninguém.

Em 2007, Mestre Renê e Guto retomaram as relações. O mestre passou a vir uma ou duas vezes por ano a Porto Alegre, enquanto Guto e seus alunos o visitavam regularmente. Também alguns alunos mais velhos se dirigiram a Salvador, sozinhos ou em pequenos grupos, para visitar o mestre e aprender a *capoeiragem* local. Em 2010, Guto recebeu o título de Contramestre das mãos de Mestre Renê, o que é confirmado logo em seguida em um evento em Salvador. Este conjunto de atos fortaleceu a aliança entre a ACANNE e o Africanamente.

Como já mencionado, em 2012, logo após eu iniciar meus treinos, o Africanamente mudou-se para outro espaço. No ano seguinte, o Contramestre Guto entrou para o curso de Educação Física na UFRGS, onde permanece até hoje, motivo pelo qual passou a exigir maior participação dos alunos mais velhos que passaram a assumir a responsabilidade de uma grande quantidade de aulas. Em 2014 e 2016 o contramestre realizou duas formaturas, reconhecendo a importância dos seus alunos mais velhos e dedicados, entregando os títulos de treinel, sempre durante eventos, contando com a presença de lideranças locais, e de Mestre Renê.

32 Acerca disto ver a tese de Celso de Brito (2015) onde ele conta de forma aprofundada a trajetória de seu mestre Boca do Rio.

2.3. Associação de Capoeira Angola Cultura Popular (ACACP)

O Cultura Popular, como é conhecido, iniciou sua formação em 1996, mas só foi fundada oficialmente em 1998 por Mestre Roberto Bahia e seu irmão Alex, no município de Viamão, na zona metropolitana de Porto Alegre, logo após seu mestre Alexandre Tarrago, do qual nem mesmo eles possuem muita informação, deixar de ensiná-los. Ambos conheceram Mestre Renê no evento de capoeira promovido por Guto e Mestre Renato em 1997, construindo a partir daí uma relação de referência, ou apadrinhamento.

Ainda em 1998, logo após seu irmão sair do grupo, Mestre Bahia se mudou para o município de Erechim, no noroeste do estado, distante cerca de 370 km da capital. Ali criou o Centro Cultural Africano, localizado na zona central da cidade, em um antigo galpão ferroviário cedido pela prefeitura. Neste espaço, o mestre deu aulas até 2015, quando retornou a Viamão. Desde então, as aulas no centro são levadas a cabo por um dos seus alunos conhecido como Professor Muçulmano, o qual, devido a sua inserção na cultura hip-hop, passou a atrair uma série de jovens da periferia, somando cerca de 15 alunos. Além de Muçulmano, outro aluno de Mestre Bahia, Treinel Gustavo, dá aulas na cidade de Santa Cruz do Sul, na região central do estado, a cerca 153 km de distância de Porto Alegre. É interessante notar que ambos os municípios possuem uma forte tradição de colonização alemã, onde a figura dos negros foi invisibilizada até recentemente.

O aluno mais antigo de Mestre Bahia, Contramestre Rogério, ex-membro do Africanamente, deu aulas em Viamão por alguns anos, mas após um incêndio em sua casa, em 2016, que a consumiu por completo, teve que dedicar-se à reconstrução do imóvel. Atualmente, as duas lideranças do Cultura Popular, juntamente com duas alunas, Dai e Dani, realizam treinos e rodas esporádicas. Tanto a Treinel Dai, companheira de Rogério, quanto Dani, minha companheira, foram membros do Africanamente, saindo do grupo após divergências em 2015.

Como o grupo não possui espaço físico e os treinos ocorrem de forma irregular, com exceção de um breve período em que o mestre deu aulas em uma academia, não há uma cobrança formal de mensalidade. Assim sendo, a maioria dos custos limitam-se à realização de alguns eventos por ano, onde os membros se reúnem em alguma cidade onde realizam suas atividades. Rogério, por sua vez, iniciou uma atividade aos domingos, em sua casa, com treinos e uma roda, pelo qual cobra uma

pequena contribuição. Mas aqueles que desejarem podem pagar um valor reduzido a título de mensalidade.

Esta diferença na organização econômica e espacial entre os dois grupos não é incomum. A grande diferença reside nos projetos que cada liderança tem para seu grupo de capoeira. Contramestre Guto desde o início do Africanamente dedicou-se exclusivamente ao ensino da capoeira, abandonando o trabalho e focando-se no crescimento do grupo, ou seja, dedicou-se a “*viver da capoeira*” como muitos capoeiristas se referem e almejam. No entanto, não é uma tarefa fácil. Mestre Bahia, por sua vez, aponta que gostaria dedicar-se exclusivamente à capoeira, mas não como forma de “*ganhar dinheiro*”, realizando outras atividades econômicas variadas, como forma de sustento. Estes dois padrões se repetem em toda a capoeiragem da zona metropolitana de Porto Alegre.

2.3.1. Mestre Bahia e o Centro Cultural Africano

Mestre Roberto Bahia é um homem negro de 47 anos, estatura mediana e atlético. Tem um caráter amigável e simpático, o que destoa de sua própria auto caracterização como uma pessoa “*impulsiva*” e de “*pavio curto*”. Foi criado em Viamão, embora parte de sua juventude tenha passado no campo, retornando para lá anos depois. Assim como Guto, viveu a crise econômica dos anos 80, em uma rotina de micro violências, escassez e falta de perspectiva. Trabalhou onde pode, conviveu com as pequenas disputas entre comunidades, que via de regra acabavam em brigas, até conhecer Alexandre Tarrago, seu primeiro mestre. Acerca disto ele conta:

Eu me criei com meus avós e tal entendeu? Com treze anos eu fui pra Santa Vitoria do Palmar. Lá eu trabalhava na granja. Depois que eu comecei a capoeira que eu fui descobri o que eu via lá? Tinha um dos donos lá que era o Elton. Tinha um dia na semana que ele tocava um berimbau. Hoje eu sei que é um berimbau. E ele dava umas pernada. E era capoeira. Foi a primeira vez que eu tive um contato. Quando eu retornei pra Viamão, com dezesseis anos, era uma época de bagunça, de briga mesmo. Então eu era um cara muito brigão velho. Eu era da Lomba do Tarumã. E aí eu conhecia um pessoal da Estalagem³³... Eu conhecia o pessoal aqui da 40 e da 47... o pessoal das vilas³⁴. (...) E aí tinha o Alexandre, que era primo de um menino que andava junto comigo e morava na Estalagem. E a gente toda semana, no final de semana a gente vinha pros bailes... ia pra Estalagem passava o dia lá porque era molecada e a gente fazia uns trabalhinho. Trabalhava em

33 Bairros de Viamão.

34 Citar o número das paradas de ônibus é a forma pela qual os viamonenses se referem-se a uma divisão espacial das comunidades, que se sobrepõem a malha urbana oficial.

alguma coisa, pra compra alguma coisa que se queria e depois não trabalhava mais entendeu? Não tinha a ambição de ter dinheiro carteira assinada nem nada. E eu vi um dia ele e um outro cara jogando a capoeira... hoje eu sei que é jogando a capoeira né. Mas eu olhei aquilo e pra mim era só uma brincadeira entendeu. E aí eu disse pra ele que aquilo pra mim não servia. Assim: "ah, esse negócio aí de ficar chutando aí não é comigo. O meu negócio é dá porrada".

Entre bailes, trabalhos esporádicos e pequenos conflitos e disputas entre os jovens das comunidades de Viamão. Mestre Bahia conhece aquele que será seu mestre. Segundo ele, Alexandre Tarrago, era mais jovem, porém era uma pessoa tranquila que não gostava de participar de confusões e brigas, e ganhava seu dinheiro na boemia, trabalhando em bares, além de ser um exímio jogador de sinuca, ao ponto da maioria das pessoas se recusar a jogar com ele. No entanto, capoeira não lhe interessou em um primeiro momento, até que um dia ver de fato, Alexandre em uma briga:

E um dia eu desci sozinho pra estalagem (...) e eu passei perto dum galpão que tinha aonde eles faziam a tal da muamba. E eu vi ele e um outro cara, tinha só uma portinha aberta assim oh... e eu vi ele e outro cara lá dentro... eles entravam por baixo das mesa e por baixo das cadeira e aquelas coisa levantavam pra cima e eu fui espiar o que que tava acontecendo. Eles tavam lutando pra mim era luta na época entendeu? Mas às vera assim, não tavam treinando. Não sei o que que tinha dado com eles lá eles tavam jogando capoeira. Na verdade, eles tavam lutando e eu fiquei louco por aquilo. Não entrei porque eram dois caras brigando e eu não tinha porque me mete naquele negócio entendeu? E não era na mão era pernada né velho. Quando eu vi aquilo ali eu disse assim: "Porra meu se eu sou bom na mão. Vô aprende com as perna velho, ninguém me segura mais. Isso que eu quero pra mim." Aí saíram de lá de dentro foi um pra cada lado. E não saíram machucado, não sei como brigaram e não saíram machucado. E eu fui embora conversando com ele [com Alexandre] queria saber porque que eles tinham brigado e ele disse "Isso aí é uma coisa nossa, uma rixa nossa aí e a gente foi resolver hoje pra ver quem é que ganhava." E eu disse pra ele: "Tá, mas quem é que ganhou meu?" E ele assim: "Não teve ganhador". E eu: "Como é que não teve ganhador meu? Vocês ficaram quase uma hora lá dentro e não teve ganhador. Oh meu, como é que e faço pra aprende esse negócio aí?" E ele disse: "Ah tu lembra pra mim que tu tinha dito que aquilo não servia? Que o negócio era na mão. Então se não te servia naquela época pra ti não serve agora." [risos]

Após este incidente Bahia desistiu momentaneamente de aprender capoeira. No início dos anos 90, já atingindo a maioridade, ele sente a necessidade de parar com as brigas, pois a chance de ser preso se tornava uma realidade cada vez mais presente. No entanto, ele faz questão de esclarecer que não havia envolvimento com o tráfico de drogas. Segundo ele ao contrário de agora, o tráfico em Viamão era algo muito hermético, apenas alguns poucos participavam.

Neste mesmo período, o futuro mestre conheceu aquele a quem chama de irmão, Alex. Juntos decidem iniciar seu aprendizado de capoeira:

Um dia a gente tava conversando e ele disse que queria aprender alguma coisa: "Oh meu, vamos aprender a tal da capoeira. Eu vi uma vez a coisa e é demais meu ... mas vamos aprender com quem?" E eu disse: "Oh eu conheço um cara, agora a gente só precisa convencer ele a nos ensinar" Tinha passado um tempo já aí eu cheguei no Alexandre de novo, e eu disse: "Oh Alexandre, já passo um tempo aí, tu não que ensinar a gente a fazer aquele negócio lá?" E ele assim "Aquele negócio da capoeira? Oh velho, se vocês pararem de brigar por aí eu ensino" E eu assim: "Tá então tá agente já tá parando já". E ele começou a nos ensinar. A gente não tinha espaço. A gente treinava num campinho que tinha perto de casa. A gente trabalhava a semana toda e chegava o final de semana ele nos treinava, sábado e domingo, dois dias direto. Manhã e tarde. E a gente parava ao meio-dia só pra almoçar e começava de novo. Eu trabalhava com o seu Rui, que era um senhor antigo e tal e então eu passava a semana trabalhando com ele na construção e ajudava a construir a casa dele. (...) Era um ajudante dele mesmo, mas ele era como se fosse um pai assim, me ensino muito muitas coisas que eu uso na minha vida e no meu dia-a-dia. E ele tinha uma casa ali perto do campo do Tamoio³⁵. Como eu cuidava da casa dele eu perguntei se ele não dava essa casa pra gente treinar. Ai ele deu a chave pra gente. (...) A gente ficou quase um ano treinando só nós dois fechado.

Bahia não tem ideia de como Alexandre aprendeu. Como ele relata, na época eles nunca perguntaram, e seu mestre nunca tocou no assunto. Da mesma forma eles não tinham consciência do universo que envolvia a prática da capoeira. Não sabiam das diferenças entre estilo, angola ou regional, e muito menos da oposição entre os mesmos.

De fato, o relato de Mestre Bahia se aproxima muito do contexto descrito por muitos dos capoeiristas mais antigos de Porto Alegre. Como Mestre Churrasco (ACAZUP)³⁶, Mestre Paulo de Jesus e Mestre Renato (Escola Bé-à-bá) que descrevem uma capoeira genérica de rua, que se contrapunha a uma capoeira praticada nas academias, sem grande diferenciação entre estilos:

Ele não tinha essa coisa de capoeira angola e capoeira regional, nunca nos definiu e a gente nunca pergunto o que era, mas tudo que ele nos falava... e só com o tempo eu fui entende que tinha um fundamento. Tudo que ele nos contava era da Bahia, era dos velhos mestres. Então tudo que ele nos passou foi em função de Mestre Pastinha. Ele não treino com o mestre Pastinha... com quem ele treino eu não sei, entendeu? Mas toda a história... quando eu fui lá na Bahia eu pude perceber que ele não mudou uma vírgula de nada.

Após quatro anos, e com um grupo bem maior de pessoas, Alexandre anunciou que os deixaria, atribuindo aos dois a responsabilidade do ensino dos demais, como professores. Desaparecendo logo em seguida. O que Bahia faz questão de pontuar, “*Ele não foi embora, ele desapareceu... nem a família sabia nada dele*”. Ele relata:

A gente treinou com ele por quatro anos, direto assim, todos os, final da tarde e todos os finais de semana, entendeu? (...) E a gente tinha uma galera já que treinava junto, eu acho que tinha uns seis que treinavam junto, com a gente, e aí ele disse que não ia ensinar mais. Disse: “Ah, a partir de agora vocês vão caminhar com próprias perna de vocês que eu não

35 Tamoio Futebol Clube de Viamão.

36 Associação de Capoeira Angola Zumbi dos Palmares.

tenho mais nada pra passar pra vocês” do nada assim entendeu. E eu: “Como não tem mais nada pra passar velho?” Ele disse “Não, a partir de agora é com vocês e se o pessoal quiser ficar com vocês ficam aí” E simplesmente sumiu, não é assim ele foi embora, ele sumiu, entendeu, do nada, (...) e a gente fico daí com aquele pessoal, fico treinando junto... eu já não dava tanta aula... quem dava mais aula é era o Alex.

Neste período eles seguiram os treinos e circularam por diversos espaços, associando-se a outros grupos de capoeira regional-contemporânea que ocupavam sobretudo as academias de ginástica:

O Brancura, foi um dos primeiros contato de capoeira de fora que a gente teve (...) Brancura tinha uma academia só que ele era capoeira regional, como tinha uma academia, a gente foi lá pra treinar mas não pra treinar com ele, a gente treinava no espaço, (...) a gente não aprendeu capoeira com ele, a gente tava dentro da academia dele, ele passava a capoeira regional, e a gente passava os movimento de angola, tipo... era uma troca ele era um contramestre da capoeira regional, tinha o cordão trançado ele, aí ele chegou e disse pra gente assim: “Bah meu vocês tão aqui dentro da academia meu, vai ter um batizado e vocês vão ter que participar” e eu disse “Não velho esse negócio aí não é pra gente”... o Alexandre sempre disse pra gente: “Esse negócio de corda na cintura não serve pra nada, entendeu?” Aí ele disse: “Não vocês tem, senão vocês vão têm que sai daqui meu”. Aí o Alex falou bem assim: “Não então faz o seguinte então dá a verde e amarela pra nós” que é a corda mais abaixo que tinha né, só pra não fica sem nada daí. (...) Teve o tal do batizado, e a gente tá lá dentro jogando Entendeu? (...) Aí quando eu olhei pro lado, quem tava lá? O Alexandre, em cima do muro, a única foto que eu tenho, que não foi a gente que tirou, quem tirou foi a mãe do Brancura foi nessa função, ele descobriu que ia ter um evento que a gente ia tá lá e ele foi. Não nos avisou nem nada, ficou de fora olhando, e por incrível que pareça o evento termino e ele sumiu. (...) Depois o Brancura foi embora e tinha um pessoal dele que dava aula lá embaixo... perto do [arroyo] Fiuza. Eles davam aula de regional e a gente dava aula de angola, era uma coisa bem definida tipo meia hora era regional e meia hora de angola, a gente dividia. Depois a gente teve uma passagem também ali na [parada] 42, na [Academia] Bambam, com o Luís. O Luís também não foi nosso professor; nós fomos lá, porque tinha capoeira e a gente queria jogar, não tinha aonde a gente participa, entendeu? Aí a gente chego no Luís ele também dava regional... O Luís é do Conesul³⁷, ele mora em Porto Alegre. Ele dizia que era angola, mas era tudo diferente, aí já tinha essa definição, a gente sabia o que era regional e o que era angola entendeu? A gente ficou ali acho que um mês.

Entre 1996, Bahia e Alex conhecem Cinquentinha, hoje Mestre César Cinquentinha, e juntos decidem fundar um grupo de capoeira angola, nasce o que núcleo do que seria o Cultura Popular.

Foi em noventa e 96 que a gente conheceu o Cinquentinha... acho que tinha o mesmo tempo de capoeira do que a gente ou um pouquinho mais não sei mas ele fazia capoeira em Porto Alegre... aí ele veio nos fazer uma proposta de forma um grupo (...) Aí eu “Tá como é que a gente vai formar esse grupo daí?” Ele disse: “Não tem responsável... os três são responsáveis”. Aí conversamos assim: “Bah velho, pra formar grupo tem que ter camiseta, tem que ter toda uma função. Vamo fazer não vamo? Não, vamo fazer.

Neste mesmo período ocorreria o evento de Mestre Renato, no qual Mestre Renê viria pela primeira vez a Porto Alegre, para o qual se prepararam as pressas confeccionando a primeira camiseta do grupo, decidindo pelo amarelo e preto em homenagem a Mestre Pastinha:

E aí meu irmão monto a camiseta, no dia do evento que era do Mestre Renê, vamo todo mundo, se é um grupo vamo uniformizado, daí falamos com o Cinquentinha, mas ele não quis ir (...) foi aonde a gente teve o primeiro contato com o Mestre Renê (...) Dai meu irmão conheceu o Mestre Renê e se encantou.

Como já havia sinalizado Guto, naquela época as rodas eram diferentes, mais violentas e com maior disputas de prestígios entre capoeiras e grupos. Logo a primeira roda pública do Cultura Popular foi demarcada por várias disputas com os membros do Cativoiro, entre eles, Guto. E em meio a tudo isso seu antigo mestre reapareceu novamente:

Teve uma roda em Viamão daí que deu um auê do cão... o Guto veio e bateu no Cinquenta... os irmãos do Ivonei queriam me matar na roda, que eu era um cara novo meu, era tudo gurizada nova. [risos] Aí foi aonde o Bartelemei entrou e queria matar o Alex também (...) Então naquela época já tinha e hoje eu acho que tem mais ainda... essa coisa de ego na barriga dos capoeirista, entendeu? Eu briguei muito nesse Viamão aí, mas nunca machuquei ninguém (...) Aí mais uma vez, eu to tocando o pandeiro, eu olho pra minha esquerda quem tá com a perna em cima do pilar, meu primeiro mestre de novo, do nada ele apareceu com um cachorro na mão assim e de bermudinha... e depois sumiu de novo. Essa foi a primeira roda oficial que a gente fez na rua com a camiseta (...) Velho, ele apareceu do nada, aí ofereci [o pandeiro] ele só fez assim [recusou], de lá de onde ele tava ele só fez assim, aí cheguei perto dele... larguei o pandeiro pra alguém... cheguei perto dele "Oh, tu coordena o negócio aí?" e ele disse: "Não, eu só vim ver; fiquei sabendo que vocês tavam fazendo uma coisa, só vim ver o que vocês tinham aprendido". Eu disse: "Mas não vai mesmo, não vai nem brincar?" Ele disse: "Não to de bermuda, to cuidando do meu cachorro aqui". Meu, eu saí dali, voltei pra cá, quando eu olhei não tava mais, uma coisa do outro mundo assim entendeu? As única duas vez que ele apareceu e sumiu assim do nada, e depois dessa vez nunca mais nunca mais vi ele nunca mais ninguém viu ele, não sei, simplesmente sumiu, mas ele era um cara vivo [risos]... era um cara de verdade.

Alguns meses depois, sem dinheiro e sem apoio, realizou-se o primeiro evento do Cultura Popular, tendo como convidado especial Mestre Renê. O evento durou três dias, após isso, Alex decide abandonar o grupo e unir-se a ACANNE, levando parte dos alunos.

Metade de 98, o Alex saiu do grupo, e aí levo os alunos dele e eu fiquei com os meus alunos, mas ele tinha quatro aluno mais velhos que era a Josi, o Seco, a Batatinha e o Chimango que não foram com ele, ficaram junto comigo. Já tinha o Rogério também que treinava nessa época comigo, na Santa Cecília³⁸

Logo após a saída de Alex, Cinquentinha decide ir para Erechim, onde passou a dar aulas. No final deste ano convidou Bahia para ministrar uma oficina para os seus alunos, mas chegando lá as diferenças afloraram. Cinquentinha quis formar alunos e Roberto dizia que era muito cedo. Após uma discussão, Cinquentinha deixou o Cultura Popular. Ao mesmo tempo, a dona da academia em que se realizava a oficina convidou Bahia para dar aulas ali. Após relutar decidiu deixar seu emprego na prefeitura de Viamão para dedicar-se à capoeira em Erechim.

Após conversar com seus alunos mais velhos, Bahia deixa Rogério como responsável do Cultura Popular em Viamão e no ano seguinte, 1999, aos 27 anos, muda-se para Erechim. Neste mesmo ano, viaja para Salvador/BA e encontra Mestre Renê com quem passa a ter um maior contato:

Quando eu tive na Bahia, tudo que eu escutei lá dentro era exatamente o que meu mestre falava. Nada diferente. Aí tu me pergunta “com quem ele aprendeu?”, eu não sei. Ele nunca falou, eu não perguntei (...) eu sei que ele nos ensino, e foi o primeiro mestre que eu tive e depois meu segundo mestre é o Mestre Renê, que é o meu referencial de capoeira até hoje se eu preciso de alguma coisa eu ligo pra ele entendeu? Se preciso sabe de alguma coisa é com ele que eu falo, é a pessoa que eu confio né. Eu não sei se ele tem confiança em mim ou não, mas eu tenho nele, entendeu? Porque ele nunca me deixou na mão, nunca me disse alguma coisa errada, foi um cara que nunca me deixou sem resposta, e foi o cara que abriu a Bahia pra mim, ele foi o cara que me levou nos lugares... me mostro aquilo que eu queria ver, porque eu não queria ver na Bahia a praia, eu não queria ver na Bahia o jogo que todo mundo via. Eu queria ver na Bahia aquilo que é escondido. Que a capoeira pra mim é uma coisa escondida né. É pra mim o que interessa na capoeira é aquele segredo que ela tem aquilo que todo mundo vê não me interessa.

Em Erechim, Bahia realizou uma série de atividades em diversos espaços, sobretudo em academias. Também trouxe Mestre Renê uma série de vezes, que embora não saiba precisar, somariam mais de dez eventos. Depois de 10 anos em Erechim, período em que seu grupo em Viamão se desfez, o Cultura Popular conseguiu um espaço cedido pela prefeitura, em um galpão de uma antiga estação ferroviária, e fundaram o Centro Cultural Africano, ao qual os alunos preferem chamar de “o centro”:

Em 2009 foi que a gente conseguiu aquele espaço que a gente tá hoje, ali dentro, que é da estação férrea, só que eu tinha que bota alguma coisa lá registrada, a Associação eu não conseguí levar pra lá, entendeu porque tinha toda uma burocracia. Daí foi aonde a gente decidiu a forma o Centro Cultural Africano. Então foi aonde a gente decidiu abri aquele espaço lá pra se trabalha capoeira, se trabalha essas questões todas dos capoeiristas, o jogo, a roda, a religião, e abri pra outros grupos que tivessem interessado a trabalhar com a capoeira ou com a cultura africana ali dentro do próprio centro.

Foi em Erechim que o professor de capoeira passou a se moldar como mestre. Como já apontado anteriormente, o reconhecimento social é central para a constituição de uma maestria. E foi

exatamente em Erechim que tanto a comunidade quanto a capoeiragem local (neste caso regional, considerando a amplitude das relações) passou a chamá-lo pelo título de mestre. O que ele sempre recusou até ocorrer uma situação inusitada, quando desejando se aproximar mais ainda de Mestre Renê, decidiu entrar para a ACANNE:

Eu não sei certo em que momento foi que as pessoas em Erechim começaram a me chama de mestre (...) hoje eu paro pra pensa, entendeu, como que foi a comunidade que começo a me chama de Mestre, acho que foi isso, porque eu não lembro em que momento foi, porque isso não partiu de mim entendeu? (...) Ai eu só assumi na verdade quando o Mestre Renê me chama a primeira vez. Eu falei com ele pra entra pra ACANNE, eu disse pra ele: “Oh mestre eu queria entra pra ACANNE.” (...) Ai ele me passo toda aquela função toda de regras e tal ai ele me disse: “Roberto, só tem um problema.” E eu disse pra ele “ Qual o problema Mestre?” E ele: “A ACANNE não tá preparada pra recebe dois mestres.” Ai eu disse pra ele: “Mas mestre, não tenho problema nenhum com isso, o senhor é o Mestre. Eu não pedi pra ninguém pra ser mestre, eu não sô mestre, eu sô professor.” E ele assim: “Ah eu sabia que isso ia vim de ti. Então a ACANNE não tem problema nenhum.”

Mas o vínculo durou muito pouco; ao descobrir que um antigo aluno com quem tem sérias divergências também havia entrado para a ACANNE, criou uma situação onde os dois representantes do grupo em uma mesma cidade, não poderiam nem sequer se encontrar; então Bahia decidiu sair do grupo e continuar com o Cultura Popular:

Então eu entrei saindo, porque eu entrei e acho que, um mês, dois meses depois, eu falei com ele e descobri que o Maurício tava entrando pra ACANNE (...) ai eu entrei praticamente e sai entendeu? Mas eu acho que eu só tomei coragem de assumi [o título de mestre], quando partiu dele isso, entendeu porque até então as pessoas me chamavam e eu dizia “Não, eu sô professor.”

Em 2012, o Instrutor Rogério saiu do Africanamente, separou-se de sua companheira e foi para Erechim, onde viveu com Bahia por um ano. Ao retornar para Viamão, e reatar o relacionamento, Rogério voltou a dar aulas de capoeira pelo Cultura Popular, primeiro no bairro Santa Isabel, mais tarde no centro de Viamão, reativando o núcleo do grupo na cidade. Em 2015, Bahia retornou a Viamão, deixando o Centro Cultural Africano nas mãos de um aluno. No ano seguinte, como já mencionado, duas ex-alunas de Guto juntaram-se ao Cultura Popular.

Sempre que perguntado sobre sua relação com Mestre Renê, Mestre Bahia hesita e aponta motivações de cunho afetivo, como “orientador” ou como uma figura paterna. Mas também salienta seu domínio dos *fundamentos*, dos conhecimentos ocultos, que apenas a relação mestre e discípulo podem revelar.

É bastante simbólico, que durante o evento dos 20 Anos da Associação de capoeira Angola Cultura Popular, em maio de 2018, Mestre Bahia tenha titulado seus alunos mais velhos como Contramestre Rogério, Treinel Gustavo e Professor Muçulmano, contando com presença de Mestre Renê e Mestre Jegue. Na ocasião ele ainda afirmou: “*Eu pensei muito nisso e consultei o Mestre Renê e decidi aproveitar essa ocasião que ele e o Mestre Jegue tão aqui pra formar vocês.*” Ou seja, a preocupação com a formalização de um título, não passa apenas pela certificação pública, mas pelo aval de sua referência, Mestre Renê.

2.4. Aproximações e divergências

A partir das dinâmicas da *capoeiragem* apresentados no primeiro capítulo e das trajetórias aqui expostas, podemos observar uma série de recorrências que singularizam a *capoeiragem* da Zona Metropolitana de Porto Alegre, impedindo que divisões idealizadas acerca da capoeira sejam aplicadas na prática.

Vimos que, se por um lado, a inserção destes capoeiristas neste universo se deu como forma de autoafirmação masculina diante das adversidades dos bairros periféricos, por outro, ao se identificarem com as dinâmicas e as lógicas que regem a *capoeiragem*, passaram a se tornar mais reflexivos acerca de sua própria condição de afrodescendentes e de classes subalternas. Em um segundo momento, a identificação com um mestre prestigiado e com a sua capoeira se dá como consequência desta reflexão. Guto, compreendendo a capoeira de Renê como uma capoeira que tem “*raiz*”, que “*diz de onde vem*”; e Bahia atento ao respeito do mestre pelos “*fundamentos*”, cuja prova central é a repetição daquilo que havia aprendido com seu primeiro mestre, Tarrago.

Como apontei, estas qualidades evocadas sob a marca da *tradicionalidade* só se realiza através da confluência de elementos relacionados à realidade destas duas lideranças. A negritude, a subalternidade de sua condição socioeconômica, a negação de uma capoeira “esportivizada” e que divide os jogadores, em prol de uma capoeira que só se realiza coletivamente, assim como os aspectos cosmológicos, que hora evocam a religiosidade de matriz africana como um elemento

constitutivo da capoeiragem, e em outros momentos se abre para uma concepção que se apresenta como espiritualidade.

Em outras palavras, a conexão com Mestre Renê enquanto “*guardião*” da tradição só é mobilizada porque esta liderança tem uma experiência de vida que conflui com elementos relacionados ao passado geral da capoeiragem e ao mesmo tempo com elementos significativos para os angoleiros que o assumem como referência, como a luta contra o racismo e opressão, com a rebeldia e a autonomia de quem luta contra as estruturas dominantes, com a valorização de lógicas e filosofias minoritárias. Uma canção de capoeira muito popular, e que sempre é cantada por mestre Renê nas rodas, assume outra conotação em sua voz e imagem. Ela diz: “*Navio negreiro, de Angola chegou / Cheio de negros, trazendo rei nagô*”. Neste momento, todos sentem não somente que a africanidade se intensifica, mas que Mestre Renê enquanto mestre, é um líder, e enquanto líder é um rei, um Rei Nagô. Imagem, som, corpos e movimentos, geram composições que evocam a negritude, a africanidade, a escravidão, a própria África. Não como discurso político, buscando legitimação, mas como prática política que afeta.

Mas, os dois grupos referidos estão em vários sentidos afastados. Possuem uma aliança com a mesma linhagem, compartilham histórias e pessoas, posto que parte de seus membros transitou de um lado para o outro. No entanto, não há uma identificação substantiva entre os dois. Cultura Popular e Africanamente possuem o que poderíamos chamar de *distanciamento formal*. Não há troca de reciprocidades, não compartilham um mesmo projeto de capoeira. Sua organização se aproxima, mas diverge em alguns pontos. Por exemplo, como já citado, a prática econômica, a mobilização dos elementos religiosos, mas, principalmente, o nível de engajamento político, o que não significa que não haja mobilização de opiniões e práticas políticas em uma das partes. Em uma, porém, (Africanamente) esta se apresenta como militância, ou seja, *externalizada*, enquanto que em outro (Cultura Popular) esta se apresenta como prática cotidiana, *internalizada*.

A seguir, veremos como, de forma mais precisa, a relação dos capoeiristas com a perspectiva histórica, contribui para a constituição de suas próprias histórias. E em sua relação com a elite econômica e intelectual produz múltiplas noções de tradição, funcionais em determinados contextos, mas limitadas em outros.

3. DE HISTÓRIA(S) E TRADIÇÕES

3.1. A questão da história

Em suas primeiras experiências na capoeira angola, o “iniciante” passa a ter contato com uma série de informações históricas que aos poucos vai constituindo uma (ou mais de uma) narrativa acerca da capoeira como um todo e, mais especificamente, acerca da capoeira do grupo em que está inserido. Estes relatos são transmitidos na maioria das vezes de forma oral, em temporalidades variáveis, tanto de forma linear, como através de anedotas, ou mesmo na explicação de movimentos, toques ou procedimentos. Mas, também, pode vir na forma escrita, através de livros, revistas, jornais e publicações virtuais. Gostaria de pontuar que este argumento da divisão entre oralidade e escrita, apesar de muito comum neste meio, onde o primeiro se sobrepõe ao segundo, deve ser tomado com cautela. Assim como o conceito de *tradição*, a *oralidade* por si só constitui um valor entre os capoeiristas. No entanto, a transmissão de conhecimento acerca da capoeira é cada vez mais transversal a esta divisão.

De fato, o consumo de material escrito, acadêmico ou não, constitui uma das formas mais dinâmicas de acesso aos dados acerca de outros segmentos mais afastados. O que não significa, mais uma vez, que a transmissão oral não seja um valor central, constituindo uma prática pedagógica e de controle valorizada neste meio. Neste sentido, a oralidade apresenta-se como um temporalizador sócio-político, ou seja, o que, quando e onde transmitir um tipo de conhecimento é uma das formas mais eficazes de controle do desenvolvimento dos membros de um grupo pelas lideranças, assim como a atribuição de títulos.

Caberia pontuar que este foi um fator extremamente importante na constituição desta etnografia, pois se, por um lado, as informações disponibilizadas pelos *mais velhos* foram fruto não apenas de seu desejo de me passar uma narrativa acerca de si e de sua experiência na capoeira, assim como de sua relação pessoal comigo ao longo de sete anos, enquanto membro mais novo, por outro lado, sua relação com outros membros também condicionou aquilo que era dito.

Neste sentido, evitei realizar os diálogos na presença de outros membros, principalmente dos mais novos. Tarefa nem sempre simples, já que o fluxo de pessoas em alguns espaços, como o Africanamente, é constante. De fato, em alguns casos a tentativa de diálogo foi frustrada pela presença de uma ou outra pessoa específica, tendo que ser retomada em outras oportunidades. Curiosamente, em alguns casos a presença de outros membros gerou um efeito sinérgico, de forma que os eventos narrados foram enriquecidos com detalhes acrescentados por estes.

Retomando meu argumento: o conjunto, mais ou menos equacionado das narrativas históricas acerca da capoeira constitui uma história geral ou uma história “oficial” da capoeiragem, ao qual praticamente todos e todas as capoeiristas³⁹ tem acesso, tornando-se parte do seu repertório referencial, de onde mobilizam uma série de categorias e imagens que servem como parâmetro na construção de suas próprias narrativas.

A produção escrita acerca da capoeiragem é vasta e consistente. De fato, entre os capoeiristas há grandes produtores de material histórico e filosófico acerca de sua prática e, talvez por isso, sejam os maiores consumidores desta produção especializada. De forma que há uma constante retroalimentação, onde intelectuais, na sua grande maioria praticantes, mas não necessariamente acadêmicos, possuem influência na definição, “estabilização” e difusão de formas da capoeira, assim como são constantemente interpelados e guiados por capoeiristas, como apontaram outros autores já mencionados (Reis, 1993; Vassalo, 2003; Magalhães, 2011).

De fato, o pertencimento da maioria dos pesquisadores a um determinado segmento os localiza social e politicamente neste universo. O que via de regra condiciona, por questões ideológicas, políticas ou éticas, a impor certos limites ou direcionar sua análise, ou seja, esta relação ressoa entre as partes envolvidas, gerando efeitos visíveis nesta prática. Este trabalho não será uma exceção. No entanto, não deixarei este efeito do campo a sua sorte. Não porque defendo alguma forma de objetividade ou imparcialidade, mas porque me propuz em realizar ao longo do texto algumas considerações críticas acerca dos efeitos de formas políticas internas e externas à *capoeiragem*, das quais falamos no primeiro capítulo.

39 Por capoeiristas sempre me referirei a um praticante que detém minimamente controle de todas as técnicas pertinentes a esta prática e que está inserido e localizado no sistema de relações da capoeiragem local, o que por si só pressupõe uma vivência relativamente longa neste meio.

3.1.1. Memória coletiva e história geral

A noção de uma história comum, mas não consensual, é bastante recorrente, mas tratando-se da *capoeiragem*, enquanto uma comunidade autorregulada, onde se gestam conflitos e alianças, é algo central na manutenção, reprodução e legitimação dos grupos. É material desde onde se constroem um senso de coletividade, enquanto “comunidade imaginada” (Anderson, 2008), mas também é base para disputas simbólicas entre diferentes segmentos que compartilham o espaço nesta coletividade (Vassallo, 2003; Magalhães, 2011; Brito, 2015). Algumas leituras acerca desta perspectiva da história podem nos ajudar a compreender este espaço da política.

Para Maurice Halbwachs (2006) o conjunto de lembranças compartilhadas, enquanto testemunha coletiva de um tempo pretérito, constitui uma memória. Sua abordagem se opõe a uma perspectiva puramente psicológica que privilegia o sujeito enquanto produtor de lembranças através da experiência, o que a localizaria na ordem do testemunho. Para o autor, as lembranças podem ser individuais, ou seja, constituem uma *memória individual*, mas só existem na medida em que um sujeito é produto de um grupo, uma vez que os parâmetros definidores da seleção de lembranças significativas são dados socialmente. O compartilhamento do conjunto destas lembranças a longo do tempo geraria o que ele chama de *memória coletiva*.

A partir da *memória coletiva*, os indivíduos processariam uma singularização, atribuindo novos sentidos e significados a partir de sua experiência individual, ou seja, nossa “*memória não se apoia na história aprendida, mas na história vivida* (Halbwachs, 2006:78). Isto permite vislumbrar a composição entre uma memória compartilhada e aquela que é produto da experiência. No entanto, tal perspectiva deve ser tomada com cuidado, pois a coletivização dos produtos de experiências individuais tende a ocultar complexas relações de poder.

Richard Price (1983), por sua vez, mais atento a estas relações, chama a atenção para os percursos dos narradores ao constituírem a partir de um conjunto de eventos, uma história singular ao relacioná-la a um emaranhado de significados (Geertz, 1989), ou seja, a partir de uma *história geral* se produziria uma *história significativa*, cujas fronteiras são bem delimitadas e operativas do ponto de vista do presente.

Ainda neste sentido, Marcelo Mello, ao tratar das narrativas de quilombolas, sustenta que “os elementos são selecionados da memória na medida em que fornecem parâmetro de edificação dessas fronteiras e assumem relevância para sua construção identitária (Mello, 2006:22). O que conflui com as narrativas de meus interlocutores que, como veremos no terceiro capítulo, mobilizam categorias e imagens do passado da *capoeiragem* desde um lugar no presente, onde marcadores sociais, como raça, classe e gênero, geram um efeito balizador de suas narrativas.

Pois como acrescenta o autor: “O passado necessariamente é evocado no presente. Os fatos pretéritos só têm sentido em suas correspondências com o presente” (Mello, 2006:38). De forma que algumas imagens associadas à raça, como *negritude*, *escravidão* e *África* são mobilizadas por capoeiristas afrodescendentes, enquanto as imagens associadas à *branquitude* são silenciadas, minorizadas ou problematizadas por capoeiristas brancos. Da mesma forma, imagens associadas à classe, ou condição socioeconômica, são mobilizadas facilmente por capoeiristas da periferia, mas praticamente silenciadas por capoeiristas de classe média e alta.

3.1.2. “Uma” história geral da capoeiragem

Buscando facilitar o entendimento de algumas representações e categorias mobilizadas pelos narradores em suas trajetórias, descrevi, ainda que superficialmente, alguns elementos que levaram à formação da capoeira como a conhecemos hoje. Não se trata de uma história positiva da capoeira, mas apontamentos acerca de processos e produtos históricos que resultaram nesta história geral.

Como é descrito uma e outra vez em praticamente todos os pesquisadores citados neste texto, os primeiros registros que encontramos acerca da prática da capoeira remontam ao fim do século XVIII e início do século XIX. Este período é associado à capoeira como resistência à escravidão, o que marca sua origem e razão de existir, constituindo uma das imagens mais difundidas, por ser popular entre os grupos de capoeira regional e regional-contemporânea, que reproduzem sua versão de uma dialética do senhor e escravo (Zonzon, 2017) e está diretamente associada à representação da capoeira como luta afro-brasileira.

Este também é o período das *maltas* na capital do império, grupos de *capoeiras*, como eram conhecidos, não como praticantes da capoeira, mas como um tipo social que abarcava um amplo leque de pessoas marginalizadas⁴⁰ que dominavam áreas específicas da cidade, e frequentemente lutavam entre si ou com a polícia. A estes também denominavam, *valentões*, *capadócios* e *vadios*, nome que foi posteriormente positivado na expressão *vadiar* como sinônimo de jogar capoeira (Soares, 1993). As referências às *maltas* são muito comuns principalmente entre angoleiros, por guardar uma relação direta com a ideia de rebeldia e resistência ao estado.

Após a Proclamação da República (1889), a capoeira foi incluída no Código Penal, as *maltas* foram caçadas e completamente desarticuladas dentro de uma ideologia de higienização social⁴¹. Mas não os *capoeiras*. Tanto em Salvador/BA, como no Rio de Janeiro/RJ, estes exímios lutadores foram assimilados pelos interesses da elite. Alguns tornaram-se policiais, outros soldados. Muitos foram enviados para lutar no Paraguai. Outros entre a vida nas ruas e o trabalho braçal, por vezes serviam de capangas eleitorais ou secretas da polícia. (Soares, 1993 e 1998; Dias, 2004; Cunha, 2011).

Progressivamente, a capoeira como a conhecemos foi tomando forma. Cada vez mais lícita, embora ainda ilegal, como um jogo de virilidade e destreza. Ocupou praças, festas religiosas e até festividades cívicas. Mas sempre associada à vida dura e paupérrima das ruas, dos afrodescendentes, da população marginalizada. É neste contexto que surge a imagem mais emblemática associada à capoeira, e talvez ao brasileiro, a figura do *malandro*. Boêmio, pobre, viril, bem vestido, relacionado ao mundo da prostituição e do crime. Mas, portador de uma ética das ruas, do respeito à masculinidade alheia, chegando a ocupar um lugar no panteão das religiões de matriz africana na figura de Zé Pelintra.

A capoeira só foi retirada do código penal em 1937. Mas, antes disto, já era aceita, como um movimento mais amplo de ressignificação pela sociedade enquanto elemento da “cultura brasileira”, impulsionado, como já apontado, por uma ênfase culturalista de busca de uma identidade nacional,

40 As *maltas* eram formadas tanto por negro, escravizados ou libertos, quanto por europeus. Na maioria dos casos, marinheiros de diversas origens, como espanhóis, franceses, ingleses e portugueses. A estes últimos Mario Eugênio Líbano Soares (1993) atribui a inserção do uso da navalha, arma popular nos bairros pobres de Lisboa de onde provinham.

41 Neste período, alavancados pelo novo regime, estes processos buscavam entre outras coisas, um “branqueamento” da população brasileira, eliminando totalmente traços culturais da população afro-indígena, e sua eliminação física, através da miscigenação, um dos principais motivos para o incentivo da imigração europeia após a abolição (Schwarcz, 1995).

que culminou com alguns processos de institucionalização⁴². Alguns foram bem-sucedidos, outros não, gerando disputas e formatando uma geopolítica e um proto-mercado cultural associado a uma série de manifestações culturais enquanto folclore nacional (Magalhães, 2011).

Dois são os “estilos” paradigmáticos, frutos destes processos. A capoeira regional, primeiramente chamada *luta regional baiana*, criada por Mestre Bimba (1899-1974), com a fundação do *Centro Esportivo de Cultura Física e Luta Regional*, em 1932, e a capoeira angola, institucionalizada por Mestre Pastinha (1889-1981), a partir da fundação do *Centro Esportivo de Capoeira Angola* (CECA), em 1941.

Os dois estilos se desenvolveram de forma paralela e em relativa oposição. A primeira focada nos aspectos marciais e esportivos, buscando apresentar uma capoeira eficiente e afastada das imagens dos “*malandros*” e “*vadios*”. A segunda, um projeto coletivo, encabeçado por Mestre Pastinha, valorizando aspectos considerados *tradicionais*, com foco na *origem africana*, em contraponto a uma *origem afro-brasileira* da primeira. Acerca destas múltiplas versões e outras polêmicas Paulo Magalhães (2011) traz algumas versões antagônicas acerca deste período que são centrais nas disputas e alianças na *capoeiragem*.

Segundo Frigerio (1989) e Brito (2015), após este período inicial, a capoeira regional assumiu uma posição de destaque, ao ser associada a um projeto de nacionalização e esportivização, como uma luta genuinamente brasileira, enquanto a capoeira angola foi relegada a um segundo plano. Sob a influência das forças armadas, iniciou-se um processo de codificação e burocratização, que ressoou em todo a *capoeiragem*.

Em 1968 e 1969, foram realizados encontros nacionais sob o patrocínio da Aeronáutica, aos quais Mestre Pastinha não teria sido convidado. O próprio Mestre Bimba teria saído descontente, após compreender que este processo levava a uma descaracterização de sua capoeira enquanto projeto regional afro-baiano. Este processo ainda incluiu sua vinculação com a Associação Brasileira de Pugilismo, em 1972, a adoção de cordas coloridas como forma de graduação, e as práticas de entoar o hino nacional e utilizar a saudação “Salve!”

42 Como institucionalização me refiro o processo de codificação de formas específicas de prática da capoeira, ou seja, estilos, que incluem, entre outros elementos, a determinação de formas pedagógicas específicas, sua transferência da rua para lugares fechados, com a criação de academias e a definição de formações específicas para a bateria.

Outros dois efeitos deste “*processo de nacionalização*” apontados por Brito (2015) foram, em primeiro lugar, o surgimento de um novo tipo de capoeira, cuja fundação do Grupo Senzala, pelos irmão Flores, no Rio de Janeiro, na década de 1960, é tomada como marco, dando origem uma série de *mega grupos*. O Senzala se propunha a fundir os dois estilos já estabelecidos, regional e angola, dentro de uma pedagogia ligada à educação física, em um estilo que passou a ser chamado de capoeira contemporânea, ou de forma mais pejorativa, *angonal*. Considerando sua associação a uma cultura de academias em voga a partir da década de 1980 e primazia dos aspectos marciais e esportivos, o estilo passou a ser mais associado a uma versão “modernizada” da capoeira regional, embora mantivesse alguns elementos da angola, como a bateria, por exemplo.

De fato, o termo mais utilizado pelos angoleiros para referir-se de forma genérica a estes grupos e seus membros é “*os regionais*”. Posto que hoje muitos dos herdeiros de Mestre Bimba preferem diferenciar-se dos praticantes deste estilo, adotei aqui o termo *regional* unicamente para referir-me à capoeira de Mestre Bimba. Os demais são denominados *regional contemporânea*.

Este processo de aproximação entre uma capoeira modernizada ou embranquecida (Frigerio, 1989 e Reis, 1993) com as estruturas do estado, e em especial com as Forças Armadas, e a expansão do seu mercado em detrimento do mercado angoleiro, deixou suas marcas. Esta relação frequentemente é utilizada como *categoria de acusação* (Velho, 1985) pelos angoleiros, associando-os diretamente a um caráter antipopular. Por outro lado, a valorização da capoeira angola enquanto tradição é também evocada como sua principal fraqueza, evocando imagens associadas ao “arcaísmo” ou “primitivismo”. Por hora cabe apontar que ambas imagens são discutíveis e constituem uma forma de disputa entre os segmentos.

Na década de 1980 temos um ressurgimento da capoeira angola, inserida no contexto do processo de redemocratização do país e do surgimento de movimentos de luta antirracista. Desta forma, se desenha a grosso modo a conjuntura atual da capoeira no Brasil (Magalhães, 2011).

Como já mencionado, este conjunto de elementos históricos constituem uma *história geral* (Price, 1983) da *capoeiragem* que longe de ser consensual e coesa proporciona uma série de elementos de referência que conecta os praticantes a um tempo pretérito, em diferentes temporalidades, ou seja, diferentes perspectivas da *tradição*, ao mesmo tempo em que atribui um sentido significativo a suas trajetórias e narrativas.

Desta forma, categorias como “*africana*”, “*afro-brasileira*” e “*brasileira*”, evocam não apenas perspectivas distintas acerca da prática, compõem com outras categorias e marcadores sociais como raça, gênero e classe, que definem sua experiência social cotidiana. Da mesma forma, imagens como a “*resistência*” heroica ao escravismo e ao racismo, ou da contravenção e astúcia da “*malandragem*” contra as adversidades da vida e a violência do estado, são referências que servem de exemplo de comportamento, ao mesmo tempo em que mobilizam um importante valor prático na *capoeiragem*.

Recapitulando, para nosso interesse imediato, caberia ressaltar que a afirmação da tradicionalidade de Mestre Renê baseia-se sobretudo na ideia de continuidade dos ensinamentos de seu mestre, Paulo dos Anjos, motivo pelo qual também valorizado. No entanto, apenas esta afirmação não o legitimaria ou justificaria o lugar que ocupa.

Como vimos no segundo capítulo, assim como, nestes tópicos, uma conexão significativa com elementos pretéritos cria uma ligação prática e não apenas discursiva com o passado. Como me afirmou Mestre Renê: “*tradição é aquilo que eu faço*”. O que significa que um homem negro, de origem simples, em um país racista e classista, lançando discursos que refletem a consciência plena desta condição, e que se propõem a evocar uma série de elementos que remetem à violenta experiência da escravidão, que permanece condicionando a realidade dos descendentes dos protagonistas deste processo, é percebido pelos envolvidos na capoeira como um testemunho vivo do passado, não porque o tenha vivido, mas justamente por ser capaz de evocá-lo em suas práticas.

Neste sentido, proponho que determinados processos de composição, levados a cabo durante determinados momentos especialmente intensos, como rodas, treinos, reuniões e conversas, levando os presentes não apenas se compreenderem enquanto *tradicionais*, mas também sentir uma relação afetiva com um *passado significativo*, justamente por este estar relacionado a sua condição atual.

3.2. A tradição como (um) problema

Neste tópico buscarei elencar algumas perspectivas do conceito de *tradição*, utilizados nas pesquisas acerca da cultura afrodescendente, em especial no caso da religiosidade e da prática da capoeira, de forma a expor, ainda que brevemente, as acepções deste conceito tanto para pesquisadores como para pesquisados. Aponto desde já que, como em outros casos (Silva, 2000), os conceitos de tradição produzidos pelos pesquisadores são frequentemente utilizados pelos grupos como elementos de legitimação ou acusação em disputas internas.

Como já indicado anteriormente, são atribuídos diversos sentidos a este conceito, cuja etimologia nos remete à ideia de *transmissão*. No entanto, esta variabilidade nem sempre é levada em conta nas pesquisas, ao menos não de forma ampla, uma vez que estas assumem determinadas perspectivas que, por sua vez, partem de “paradigmas” dominantes em seu período e contexto.

Mas o que significa ser tradicional? Duas acepções básicas se apresentam. A primeira, positivada, constitui uma conexão com um passado desejável, na forma de uma *herança*. É a tradição que legitima, que institui a continuidade e o direito, evocada como justificativa ou conexão com um ancestral. A segunda, negativada, é apresentada como uma conexão com um passado que atrela, aprisiona ou limita. É mobilizada pelos defensores do discurso eurocêntrico, na descrição de grupos considerados “*não-modernos*”, “*pré-modernos*” ou “*arcaicos*” (Hervieu-Léger, 2008; Mbembe, 2015). Neste sentido, a ideia de modernidade parece indicar uma possibilidade compreensiva acerca desta dupla acepção, e em especial sobre a relação entre os autointitulados modernos e sua relação com os grupos tradicionais.

Dito isto, proponho que o conceito de tradição aplicado a estes grupos considerados “*não-modernos*” se apresenta como um dos efeitos do surgimento da modernidade enquanto projeto político e epistemológico, não apenas atrelado aos processos de constituição do pensamento ocidental, eurocentrados ou euroreferenciados, mas também como mantenedor e organizador de relações de poder específicas. Relações estas que localizam grupos e justificam seu lugar nestas relações. Vejamos de forma mais detida estes pressupostos.

Segundo Danièle Hervieu-Léger (2008), a modernidade apresenta-se como construção ideológica que tem por base três características. A primeira é a *racionalização*, ou seja, “*o imperativo da*

adaptação coerente dos meios pelos fins que se perseguem” (Hervieu-Léger, 2008:31), o que inclui a produção de técnicas e conhecimentos a partir de um método específico; a formatação dos indivíduos através da educação, que os forma genericamente enquanto membros da sociedade; e o desprezo pela “crenças”, ou seja, todo o conhecimento produzido fora da metodologia científica. A segunda característica é a “*autonomia do indivíduo-sujeito capaz de ‘fazer’ o mundo no qual ele vive e construir ele mesmo as significações que dão sentido à sua própria existência*” (Hervieu-Léger, 2008:32). Assim, os indivíduos se apresentam enquanto sujeitos racionais autodeterminados em sua interação com social. A terceira refere que a modernidade seria “*um tipo particular de organização social, caracterizada pela diferenciação institucional*” ((Hervieu-Léger, 2008:33), ou seja, em distintos âmbitos autônomos, como a religião, a economia e a política, sem que uma esfera invada o espaço das demais.

Desta forma, a modernidade se apresentaria em uma síntese realizada na noção de *progresso* que, por sua vez, surge enquanto material valorativo desde onde se julgam e organizam os grupos humanos, colocando-os em uma escala linear (Hervieu-Léger, 2008). Como todo estudante de antropologia poderia apontar, a versão erudita desta “*crença no progresso*” se apresenta através do evolucionismo social enquanto a busca da variação que preenche esta escala de desenvolvimento onde o sociedade europeia ocupa o mais alto grau, satisfazendo, desta forma, visões de mundo próprias e interesses materiais que, por sua vez, ocupam um lugar específico na produção de sentidos intrinsecamente ligado ao sistema colonialista.

A esta acepção da modernidade podemos somar a crítica à construção da autoimagem europeia enquanto ocidente, em oposição ao seu Outro possível, o oriente, apontado por Edward Said (1996) há mais de quarenta anos. Perspectiva esta que da mesma forma salienta a funcionalidade destas representações na manutenção de uma relação de poder onde o primeiro justifica seu domínio sobre o segundo. Tal perspectiva pode ser igualmente estendida para outras alteridades, como o caso da África, enquanto continente, e das Áfricas, fragmentadas e multiplicadas, que se deram lugar nesta extensão-síntese do ocidente, que chamamos Novo Mundo ou Américas (Mignolo, 2010), como um espelho desta relação.

A respeito desta construção em reflexo, o cientista político camaronês Aquille Mbembe chama a atenção para a incapacidade de pensar a África dentro de suas próprias categorias, constituindo bem

mais uma pensamento afirmativo sobre as categorias do ocidente acerca de uma alteridade genérica.

Ele afirma:

“o enunciado sobre a África é sempre o pretexto de um propósito sobre qualquer coisa do outro, qualquer outro lugar, de outras pessoas. Mais precisamente, a África é esta mediação graças a qual o Ocidente acede a seu próprio inconsciente e presta publicamente contas de sua subjetividade.” (Mbembe, 2015:271).

Da mesma forma, o autor aponta que, apesar das críticas recentes representações acerca da África voltam a ressurgir nos discursos científicos, relocalizando os grupos “tradicionais” em um lugar específico definido pela *factibilidade* e pela *arbitrariedade*. Factício, uma vez que: “... as coisas e as instituições tendo sido assim desde sempre, não se teria nenhuma necessidade de fundá-las sobre qualquer coisa outra que não o seu ser-aí de fato.” (Mbembe, 2015:272)

E arbitrário:

“... na medida em que, em oposição à razão dos países ocidentais, o mito e a fábula seriam o que, aqui, seriam a ordem e o tempo. (...) A invocação do tempo primordial bastaria. Enrijecidas numa relação de puro imediatismo com o mundo e com elas mesmas, tais sociedades seriam incapazes de enunciar o universal.” (Mbembe, 2015:272)

Da mesma forma estes grupos tradicionais:

“... viveriam sob o peso dos encantamentos, dos sortilégios e dos prodígios e seriam refratários à mudança. O tempo, “sempre já”, “desde sempre”, seria aí estacionário. Daí a importância da repetição e dos ciclos, e o lugar central que ocupariam, na vida efetiva, os procedimentos de encantamento e da divinação; assim como as estratégias do hábito, por oposição àquelas de ruptura. A ideia mesma de progresso viria aí a se desintegrar. (...) a pessoa, nessas sociedades, teria predominância sobre o indivíduo, essa derradeira categoria sendo, acrescentemos, “uma criação propriamente ocidental.” Em lugar do indivíduo, teríamos essas entidades cativas dos signos mágicos, no seio de um universo encantado e feérico onde o poder de invocação e de evocação substituiriam o poder de produção, e

onde o maravilhoso, a fantasia e o capricho coabitariam não somente com a possibilidade da desgraça, mas com sua realidade.” (Mbembe, 2015: 273)

Ainda no mesmo sentido apontado por Hervieu-Léger e Said, Mbembe aprofunda a crítica ao pensamento do ocidente que seguiu reproduzindo a representação,

“... segundo a qual a distinção entre o Ocidente e as outras figuras humanas históricas residiria, em larga medida, na maneira segundo a qual o indivíduo seria progressivamente emancipado da tutela das tradições e teria atingido uma capacidade autônoma para conceber, no presente, a definição das normas e sua livre fundação pelas vontades individuais e racionais.” (Mbembe, 2015: 381)

Seguindo os apontamentos destes autores, assumirei que a divisão entre o que é moderno e o que não é, define-se justamente pelo engajamento neste sistema, gerando dicotomias valorativas como moderno/pré-moderno ou contemporâneo/arcaico, onde o conceito de *tradição* ocupa o lugar de operador de práticas que permanecem engajadas parcialmente ao sistema, não como “sobrevivências”, mas como princípios práticos funcionais as necessidades e formas de vida do grupo. Em outras palavras, nesta acepção, o conceito de tradicional define práticas ou grupos para os quais estes princípios básicos da modernidade não ocupam um lugar central na sua produção de sentidos ou reprodução material.

No entanto, como veremos a seguir, esta categorização produzida por um grupo como discurso legitimador de um *status quo* pode ser facilmente apropriado, ressignificado e utilizado como operador de distinções internas e externas a estes segmentos. Neste sentido, proponho que cada uma destas perspectivas acerca da tradicionalidade não apenas constituem pontos de vista de um mesmo processo atravessado por uma série de relações de poder, mas também constituem composições políticas passíveis de disputas, negociações e instrumentalizações pelas partes envolvidas.

Desta forma, a linearidade das exposições que seguem não constitui uma história positiva desta conceitualização, mas a expressão de relações historicamente constituídas e localizadas que não exclui uma coexistência destes múltiplos sentidos, que se equacionam e compõem, constituindo possibilidades políticas para os agentes envolvidos dentro de suas perspectivas. Em outras palavras, a ausência de determinados sentidos na produção de conhecimento ou nos discursos dos agentes,

em determinado momento histórico, não implicaria em uma ausência destes sentidos como possibilidade.

3.2.1. A tradição como *continuum*

O conceito de tradição aplicado às práticas e grupos de matriz africana se desenvolveu desde os primeiras pesquisas na primeira metade do século XX. Neste período a maioria dos estudos eram realizados por pesquisadores de diferentes áreas, seguindo uma perspectiva que transitava entre o culturalismo e o evolucionismo histórico, que ignorava os agentes sociais na busca de sobrevivências de práticas africanas ou “africanismos” (Banaggia, 2008). Neste sentido, a maioria dos relatos acerca da capoeira se limitavam a descrições e apontamentos sem profundidade teórica, ocupando um segundo plano em uma temática dominada pelo estudo da religiosidade negra.

Desta forma, as problematizações acerca da tradicionalidade da capoeira surgiram atreladas às primeiras pesquisas sobre a “religião dos africanos” como denominou Nina Rodrigues - considerado o “*fundador de conhecimentos científicos afro-brasileiros*” (Ferretti, 1995: 14) - uma população que não correspondia ao ideal de nação brasileira cultivado da época. Como aponta Simone Vassallo (2006):

“...estes estudos percebem o folclore a partir da sua extrema alteridade em relação à cultura dominante, que se crê moderna e civilizada. A cultura popular é vista como um nicho de arcaísmo num mundo moderno e os negros se tornam os primitivos internos, vistos como africanos, e não como brasileiros.” (Vassallo, 2006: 72).

Da mesma forma, Marilande Abreu (2009) aponta que desde Nina Rodrigues, uma série de pesquisadores passaram a buscar sobrevivências africanas na cultura brasileira. Figuras como Arthur Ramos, nos candomblés da Bahia, Nunes Pereira, no Tambor de Mina do Maranhão, além de folcloristas como Édison Carneiro, Renato Almeida e Câmara Cascudo, atentos às práticas da população negra, apontavam sua “autenticidade” africana. Acerca deste movimento Vassallo (2006) afirma que para o contexto político da época:

“Esta busca de autenticidade está relacionada ao projeto de construção da identidade brasileira, característico da política fortemente nacionalista do governo

Vargas. Neste período, bem como nos outros que o sucedem, só a cultura verdadeiramente “autêntica” pode exprimir a “essência” da nacionalidade.” (Vassallo, 2006:71)

Seguindo a autora, que faz uma consistente análise das imagens difundidas pelos intelectuais da época, as representações regionais foram constituídas a partir do paradigma do progresso. A capoeira, assim como a religiosidade negra do Nordeste, passaram a ser consideradas como mais autênticas em detrimento às do Sudeste, consideradas deturpadas devido a urbanização e a vida moderna (Vassallo, 2003).

Nesta perspectiva o *tradicional* aponta para o nível de preservação das práticas oriundas do continente africano, constituindo uma dicotomia entre *continuidade e ruptura*. O que significa que práticas transladadas da África para o Brasil, teriam permanecido inalteradas em determinados lugares, ou seja, *autênticas*, enquanto que outras teriam sido *deturpadas* ou *modificadas*.

Seguindo este mesmo paradigma da autenticidade, como aponta Vassallo (2003 e 2006), alguns pesquisadores da primeira metade do século XX dedicaram partes de suas obras à descrição da capoeira. O advogado, folclorista e militante da cultura afrodescendente Edson Carneiro, que talvez tenha sido, ao lado de Waldeloir Rego, um dos maiores divulgadores de informações acerca da capoeira de sua época, exprime bem este paradigma da autenticidade. Em *Negros Bantus. Notas de etnografia religiosa e de folk-lore* (1937) ele afirma: "*A capoeira de Angola me parece a mais pura das formas de capoeira, podendo servir de paradigma à análise*" (Carneiro, 1937: 149). Afirmação que repete em *Dinâmicas do Folklore* (1950) ao apontar a “deturpação” da capoeira carioca, transformada em luta:

“... o caráter de afirmação pessoal, de arma de sobrevivência, que a capoeira assumiu no Rio de Janeiro, e mais tarde no Recife, não chegou a se pronunciar na Bahia. Parece, mesmo, que a forma de capoeira ali existente, que não passa de uma diversão, de uma competição amistosa, está mais próxima das suas origens.” (Carneiro, 1950: 67)

Da mesma forma, o advogado e folclorista Luís da Câmara Cascudo em sua obra *Dicionário do Folclore Brasileiro* (1954) aponta para a ausência de violência da capoeira baiana:

“Na Bahia, o capoeira luta com adversários, mas possui um aspecto particular e curioso, exercitando-se amigavelmente, ao som de cantigas e instrumentos de percussão, berimbau, ganzá, pandeiro, marcando o aceleração do jogo o ritmo dessa colaboração musical” (Cascudo, 1954: 193).

Também em *Folclore do Brasil* (1967), o autor busca reconstruir a ligação entre a prática da capoeira e outras expressões africanas como o *N'golo* e a *Bassula*, esforçando-se, desta forma, em demarcar uma continuidade entre o continente africano e o Brasil.

Também o folclorista Renato Almeida, em seu livro *Tablado Folklórico* (1961), aponta para a especificidade da capoeira "*que se cultiva na Bahia com particular interesse, ao contrário do que acontece em outros lugares do Brasil, onde seus passos servem apenas para lutas corporais e não têm maior significado desportivo ou folclórico*" (Almeida, 1961: 125).

Paralelamente a este movimento folclorista, se desenvolvem as primeiras pesquisas de cunho sociológico e antropológico no Brasil. No entanto, mesmo Roger Bastide, o grande nome dos estudos afro-brasileiros, e crítico desta perspectiva folclórica, acabou por reproduzir estas representações da cultura afrodescendente, apontando que "*dentre os jogos, a capoeira de Angola, que é uma luta corporal maravilhosa, utilizada outrora pelos malandros do Rio e das outras cidades, transformou-se, na Bahia -devido à repressão policial-, num balé de luzes, reviravoltas e outros passos acrobáticos ...*" (Bastide, 1996: 181). Assim, como salienta Abreu (2009), contribuiu para reforçar e cristalizar a ideia de *pureza* subjacente ao conceito de tradição, ao considerar o nível de "*contaminação*" destas expressões. Movimento que foi e ainda é repetido por pesquisadores e agentes religiosos

A primeira obra especializada na capoeira surge somente em 1968. Trata-se de *Capoeira Angola – Ensaio sócio-etnográfico*, escrito pelo historiador e folclorista Waldeloir Rego (1930-2001), considerada a bíblia da capoeira, por tratar de forma vasta e detalhada o universo da capoeira soteropolitana. Apesar desta riqueza, o autor reproduz estes princípios de continuidade que marcaram as pesquisas deste período. No entanto, sua maior contribuição teórica foi ter sido o primeiro a relativizar a questão da origem da capoeira. Considerando as afirmações de Câmara Cascudo e Edison Carneiro infundadas, opta por assumir uma posição mais ponderada ao salientar a

complexidade da dinâmica social na constituição daquilo que se denominava jogo da capoeira, que impossibilitaria definir qualquer critério de autenticidade.

Esta posição vai ao encontro da perspectiva que seria adotada por Sérgio Ferreti (1996) décadas mais tarde, que desloca o sentido dos critérios de tradicionalidade, propondo uma ruptura com a ideia de um continuum inalterado entre a África e o Brasil, ao incluir a perspectiva temporal, ou seja, *antecedência* e *antiguidade* dos terreiros em substituição a uma *ligação direta* ou a *permanência* de um conjunto de práticas inalteradas como fator de tradicionalidade. Na prática o tradicional apontaria para o elemento mais antigo de um conjunto.

3.2.2. A tradição como invenção

A partir da década de 1970 uma série de pesquisas apresentaram uma nova perspectiva acerca dos cultos de matriz africana. Segundo Gabriel Banaggia (2008), esta perspectiva, a qual convencionou-se chamar “afro-brasilianismo”, foi marcada pelo afastamento do essencialismo, através da desnaturalização das relações sociais, na medida em que substitui a análise culturalista por uma análise sociológica, sob a influência do estrutural-funcionalismo inglês, adotando, desta forma, “uma perspectiva mais instrumental da compreensão dos fenômenos religiosos” (Birman, 1997).

Outro efeito do afastamento do culturalismo da primeira metade do séc. XX é visível na mudança de foco das pesquisas, que se deslocaram geograficamente do norte e nordeste para o sudeste do país, questionam os paradigmas de pureza e se dedicam ao estudos de cultos considerados mais sincréticos como a umbanda e os candomblés para além da nação ketu (Banaggia, 2008).

Se, por um lado, estas pesquisas possuem o mérito de expandir a compreensão destes cultos, ao considerá-los como parte da sociedade brasileira, explicitando as dinâmicas sociais nas quais estão inseridos, sua condição de classe e subalternidade, por outro, acabam por tratá-las de uma forma geral como tentativas frustradas de superar esta condição, despolitizados e sem criatividade ou história e, portanto, sempre condenados a sucumbir à lógica hegemônica da sociedade brasileira (Banaggia, 2008).

Apesar da ampla produção deste período, sobre a qual o trabalho de Gabriel Banaggia constitui uma boa referência analítica, nos deteremos apenas em duas obras que nos interessa em especial, devido a sua influência direta ou indireta sobre uma série de pesquisas sobre a capoeira levadas a cabo a partir do final da década de 1980. São elas, a obra de Renato Ortiz, *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda, integração de uma religião numa sociedade de classes* (1978) e a monografia de Beatriz Góis Dantas, *Vovó Nagô, papai Branco: os usos e abusos da África no Brasil* (1988).

Em seu trabalho, Ortiz analisa o processo de formação da Umbanda no sudeste brasileiro retomando a chave interpretativa da *aculturação*⁴³, com base no culturalismo de Melville Herskovits, e o conceito de *situação colonial*⁴⁴, com base na crítica feita por Georges Balandier. Desta forma, busca compreender “*como se realiza a integração do mundo religioso afro-brasileiro na moderna sociedade nacional* (Ortiz, 1978:14).

O autor conclui que a religiosidade negra (ou afro-indígena), frente às vicissitudes, teria assimilado elementos do catolicismo e do espiritismo. Em linhas gerais, a religião dos afrodescendentes adaptou-se ao centros urbanos como Rio de Janeiro e São Paulo e ao cotidiano de sua população, adotando certas práticas (brancas), em detrimento de outras (negras) de forma a ser melhor aceita pela sociedade (Ortiz, 1978). Um versão deste argumento será utilizada por Frigerio (1989), do qual falaremos em seguida.

Por sua vez, Dantas dedica-se a analisar o paradigma de pureza nagô como constructo sobre o qual se constituiria a legitimidade dos terreiros da nação ketu sobre os demais. Tal legitimidade seria constituída através de uma série de relações das lideranças religiosas com os segmentos dominantes da sociedade, como agentes do estado e intelectuais, associada à presença de membros da classe média e alta dentro dos terreiros. Tal relação associada a sua premência e segurança frente ao controle do estado teria gerado um processo de expansão e acomodação deste segmento (Dantas, 1988).

43 Definida como “*um conjunto de fenômenos que resulta do contato direto e indireto e contínuo entre grupos de culturas diferentes, o que acarreta mudanças subsequentes no tipos culturais de cada grupo.*” (Linton, Redfield e Herskovits, 1936, Apud Ortiz, 1978).

44 Define o efeito gerado pela expansão colonial europeia nos grupos colonizados de forma a condicionar mudanças profundas em sua cultura (Balandier, 1993).

Este processo de legitimação se daria sobretudo pela afirmação da pureza de sua tradição em contraponto aos terreiros “impuros”. A negação da essencialização e a centralidade da noção de *tradição* é o foco da análise de Dantas que a considera “*um trabalho de produção de sentido que visa legitimar ações no presente*” (Dantas, 1988:60), através de “*versões que não sendo necessariamente falsas ou verdadeiras, são elaboradas dentro de determinados marcos que induzem e orientam recortes e seleções do que será realizado ou não.*” (Idem:59).

Como indicam as duas obras, a adaptação e o efeito “legitimador” destas tradições estariam necessariamente atreladas à estrutura dominante, representada pelos agentes sociais pertencentes ou associados à elite local, o que significa, como já indicado anteriormente, que estas religiosidades são apresentadas como incapazes de resistir à pressão da sociedade envolvente, tendo como única saída uma profunda e constante “adaptação”.

Seguramente o mérito destas perspectivas é explicitar as dinâmicas sociais que levaram os terreiros a constituir noções próprias de sua tradicionalidade e a codificar suas práticas de forma a satisfazer determinações externas, constituindo desta forma um processo de “política externa” dos terreiros. No entanto, é justamente este recorte analítico que acaba por constituir sua principal fraqueza, quando apenas observa as forças externalizadas destes terreiros na constituição deste paradigma. Pois, como defendo, estes acabam por constituir sobretudo uma estabilização do pesquisador sobre discursos nativos com uma função política “para fora”, ou seja, para a sociedade. Acerca disto, pouco ou nada se tratou desde a perspectiva interna destes segmentos. Apenas na década de 2000 surgiram as primeiras problematizações neste sentido (Rabelo, 2002 e 2005; Goldman, 2000, 2001 e 2006 ; Anjos, 2006).

Seja como for, o trabalho de Dantas e Ortiz se tornaram leitura obrigatória. Suas limitações constituem bem mais uma parcialidade analítica do que um defeito, compreensível, considerando o conjunto do processo de pesquisa. Alguns trabalhos seguiram suas indicações ou ao menos se apoiaram em suas pesquisas, reproduzindo ou avançando neste sentido. Podemos citar, por exemplo, Stefania Capone, com *A busca da África no candomblé. Poder e tradição no Brasil* (2004) e Marilande Abreu, com *Um olhar sobre a tradição: relacionando campo religioso e campo intelectual* (2009). Ambas realizam análises consistentes acerca das representações da África e da africanidade nos cultos de matriz africana.

Somando-se a esta corrente “*afro-brasilianista*” aparece em 1983, a obra dos historiadores Eric Hobsbawm e Terence Ranger, *A invenção das tradições*, publicada no Brasil no ano seguinte, a qual, partindo de uma linha argumentativa semelhante, mas sob uma maior influência do materialismo-histórico, aponta para os processos de “invenção” de tradições pelas elites como forma de inculcar valores na sociedade. Os autores propõem uma diferenciação, de forma bastante idealizada, entre os costumes, as verdadeiras tradições e a tradição inventada. Esta última seria definida por eles como:

Um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita e abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado (Hobsbawm e Ranger, 1984: 09).

Para os autores o contrário destas *tradições inventadas* seria o *costume*, mais dinâmico, e adaptável ao seu tempo, enquanto as *verdadeiras tradições* seriam construções sociais “espontâneas”, onde dificilmente se pode traçar uma linha causal (Hobsbawm e Ranger, 1984

A confluência destas duas noções, tradição como *constructo* e como *invenção* ressoaram em todo o campo da cultura afrodescendente. Mas para nosso interesse maior, nos focaremos em três trabalhos de cunho sociológico acerca da capoeira que reproduzem este paradigma e que constituem uma referência para tantos outros, sendo frequentemente citadas.

Iniciamos pelo artigo de Alejandro Frigerio, *Capoeira: de arte negra a esporte branco* (1989). Neste texto, que constitui a segunda versão do artigo *Capoeira Angola: more than a martial art* (1988), publicado na revista Karate Kung Fu, inicia um primeiro processo de análise das dinâmicas sociais que levaram a esportivização da capoeira e que resultaram na instituição de dois grandes estilos, associados a capoeira angola como “*arte negra*”, e a capoeira regional, associada a uma esportivização “*branca*”. O artigo teve um amplo impacto nos anos seguintes, e muitos angoleiros atribuem a ele uma tomada de consciência quanto a sua condição minorizada e “tradicional”.

O autor segue a proposição de Ortiz (1978) para a constituição da umbanda enquanto modernização e adaptação às dinâmicas do meio urbano, atribuindo uma dinâmica semelhante, uma vez que a capoeira regional teria se associado com as estruturas do estado, se “*embranquecendo*” por assim dizer. Já a capoeira angola teria mantido o seu caráter “*tradicional*”.

Quatro anos mais tarde, Leticia Reis defendeu a dissertação, *Negros e brancos no jogo da capoeira: a reinvenção da tradição* (1993). Nela analisa as dinâmicas de construção da tradição da capoeira baiana enquanto propostas de “esportivação negra”, ao mesmo tempo em que aponta para o processo de constituição de uma tradição da capoeira em São Paulo como processo de “esportivação branca”. Segue a mesma direção que Frigerio, mas apoiando-se no paradigma da tradição enquanto invenção com base em Hobsbawm e Range (1983).

Cerca de uma década mais tarde, Simone Vassalo (2002, 2003 e 2005), realiza um movimento semelhante, ao analisar a influência direta dos intelectuais sobre a constituição de um paradigma de autenticidade para a capoeira angola, ao mesmo tempo em que relegavam a capoeira regional à marca de “embranquecimento”, nos moldes de Beatriz Dantas. No entanto, trata-se de uma inversão do argumento de Frigerio e Reis, pois busca justamente apontar para o constructo que é a noção de *capoeira angola tradicional*. A autora conclui um dos seus artigos afirmando:

Portanto, essa modalidade de jogo não pode ser pensada como uma atividade eminentemente tradicional, mas também como um produto da modernidade, marcada pela ávida busca de recuperação de um passado considerado mais autêntico e que, muitas vezes, não é mais do que uma invenção do presente, elaborada a partir de um contexto contemporâneo. (Vassallo, 2003:121)

Os três trabalhos referidos seguem caminhos paralelos, cruzando-se eventualmente na argumentação e nas referências, mas, sobretudo, representam bem os efeitos gerados pela perspectiva “*afro-brasileirista*” na pesquisa de grupos socialmente minorizados, e nestes casos especificamente da capoeira.

CONCLUSÃO

Em síntese, a proposição deste trabalho foi apresentar uma perspectivaêmica de temporalidade e história, desde a qual se constitui uma noção própria de tradição, utilizada de forma interna. Vimos nas trajetórias e nas lógicas que regem a capoeiragem, que ação dos angoleiros, se baseia sobre tudo em um constante jogo de sentidos e significados, que transita entre seus valores centrais e os valores de outros grupos, via de regra, dominantes.

Vimos que as diferentes acepções acerca da *tradição* surgem como par de oposição no projeto europeu da modernidade enquanto categoria que opera a divisão entre grupos cujos valores e lógicas centrais não estão engajados a este projeto. Por sua vez, a epistemologia ocidental, em seus constantes movimentos críticos de construção de um conhecimento “universal”, constrói e ressignifica suas categorias de entendimento, ou seja, os conceitos. No caso dos elementos de matriz africana, o uso do conceito de tradição foi inicialmente utilizado, dentro de uma perspectiva do evolucionismo social, para definir grupos “não-modernos” e suas práticas consideradas sobrevivências do passado ou prova de seu primitivismo.

Ao esforço dos primeiros pesquisadores em definir elementos de tradicionalidade que estabelecem o *continuum* entre Brasil e África, somou-se a contingência política dos grupos, que se apropriaram, ressignificaram e positivaram sua tradicionalidade em um contexto de valorização do “*autentico*” em detrimento do “*deturpado*”, surgindo assim movimentos que poderíamos chamar etnopolíticos (Agier, 1992). A explicitação destas dinâmicas entre intelectualidade e grupos tradicionais constituiu um segundo movimento que apontou o processo *construtivista* ou *inventivo* destas tradições, constituindo uma das ênfases contemporâneas destas pesquisas (Dantas, 1988 ; Matory, 1998; Capone, 2004; Palmié, 2007; Abreu, 2009; Brito, 2017).

A partir disto, propuz focar em como as considerações acerca da tradição afetam as práticas e discursos dos capoeiristas em um sentido *afetivo* (Favret-Saada,1990) e dentro de suas lógicas internas (Goldman,2000) buscando compreender e distinguir momentos onde se está produzindo discursos e práticas “*para fora*”, enquanto *etnopolítica* (Agier, 1992) e “*para dentro*”, enquanto *cosmopolítica* (Stengers, 2007).

Neste sentido, o foco nas *composições* (Deleuze, 2002) enquanto cruzamento de potências permite não apenas compreender a sobreposição de elementos distintos e nem sempre relacionados, durante momentos de específicos, assim como, a seleção de categorias e representações evocadas em suas narrativas sobre o passado em composições históricas significativas (Price, 1983). Desta forma, defendi que a manutenção das condições propiciatórias a estas composições permite a constituição de um fenômeno que chamarei *efeito tradicional*, ou seja, durante momentos políticos e rituais específicos a evocação de elementos associados a uma história significativa cria um clima afetivo, que mobiliza uma identificação entre as partes envolvidas e o segmento mais antigo, de forma que estes se percebem como tradicionais.

REFERÊNCIAS

ABREU, Marilande Martins. **Um olhar sobre a tradição: relacionando campo religioso e campo intelectual**. São Luís, MA: Edufma, 2009.

ALMEIDA, Renato. **Tablado Folclórico**. São Paulo: Ricordi Brasileira. [1942]1961.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**. São Paulo : Companhia das Letras, 2008.

ANJOS, José Carlos Gomes dos. A Filosofia da religiosidade afro-brasileira como patrimônio cultural africano. In.: **Debates do Ner**, Porto Alegre, Ano 9, N. 13, p. 77-96, Jan/jun. 2008.

_____. Comentário à Mesa Redonda “Mestiçagem e (contra) mestiçagens ameríndias e afro-americanas. **R@U**, 9 (2), p. 2013-2017 jul./dez. 2017 , 2017.

BANAGGIA, Gabriel. **Inovações e controvérsias na antropologia das religiões afro-brasileiras**. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: UFRJ, 2008.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. 8º ed. São Paulo: Perspectiva, 2015.

BRITO, Celso de. **O processo de transnacionalização da capoeira angola: estudo etnográfico sobre a Geoeconomia Política nativa**. Tese de doutorado em Antropologia Social, Porto Alegre: UFRGS, 2015.

_____. **A Roda do Mundo: A Capoeira Angola em Tempos de Globalização**. 1. ed. Curitiba: Appris, 2017.

CAPONE, Stefania. **A busca da África no candomblé. Poder e tradição no Brasil**. 2004.

CARNEIRO, Édison. **Negros Bantus. Notas de etnografia religiosa e de folk-lore**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1937

_____. **Dinâmica do Folklore**. Rio de Janeiro: O Autor, 1950.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. 12. ed. São Paulo: Global, [1954] 2012.

CUNHA, Pedro Figueiredo Alves. **Capoeiras e valentões na história de São Paulo (1830-1930)**. Dissertação PPG História Social, USP: São Paulo, 2011

- DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó nagô e papai branco**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- DELEUZE, Gilles e GATTARI, Félix. **Mil Platôs – Capitalismo e Esquizofrenia**. Vol. 1. Rio de Janeiro: Ed. 34,1995.
- DELEUZE, Gilles. **Espinoza – filosofia prática**. São Paulo: Escuta, 2002.
- DIAS, Adriana Albert. **A malandragem da mandinga: o cotidiano dos capoeiras em Salvador na República Velha (1910-1925)**. Dissertação de mestrado em História, Salvador: UFBA, 2004.
- EMIL, Luana. **Habitar Entre Dois: etnografia com a egbé do Ilê Asè Iyemonja Omi Olodô, RS**. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, Porto Alegre: UFRGS, 2013.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. **Os nuer : uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota**. 2. ed. São Paulo : Perspectiva, 1993.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. “Etrê Affecté”, In: **Gradhiva: Revue d’Histoire et d’Archives de l’Antropologie**, 8. p. 3-9. 1990.
- FLAKSMAN, Clara. **Narrativas, relações e emaranhados: os enredos do candomblé no Terreiro do Gantois, Salvador, Bahia**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – PPGAS, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.
- FLORES, Luiza Dias. **Ocupar: composições e resistências kilombolas**. Tese de doutorado em Antropologia Social, Rio de Janeiro: UFRJ-MN, 2018.
- FRIGERIO, Alejandro. Capoeira: de arte negra a esporte branco. **Revista Brasileira de Ciências Sociais** Nº 10 Vol. 4 Junho/1989
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- GOLDMAN, Márcio. Uma teoria etnográfica da democracia: a política do ponto de vista do movimento negro de Ilhéus, Bahia, Brasil. **Etnográfica**, Vol. IV (2), p. 311-332, 2000.
- _____. Observações Sobre o “Sincretismo Afro-Brasileiro”. **Kàwé Pesquisa. Revista Anual do Núcleo de Estudos Afro-Baianos Regionais da UESC**, nº1, p. 132-137, 2003.
- _____. Os Tambores do Antropólogo: Antropologia Pós-Social e Etnografia. **Ponto Urbe (USP)**,v. 3, p. 1-11, 2008.

_____. Cavalos dos deuses: Roger Bastide e as transformações das religiões de matriz africana no Brasil. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 54 (1), p. 407-432, 2011.

INGOLD, Tim. **The perception of the environment**. London: Routledge, 2000.

KNABBEN, Kiko. **Nego Bom de Pulo. Mestre Nô e a Capoeira da Ilha**. Documentário, Florianópolis, 2015.

LIENHARDT, Godfrey. **Divinity and experience : the religion of the Dinka**. Oxford : Clarendon Press, 1967

MAGALHÃES, Paulo Andrade. **Jogos de Discursos. A disputa por hegemonia na tradição da capoeira angola baiana**. EDUFBA, Salvador, 2011.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MATORY, L. **Yorubá: as rotas e as raízes da nação transatlântica: 1830-1950**. Horizontes Antropológicos, 9:263-292, 1998.

MELLO, Marcelo Moura. Do passado geral ao passado que se presentifica. Memória e história em uma comunidade negra rural. In: Ministério do Desenvolvimento Agrário; Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural. (Org.). **Prêmio Territórios Quilombolas 2º edição**. Brasília: MDA/NEAD, p. 44-81, 2007.

MIGNOLO, Walter. **Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad**. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010.

ORO, Ari Pedro. As religiões afro-riograndenses na visão de dez agentes religiosos que já partiram. **Revista Pós Ciências Sociais**, v. 11, p. 85-103, 2014.

Ortiz, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro : umbanda : integração de uma religião numa sociedade de classes**. Petrópolis : Vozes, 1978.

POGLIA Marco Antonio Saretta. **Todo mundo não é um, paraná! - uma perspectiva etnográfica sobre a capoeira angola**. Dissertação de Mestrado em Antropologia, Niterói: UFF, 2014.

POGLIA, Marco Antônio Sarreta; DOBROVOLSKI, Magnólia. **Angola POA**, Documentário, Porto Alegre, 2014.

PRICE, Richard. **First-Time. The historical vision of an Afro-American People.** Baltimore and London: John Hompkins University Press, 1983.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald. **Estrutura e função na sociedade primitiva.** Petrópolis, RJ : Vozes, 1973.

REIS, Leticia Vidor. **Negros e brancos no jogo de capoeira: a reinvenção da tradição.** Dissertação de mestrado em Ciência Social (Antropologia Social), São Paulo: USP, 1993.

SOARES, Carlos Eugenio Líbano. **A negregada instituição: os capoeiras no Rio de Janeiro 1850-1890. 1993.** Dissertação de mestrado em História, Campinas: Unicamp, 1993.

SOARES, Carlos Eugenio Líbano. **A capoeira escrava no Rio de Janeiro 1808 – 1850.** Doutorado em História Social do Trabalho Campinas: Unicamp, 1998.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. Complexo de Zé Carioca. Notas para uma identidade mestiça e malandra. **Revista Brasileira de Ciências Sociais** 29: 49-63, 1995.

SILVÉRIO, André. **Auetú – A capoeira angola no Fio da Navalha.** Documentário, 2014.

STENGERS, Isabelle. La proposition cosmopolitique. In.: LOLIVE, Jacques; SOUBEYRAN, Olivier. In. **L'émergence des cosmopolitiques.** Paris: La Découverte, 2007.

VASSALLO, Simone P. Capoeiras e intelectuais: a construção coletiva da capoeira autêntica. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v.2, n.32, p. 106-124, 2003.

_____. Resistência ou conflito? O legado folclorista nas atuais representações do jogo da capoeira. **Campos (UFPR)**, v. 07, p. 71-82, 2006.

VELHO, Gilberto. “Duas categorias de acusação na cultura brasileira contemporânea”. In: Sérvulo Figueira (Org.). **Sociedade e Doença Mental.** Rio de Janeiro: Campus, 1985.

ZONZON, Christine. **Nas rodas da capoeira e da vida: Corpo, experiência e tradição.** 1. ed. Salvador: Edufba, 2017.