

Mitos, simbolismos e o conhecimento acadêmico-científico na capoeira: um Brasil de resistência

Juliana Bastos Marques¹

Bianca Miarka²

Jennifer Aline Zanella³

José Milton de Lima⁴

Ângela Celeste Barreto de Azevedo⁵

André Malina⁶

Myths, symbolisms and academic-scientific knowledge in capoeira: a Brazil of resistance

Mitos, simbolismos y conocimientos académico-científicos en capoeira: un Brasil de resistencia

Resumo

O artigo pretende discutir questões sócio-históricas acerca da capoeira, objetivando recuperar fontes bibliográficas clássicas e aproximar aos mitos e simbolismos sistematizados historicamente. Isto se engendra pela relação da capoeira com o processo de formação dos mitos desenvolvidos no imaginário social brasileiro. Partindo-se de um estudo de revisão bibliográfica, identificamos mitos, simbolismos e representações, alguns dos quais são incorporados também na produção acadêmico-científica. Utilizamos como referência de análise as categorias conhecimento cotidiano e conhecimento científico de Lev Semionovitch Vigotski. Como desdobramento, apontamos para a necessidade de ampliação de estudos que busquem desvendar os elementos internos da capoeira a partir da ótica sócio-histórica, compreendendo a capoeira em sua totalidade e buscando contribuir para a produção do conhecimento sobre ela.

Palavras-chave: *História da capoeira; Mitos; Formação social.*

1 Professora associada em História Antiga na Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. Pós-Doutorado em História pela Universidade de São Paulo, Fulbright Visiting Scholar na Florida State University e Newton Advanced Fellow na Newcastle University. E-mail: juliana.marques@unirio.br

2 Pós-doutora pela Universidade Federal de Pelotas, doutora em Biodinâmica pela Universidade de São Paulo; professora adjunta da Universidade Federal do Rio de Janeiro/Departamento de Lutas e professora no Programa de Pós-Graduação em Educação Física da UFRJ. E-mail: miarkaesporte@hotmail.com.

3 Professora do Departamento de Educação Física do Colégio de Aplicação João XXIII da Universidade Federal de Juiz de Fora. Mestre em Educação Escolar pela Universidade Estadual Paulista "Júlio Mesquita Filho". E-mail: jezanela@gmail.com.

4 Professor livre-docente do Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Ciências e Tecnologia – UNESP, Campus de Presidente Prudente. E-mail: milton.lima@unesp.br.

5 Pós-doutora em Políticas Públicas e Formação Humana pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro; docente do Programa de Pós-Graduação em Tecnologia para o Desenvolvimento Social e professora associada da Universidade Federal do Rio de Janeiro. E-mail: angelaestagio@yahoo.com.br.

6 Pós-doutor em Políticas Públicas e Formação Humana pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro; docente do Programa de Pós-Graduação em Tecnologia para o Desenvolvimento Social e professor associado da Universidade Federal do Rio de Janeiro. E-mail: andremalina@yahoo.com.br.

Abstract

The article intends to discuss socio-historical issues of capoeira. It aims to recover traditional bibliographic sources and to approximate it to myths and symbolisms historically systematized. This approximation is engendered by the relationship between capoeira and the process of forming myths developed in the Brazilian social imagination. Thus, we consider that academic-scientific production contributes to contrasting formulations anchored in myths. Starting from a bibliographic review study, we identified myths, symbolism and representations that sometimes are also present in scientific-academic texts. To do so, we used Lev Semionovitch Vigotski's categories of everyday knowledge and scientific knowledge as analysis reference. As a result, we see the need to expand studies that seek to unravel the internal elements of capoeira from the socio-historical perspective, understanding capoeira in its entirety and seeking to contribute to the organization of knowledge production about capoeira.

Keywords: *History of Capoeira; Myths; Social formation.*

Resumen

El artículo pretende discutir cuestiones sociohistóricas de la capoeira con el objetivo de recuperar fuentes bibliográficas clásicas y acercarse a mitos y simbolismos históricamente sistematizados. Esto es engendrado por la relación entre la capoeira y el proceso de formación de mitos desarrollado en el imaginario social brasileño. Así, consideramos que la producción académico-científica contribuye a contrastar formulaciones ancladas en mitos. A partir de un estudio de revisión bibliográfica, identificamos a partir de los textos consultados, mitos, simbolismos y representaciones. Así, identificamos que algunos mitos formulados acaban incorporándose también a la producción académico-científica. Para eso, usamos las categorías de conocimiento cotidiano y conocimiento científico de Lev Semionovitch Vigotski como referencia de análisis. Como resultado, vemos la necesidad de ampliar estudios que busquen desentrañar los elementos internos de la capoeira desde la perspectiva sociohistórica, entendiendo la capoeira en su totalidad y buscando contribuir a la organización de la producción de conocimiento sobre la capoeira.

Palabras clave: *Historia de Capoeira; Mitos; Formación social.*

Introdução

O que é a capoeira pode ser relacionado ao que é o Brasil? Esta pergunta, além de atrair o debate sobre ontologia de forma irrestrita, está associada ao pensamento social brasileiro. Nesse sentido, as vias explicativas do meio acadêmico retratam, muitas vezes, uma compreensão do Brasil por meio dos elementos constitutivos de sua história e cultura. A capoeira está associada à formação social do Brasil e atravessa grande parte da história do País de forma singular, dadas as suas características, que oferecem margens de interpretação para diversos aspectos teóricos. Partindo desse pressuposto, compreendemos que a capoeira, como expressão da cultura brasileira que possui um viés ocidentalizado, é caracterizada por manter a ancestralidade dos descendentes escravos africanos por intermédio da musicalidade e dos meios ritualísticos embutidos nas ações. Assim, é essencial o estudo dos símbolos e da cultura, integrados com as práticas físicas e religiosas.

Buscando compreender a capoeira como elemento cultural de relevância na sociedade brasileira, nosso objetivo é apresentar uma revisão teórica das produções acadêmicas que tratam da história da capoeira, de modo a obter uma caracterização da produção do conhecimento acadêmico-científico sobre o tema, observando algumas questões: 1) a história da capoeira e os mitos existentes; 2) a análise dos mitos via produção acadêmico-científica; 3) uma possível organização da história da capoeira. Identificamos que o mito na capoeira é tido como algo verdadeiro, muitas vezes incorporado por produções científicas, mas que não tem vinculação com a realidade. Desse modo, buscamos contrastar os mitos com elementos históricos e científicos que possam produzir uma compreensão distinta daquilo que se apresenta no senso comum sobre a capoeira.

O artigo pretende não somente realizar o que se caracteriza como estudo bibliográfico de revisão (GIL, 2008). Trata-se de analisar textos e confrontá-los para elucidar diferenciações e entrecruzamentos do conhecimento cotidiano com o conhecimento científico. Do ponto de vista metodológico, para alcan-

çarmos o propósito da pesquisa, realizamos um levantamento das produções acadêmico-científicas sobre a capoeira. Com base nesses dados, buscamos identificar as peculiaridades do tratamento do tema, em diferentes momentos históricos. Organizamos, portanto, três eixos de discussão: os mitos em torno da origem da capoeira; o seu formato de luta/dança; seus personagens históricos.

Como resultado, foi possível identificar uma diferenciação na produção acadêmica que trata da história da capoeira, uma vez que alguns estudos tomam como referência uma visão da história da capoeira permeada por mitos e baseada no senso comum. Em contrapartida, identificamos produções que buscam se fundamentar não nos mitos, mas na pesquisa científica sobre a história da capoeira, dando voz à história contada pelos negros escravizados no Brasil.

Para a análise, recorreremos à Lev Semionovitch Vigotski⁷. Tal escolha justifica-se uma vez que o mito estabelece uma relação direta com o que o autor denomina “conhecimento cotidiano” – organizado e sistematizado no senso comum. Em relação a isso, discutimos a incorporação do conhecimento científico, com base nas *Obras Escogidas* em seu tomo III. Além do tomo III, serão utilizados também outros textos do autor para fundamentar o processo analítico (VYGOTSKI, 1991; VIGOTSKI, 2004). A capoeira é tomada como objeto de análise, ao compreendê-la enquanto fenômeno social presente nas relações cotidianas, bem como é estudada no âmbito da produção acadêmico-científica.

O mito no processo de formação do pensamento social

No trajeto histórico do homem, a formação dos mitos constitui-se em formas de comunicar, contar e transmitir explicações de fenômenos sociais e da natureza. A sociedade humana se desenvolveu e, nesse processo, foram consti-

⁷ Pela transição do russo, existem diferentes grafias para se referir ao autor dependendo da tradução, como: Vygotsky, Vygotski, Vygotskii, Vigotski. Adotaremos a grafia “Vigotski” todas as vezes que nos referirmos a ele sem o uso de uma referência bibliográfica. Em todas as citações, manteremos a forma descrita na referência bibliográfica. A grafia Vigotski é pertinente como apresentado por Prestes (2010), que discute os pormenores da transição do russo para o português.

tuídos normas, valores, mitos e tabus que devem ser compreendidos quando significados a partir do contexto social em que se gestaram (RÊGO, 1998).

Rêgo (1998, p. 53) destaca que o mito é uma necessidade e uma produção humana que faz parte da construção do nosso cotidiano, uma vez que “o nosso mundo está povoado de heróis míticos e de ideias míticas”. Nesse sentido, a inquietude do homem originou formas de pensar e existir calcadas em concepções sociais e da existência, fruto do fazer científico em sentido *lato*, que resultaram – e, também, foram formadas – em perspectivas filosóficas. Corroborando com isso Russel (2015, p. 9), afirmando que:

as concepções de vida e de mundo que denominamos “filosóficas” são fruto de dois fatores: primeiro, das concepções religiosas e éticas herdadas; depois, do tipo de investigação que pode ser chamada “científica”, palavra que usamos aqui em seu sentido mais vasto.

Os mitos, no entanto, não desaparecem no desenvolvimento da humanidade, pois, “sendo o mito uma necessidade e uma produção humana ele não podia estar desaparecido das sociedades ocidentais. De fato, o nosso mundo está povoado de heróis míticos e de ideias míticas” (RÊGO, 1998, p. 53).

Rêgo (1998) afirma que diferentes autores se posicionaram de formas distintas em relação à sistematização sobre o mito. Por um lado, existem sínteses que relacionam o mito a uma explicação irracional e errônea. Segundo ele, esses autores estão vinculados a uma visão evolucionista de cultura. Outros autores compreendem a importância do mito no sistema cultural humano (RÊGO, 1998). Contrariamente, Elias (2008, p. 55-56) propõe uma ideia de superação dos mitos pela ciência (ainda que direcionada à Sociologia), defendendo que “os cientistas são destruidores de mitos. Por meio de uma observação dos factos, esforçam-se por substituir mitos [...] por teorias testáveis, verificáveis e susceptíveis de correcção por meio da observação factual”.

O mito na história da capoeira

Ao nos depararmos com estudos sobre a capoeira e o imaginário que essa prática constitui no pensamento social, coexiste uma mistura entre fatos e mitos, frequentemente reproduzida em artigos publicados em periódicos, livros, teses e dissertações. Partindo da necessidade de construção de uma narrativa para a história da capoeira integrada aos seus elementos simbólicos, investigar como se deu a tentativa de desvinculação de seus elementos míticos é condição essencial para verificar como ocorreram as ressignificações das narrativas tradicionais (MACUL, 2008).

Freyre (2003) interpreta a formação do povo brasileiro ancorando-a na ideia de hibridismo de formação, considerada por Cardoso (2003) uma análise edulcorada, que acaba por afirmar a visão do branco e do senhor. Aliás, Lima e Lima (1991), assim como Ortiz (2013, p. 615), salientam que não foram poucos os intelectuais que tinham uma visão distorcida, em relação a uma pretensa formação de uma identidade nacional:

No final do XIX início do século XX, autores como Nina Rodrigues e Silvio Romero estão ainda presos às teorias raciológicas e racistas que impregnam a ciência brasileira (muitos dos axiomas considerados na época como verdadeiros já tinham sido descartados pela comunidade científica europeia). O brasileiro seria a mistura de uma raça superior e duas inferiores – o negro e o índio.

Os intelectuais que pensavam a formação do povo brasileiro envolveram-se em diversos eventos significativos para pensar o Brasil, desde a Semana de Arte Moderna até os Congressos Afro-Brasileiros, organizados por Gilberto Freyre em Recife (1934) e Edison Carneiro em Salvador (1937). Esses congressos resultaram, entre outros aspectos, na constituição de um território de disputa, pela prevalência das ideias que dominariam esse território, a despeito de visões mais homogeneizadoras e das disputas simbólicas e materiais em jogo:

[...] o II Congresso Afrobrasileiro organizado por diversos intelectuais, preocupados com o estudo da cultura negra no Brasil, a exemplo de Edison Carneiro e Jorge Amado, assim como lideranças do candomblé, na capital baiana. Nesse congresso, os diferentes representantes de práticas culturais afro-brasileiras foram convidados a se pronunciar, ampliando o diálogo entre os estudiosos e os agentes das manifestações de matriz africana na Bahia. (OLIVEIRA; LEAL, 2009, p. 22)

Em outra perspectiva (o que mostra divergências sobre o pensamento social), o fato de Gilberto Freyre ter sido o idealizador dos Congressos Afro-Brasileiros e ter organizado o I Congresso pode ter resultado, conforme mostra Skolaude (2014), em uma negação da importância desses eventos, nas décadas seguintes, dentro do próprio movimento negro, pela via da crítica a Gilberto Freyre.

No contexto de uma sociedade escravocrata e patriarcal, mas com uma visão crítica em relação à caracterização das cores determinantes de cada grupo étnico (negro, branco e indígena), Santos (1985) examina o romance histórico. Zumbi figura como elemento central de uma narrativa de contraponto ou, na visão de Paula (2014), uma contranarrativa referente à nação brasileira. Já Nascimento (1978) é contrário à visão de mestiçagem e da formação de um mulato como representação da identidade negra. Por outro lado, Holanda (1995) pode ajudar no debate, dando luz à ideia atualmente difundida de um autoritarismo e racismo estrutural no Brasil, como destaca Schwarcz (2019).

No tópico seguinte, especificamos as relações e recepções do mito da capoeira no Brasil, tendo como referência três eixos de discussão. Primeiramente, abordaremos as questões relacionadas à origem da capoeira; posteriormente, discutiremos a divisão e o entendimento da capoeira como uma luta vis a vis à dança e, por último, examinaremos os personagens heroicos na capoeira, apresentando as questões relativas ao conhecimento cotidiano e ao conhecimento científico (VYGOTSKI, 2004).

A relação/recepção do mito na capoeira no Brasil

Sobre as origens remotas da capoeira e sua criação no Brasil

Em Freyre (2003), a organização da sociedade brasileira pode ser entendida de forma híbrida, uma vez que se apresenta como uma sociedade agrária composta por indígenas e negros, organizada com base no regime escravocrata, o que conduziu ao que ele chama de *mestiçagem racial*. Fiorin (2009) aponta que, desde o Romantismo, vem se desenvolvendo a ideia de construção da cultura brasileira, centrada na concepção da *mistura*. Nesse sentido, algumas obras demonstram as raízes do processo de construção da nação, entre elas Fiorin (2009) cita *O Guarani*, que trata de uma relação luso-tupi. O autor analisa que essa concepção de hibridismo apresenta alguns problemas, já que se fundamenta em uma busca pelo branqueamento, estimulado pela imigração europeia (FIORIN, 2009). A capoeira entra nesse processo, por um lado, como um contraponto à visão hibridista, já que era uma “luta do negro” e, por outro, como fator de identidade nacional, tomando o negro como partícipe de uma sociedade pretensamente mestiça.

Ainda assim, como não há indicações seguras de que a prática da capoeira, como conhecemos hoje, tenha se desenvolvido em qualquer outra parte do mundo (REIS, 1993), a necessidade da criação de uma narrativa que legitime as origens remotas da capoeira, associada à convicção de uma “essência” inalterada, tem sido transmitida em momentos fundamentais de sua história, até o presente, por mestres e pelas marcações de identidade nacional ou étnica (ARAÚJO, 1997; LUSSAC, 2013a; RÖHRING-ASSUNÇÃO, 2005).

Em realidade, o significado social da capoeira modifica-se ao longo da história. Mesmo que diversas pesquisas sejam feitas para tentar definir a origem da capoeira, segundo Lussac (2013a), fazer esse percurso é essencialmente difícil, em razão de diferentes estudiosos terem criado hipóteses divergentes,

alicerçadas em especulações, calcadas em concepções e definições etimológicas do termo capoeira. Por sua vez, o simbolismo em torno da palavra capoeira envolve a cultura de resistência afro-brasileira e indígena, incluindo as condições em que viviam os escravos, explorados no período da escravidão (BARBOSA, 2014; BRITO, 2011; VIEIRA; RÖHRING-ASSUNÇÃO, 1998).

Com base na compreensão de que a capoeira é um fenômeno social de enorme potência para a história da constituição do Brasil, existiu, em diferentes momentos, uma tentativa de explicar esse fenômeno social. Podemos dizer que a capoeira alcança a esfera do imaginário cotidiano e, estando presente nas relações diárias, passa a ser analisada pela sua face imediatamente perceptível. Com isso, a compreensão sobre a temática capoeira modifica-se conforme o conhecimento elaborado e, por outro lado, determinados mitos vão se estabelecendo como verdades. Daí, cabe discutir esse argumento de relação entre conhecimento, mito e verdade pela via do que Vigotski apresenta sobre o processo de humanização. Para o autor, o ser humano é construído histórico e culturalmente, o indivíduo humaniza-se por meio da apropriação das objetivações da humanidade. Assim, o ser humano também aprende a partir da incorporação da experiência social e histórica (VYGOTSKI, 1991). Por isso, é possível que um indivíduo, mesmo nunca tendo vivenciado ou lido sobre a capoeira, tenha uma imagem social desse fenômeno.

O termo “capoeira” também tem sido objeto de discussão quanto ao seu significado. Diversos autores atribuem sentidos e significados conforme o conhecimento acumulado e o tempo histórico no qual estão inseridos. Lussac (2013a) mostra que o termo capoeira era usado como terreno de mato ralo ou aparado em virtude do local em que os capoeiristas treinavam, ou, até mesmo, onde ocorriam combates entre quilombolas e capitães de mato. Por outro lado, Rego (1968) data o primeiro uso do vocábulo em 1712, com Rafael Bluteau. No entanto, de acordo com autores contemporâneos (LIMA, 2006; LUSSAC, 2013a; VIEIRA, 1995), a primeira utilização do vocábulo na língua portuguesa foi feita por padre Fernão Cardin, na obra *Do clima da terra do Brasil* (1577),

com a conotação de vegetação secundária, roça abandonada, advinda do tupi. Segundo Röhring-Assunção (2005), as origens mais antigas do termo, que se supõe ser inteiramente brasileiro, estariam no livro publicado pelo padre José de Anchieta em 1595, no qual ele teria afirmado que “os tupi-guaranis se entretêm jogando capoeira [...]”. Martim de Souza, explorador português e primeiro governador do Brasil (1531-1533), também teria afirmado que observou tribos jogando capoeira (RÖHRING-ASSUNÇÃO, 2005; VIEIRA, 1995). Já Manuel Querino referiu-se aos oriundos do “povo Angola”, mais adaptado ao Brasil, como o responsável pela introdução da capoeira (GLEDHILL, 2010). A reconstrução da origem de diferentes povos africanos com presença no Brasil mostra a dificuldade de precisar também a origem da capoeira.

Já em relação à prática também não há consenso pleno entre os autores. Brennecke, Amadio, Serrão (2005), Lussac (2013a) e Soares (2002) apontam que a capoeira surgiu entre os escravos do Rio de Janeiro, os quais carregavam cestas com mercadorias (chamadas de capoeiras) sobre a cabeça. Caso fossem atacados, utilizavam golpes com os pés e a cabeça, estilizados em formato de dança. Segundo Lussac e Tubino (2009), no segundo quartel do século XIX e em meados do XX, além do Rio de Janeiro e da Bahia (ABREU, 2005; PIRES, 2004), existem evidências da difusão da capoeira em diferentes regiões do país, como Pernambuco (ARAÚJO, 1997), Pará (LEAL, 2005), Maranhão e São Paulo (ARAÚJO, 1997; VIEIRA, 1995).

Muitos autores, com base em fontes primárias, como pinturas e relatos sobre a cultura de resistência negra da época, indicam que os quilombolas, escravos rebelados e fugitivos, desenvolveram a capoeira (AGUALUSA, 2007; BRITO, 2011; RÖHRING-ASSUNÇÃO, 2005; SILVA, 2003). Dessa forma, a maior parte da literatura sobre a história da capoeira contém aspectos relacionados à resistência dos escravos, em que os heroicos quilombos são destacados pela sua feroz oposição à sociedade escravista (AGUALUSA, 2007; ARAÚJO; JAQUEIRA, 2016; BRITO, 2011; CARDOSO *et al*, 2016; SILVA, 2003). Tais aspectos apontam

para uma importante caracterização da coesão do povo negro e do imaginário social relativo à identidade cultural brasileira. Nessa concepção, a capoeira representaria a resistência do povo africano escravizado, que se rebelava por liberdade (AGUALUSA, 2007; SANT’ANNA, 2015).

Merece destaque, ainda, o fato de que, no Rio de Janeiro (LUSSAC; TUBINO, 2009), assim como na Bahia (PIRES, 2004) e no Pará (LEAL, 2005), durante a segunda metade do século XIX, não só afro-brasileiros praticavam capoeira, mas também imigrantes europeus e membros da elite social, visto que a maioria dos praticantes eram trabalhadores (SOARES, 2002). A imagem épica e romântica de quilombolas praticando capoeira tem dominado os relatos históricos dessa prática no último meio século (RÖHRING-ASSUNÇÃO, 2005). Circula sob duas variantes, uma enfatizando a herança africana dos quilombolas e outra, sua proximidade à natureza (RÖHRING-ASSUNÇÃO, 2005).

Areias (1983) indica que, como os escravos fugitivos não possuíam um método ou maneira de enfrentar as armas dos adversários – embora jogos e competições tenham contribuído para a concepção da capoeira -, essa prática parece derivar da imitação de animais que coabitavam com os fugitivos no sertão, já que os praticantes imitavam gatos, macacos, cavalos, bois, aves e desferiam golpes.

Em relatórios oficiais, existem descrições e citações de comandantes em expedições sobre um “jogo estranho de corpos”, no qual os escravos pareciam animais indomáveis (AREIAS, 1983). Apesar de impressionante, não existe precisão na referência desse fato, assim como não existem documentos coloniais que comprovem. Essas concepções parecem ter sido inventadas por escritores nacionalistas na década de 1920 (LUSSAC, 2013a; RÖHRING-ASSUNÇÃO, 2005), por intermédio da repetição frequente de mitos. Curiosamente, acadêmicos adotaram essa interpretação, assumindo que derivaria de uma tradição oral de fundo plausível, demonstrando a potência dos mitos na constituição da capoeira.

De fato, o resgate do conceito dos mitos e símbolos contribui e enriquece os conhecimentos sobre aspectos culturais brasileiros (ARAÚJO; JAQUEIRA, 2016; BRITO, 2011; CARDOSO *et al.*, 2016; SILVA, 2003). Podemos identificar, contudo, que os mitos reproduzem uma visão em relação à capoeira que não necessariamente condiz com fatos históricos, que podem ser melhores explicados ou ressignificados.

Os mitos são alimentados de acordo com a realidade de cada grupo social, fornecendo argumentos que justificam as próprias crenças associadas às ações e à realidade desse grupo. Nesse sentido, há conhecimentos pautados em conceitos, que podem ser espontaneamente apropriados (próprios da vida cotidiana), pelas experiências diárias e pela própria experimentação da realidade. Nessa esfera estão os conceitos menos elaborados, que não necessariamente condizem com a realidade, mas buscam explicar parte do fenômeno. Embora comum durante o processo de desenvolvimento das crianças e de aquisição de conceitos para compreender a realidade cotidiana, esse modo de explicação da realidade pode enraizar-se até a fase adulta.

De qualquer modo, podemos compreender que, ao tomarmos contato com quaisquer fenômenos, buscamos elaborar uma síntese sobre eles. Essas sínteses podem ser oriundas daquilo que é imediatamente perceptível ou podem ser elaboradas por meio de abstrações mais complexas. Esse segundo momento, Vigotski (2012) denomina de *conceitos científicos*, os quais estariam contidos no conhecimento científico. Para ele, somente por intermédio das abstrações desenvolvemos um pensamento científico, racional, que permite uma apropriação da realidade, tanto nos aspectos imediatamente perceptíveis, como naquilo que está para além da aparência perceptível (KOSIK, 1976).

Uma questão pouca analisada no estudo da capoeira está no fato de que diversos grupos de praticantes possuem a religiosidade como um dos fatores do seu imaginário social. Por exemplo, Nascimento (2013) afirma que movimentos da capoeira são associados a um plano superior, a exemplo do golpe “Aú”,

no qual o executante, com as duas mãos abertas, toca o solo, ao mesmo tempo em que os membros superiores estão afastados e suspensos, em formato de “x”. Existe uma crença de que, nesse momento, os mundos físico e espiritual entrariam em contato. A religião associada à capoeira, nesse aspecto, substituiu o mito nas explicações sobre as razões da existência social da capoeira (ANSART, 1978). Assim, a justificativa mais forte para a existência de “retenções” africanas, ou práticas escravistas que podem ser vistas como “extensões” de culturas originalmente africanas, é no campo da religião. Apesar da opressão potencializada pela escravidão, a resistência cultural negra transplantou a adoração dos deuses africanos para a capoeira (RÖHRING-ASSUNÇÃO, 2005).

Podemos observar que existem alguns aspectos pouco explorados na produção científica sobre a capoeira, os quais, possivelmente, trazem uma visão do fenômeno de forma mais ampla, explicando algumas questões que não estão na esfera dos conceitos cotidianos. Isto porque os conceitos espontâneos teriam uma relação imediata com o objeto (VYGOTSKI, 2012). Se formos analisar os movimentos da capoeira pela sua aparência, provavelmente, não compreenderemos aquilo que Nascimento (2013) defende quanto à relação entre os movimentos da capoeira e a religião. Em todo caso, analisar a origem da capoeira e do termo cunhado para designá-la exige que se faça o movimento de ir além das aparências. Para tanto, recorrer às produções acadêmicas que buscaram se pautar nas fontes primárias – ainda que escassas – permite ampliar o olhar que temos sobre esse fenômeno social.

O mito do disfarce da capoeira: a luta em formato de dança/ritual

Performada por duas pessoas, a capoeira é frequentemente chamada de “jogo-luta de capoeira” (ARAÚJO, 1997; LUSSAC, 2013a). Apesar dessa nomeação, a capoeira possui elementos de ginástica, luta, dança e acrobacia. Abarcando essas formas de expressão, a capoeira, historicamente, acontecia isolada ou

concomitantemente a elementos musicais da cultura de resistência negra, como o lundu, o jongo, o batuque, o maracatu e, até mesmo, o samba (ARAÚJO, 1997). Por isso, a musicalidade da capoeira está diretamente relacionada à história dessa prática e de acontecimentos marcantes da cultura de resistência negra (SANT'ANNA, 2015).

Lussac (2013b) discute o processo de ensino/aprendizagem do jogo-luta no Rio de Janeiro no primeiro quartel do século XIX, com base na litografia *Jogar Capoeira ou Danse de la Guerre* (1835), do artista germânico Johann Moritz Rugendas (1802-1858), descrevendo detalhadamente a complexa relação dos sujeitos, que desenvolveram o modo de fazer capoeira com objetos, materiais e ambientes que compõem a cultura material do jogo-luta e suas simbologias (LUSSAC, 2013b).

Primordialmente, na época imperial brasileira, o grupo de tocadores dos instrumentos musicais utilizados na roda de capoeira era nomeado de charanga. Hoje esses instrumentos são chamados de baterias e, além deles e dos pandeiros, há três berimbaus: viola (que repica, de timbre agudo), berra-boi (que comanda a roda, de timbre grave) e gunga (de timbre intermediário). O ritmo desses instrumentos e a musicalidade é que dita a velocidade e o tempo de duração da roda – em geral, com início mais lento e aumento crescente (YAHN, 2010).

Segundo o Mestre Pastinha, a ginga viria da combinação do ritmo de batuque angolano com o do candomblé dos jejes (oeste da África), religião associada aos africanos da Costa da Mina, e com a dança dos caboclos da Bahia (ABIB, 2004; CARDOSO *et al*, 2016; YAHN, 2010). Tanto a religião afro-brasileira candomblé quanto o próprio batuque são de intensa circulação entre diferentes grupos socioetnicos, desempenhando um papel central na constituição de identidades afro-brasileiras (RÖHRING-ASSUNÇÃO, 2005).

O estudo dos rituais da capoeira é fundamental na compreensão desse fenômeno social e na sua explicação científica. Isto porque a ciência e a produção

do conhecimento têm como função requalificar o cotidiano, elevando-o no que diz respeito às sistematizações mais complexas. Com base em uma relação espontânea e imediatista com o fenômeno, é possível compreendê-lo em sua face mais elementar; já a ciência representa a possibilidade de acessar aquilo que não pode ser analisado pela via das vinculações imediatistas.

Os conceitos científicos têm, assim, o papel de sintetizar a realidade e permitir generalizações, processos que possibilitam o avanço da ciência e a produção do conhecimento. Desse modo, “a investigação do desenvolvimento dos conceitos científicos, quer dizer, dos conceitos autênticos, verdadeiros, nos podem permitir descobrir regularidades mais profundas, mais fundamentais de qualquer processo de formação de conceitos em geral” (VYGOTSKI, 2004, p. 181).

Nesse movimento, buscamos identificar na capoeira aspectos que têm no simbolismo uma explicação sobre a própria prática, posto que, por meio do conhecimento desses rituais, torna-se possível olhar para a capoeira de uma forma ressignificada. Podemos observar que a associação entre a capoeira e a religião evidencia a fusão de segmentos e manifestações culturais da população afro-brasileira com a capoeira. Por exemplo, as cantigas durante a roda de mestres e professores evocam de maneira mítica o sofrimento, a luta, os aspectos históricos e culturais dos praticantes (CARDOSO *et al.*, 2016).

O próprio berimbau, instrumento contemporâneo feito de uma madeira conhecida por beriba, com um arame de aço, foi feito a partir da figura de Omulu, representando a dor da luta e o prazer da música (BRITO, 2011). A litografia de Rugendas mostra somente um pequeno tambor e nenhum dos instrumentos “tradicionais” utilizados na capoeira moderna, como o berimbau, o atabaque, o agogô, o pandeiro ou o reco-reco (LUSSAC, 2013a; RÖHRING-ASSUNÇÃO, 2005).

Outros mitos sobre a capoeira circulam em diferentes esferas onde as histórias são elaboradas:

1. Explica-se, entre os praticantes, que a capoeira é realizada com música, porque, no tempo de escravidão, ela precisava ser disfarçada como uma dança, a fim de enganar os proprietários de escravos. Não existem, porém, fontes históricas consistentes para corroborar tal explicação (RÖHRING-ASSUNÇÃO, 2005).

2. Diz-se que a capoeira usa principalmente os chutes, porque os escravos estavam com suas mãos acorrentadas e, portanto, tinham apenas os pés para os golpes (BRENNECKE; AMADIO; SERRÃO, 2005; RÖHRING-ASSUNÇÃO, 2005). Todavia, como mostra farta evidência material remanescente de senzalas, os escravos, ao contrário, tinham justamente os pés presos em grilhões, para evitar que fugissem, e as mãos livres para trabalhar (RÖHRING-ASSUNÇÃO, 2005).

Tais mitos formaram-se no ideário em relação à capoeira e se fazem presentes no senso comum, constituindo-se no que Vigotski chama de conhecimento cotidiano (VYGOTSKI, 2012). As músicas, além de sintetizar o simbolismo presente na capoeira, relacionam-se a alguns elementos tradicionais importantes, que compõem a estrutura da capoeira. Como veremos, os personagens históricos aparecem, em vários momentos, nas músicas, representando a luta que travaram para o desenvolvimento e a manutenção desse fenômeno cultural.

Os personagens históricos na capoeira e os mitos que cercam suas histórias

A roda sempre inicia com a saudação de um mestre que grita “Iê”, um sinal de que irá iniciar uma ladainha, seguida de uma louvação ou reza, que é um canto de entrada. Nessas cantigas, a ficção é manifestada em ladainhas, que são histórias contadas sobre o lamento de guerreiros ou que trazem uma lição moral, como os mitos de Riachão, Besouro, Pastinha e Cobrinha Verde (YAHN, 2010). Essas músicas são feitas para homenagear homens que deixaram sua

marca na história da capoeira e que, geralmente, representam as contendas de valentões por território ou a vitória.

A consolidação de personagens heroicos que canalizaram os valores da capoeira e legitimaram suas origens também é parte importante da construção de mitos na capoeira. Zumbi foi um líder que ficou registrado na história do Brasil, tornando-se um símbolo de luta e resistência à escravidão no Quilombo dos Palmares. Embora nem todos os pesquisadores associem a capoeira diretamente aos quilombolas, essa conexão é observada em diferentes instâncias comuns das narrativas sobre as origens da luta, pela associação entre luta, escravidão e liberdade. Sendo assim, Zumbi, com inúmeros significados, tais como “Deus da guerra”, surge como um lutador de capoeira (MARQUES, 2017), imortal.

Nascido em 1655 no estado de Alagoas, na Serra da Barriga, atualmente conhecida como União dos Palmares, foi criado pelo padre Antônio Melo, recebendo o nome de Francisco, tendo aprendido com ele o português e o latim. Francisco fugiu e voltou para o Quilombo dos Palmares assumindo o nome “Zumbi”. Depois da morte de seu tio Ganga Zumba, Zumbi herdou a liderança do quilombo e, por 15 anos, resistiu a várias tentativas de invasão dos inimigos (SILVA, 2003). Em 6 de fevereiro de 1694, o quilombo foi destruído e Zumbi ferido, conseguindo fugir mesmo assim. No ano de 1695, Antônio Soares, em troca de ter a vida poupada, traiu Zumbi, entregando-o ao comandante Domingos Jorge Velho, que o capturou e o degolou, exibindo sua cabeça em praça pública e acabando com o mito que então pairava sobre a imortalidade de Zumbi (SILVA, 2003).

Merece destaque, na história de Zumbi, a concepção da territorialidade quilombola, a qual não pode ser chamada de “um lugar de refugiados ou remanescentes”, constituindo-se em um local onde as interações sociais acionaram identidades étnicas da resistência negra (MARQUES, 2017). Zumbi foi um dos precursores da inserção da chamada “capoeira de quilombo”, como

marcador de identidades étnicas e como prática cultural e política da comunidade (AGUALUSA, 2007; MARQUES, 2017). Apesar disso identifica-se uma contradição quanto a sua imagem. Por um lado, acredita-se que tenha sido um personagem heroico, que lutou pela liberdade do seu povo e dos escravos. Daí, em certa medida, afastamo-nos da ideia de Zumbi como um ser humano, tornando-o uma lenda em nosso imaginário. Por outro lado, residem no senso comum resquícios de compreensão racista, que afirmam a inferioridade dos negros, imiscuída na perspectiva de superioridade de classe, a qual, de todo modo, o desumaniza.

Vygotski (2012) auxilia na compreensão de uma visão contraditória sobre um mesmo fenômeno social. O autor apresenta a possibilidade de existência de diversas vertentes no conhecimento cotidiano, em geral pelo fato de ele ser mais volátil, sistematizado a partir de diversas origens. Assim, “a debilidade dos conceitos cotidianos se manifesta, segundo os dados de nossa investigação, na incapacidade para a abstração e no modo arbitrário de operar com eles” (VYGOTSKI, 2012, p. 182).

O conhecimento cotidiano, apesar de não permitir um elevado grau de abstração, pelo fato de não ser elaborado com base em conceitos científicos, mas, derivar da simples imediaticidade da vida, não se reduz em sua complexidade de constituição. Portanto, o conhecimento cotidiano é forjado nas múltiplas referências sócio-históricas de um fenômeno. Isto é, a sustentação de aspectos racistas e classistas, passa pela incorporação de um ideário falso e alienado sobre o papel dos negros em nossa sociedade. Somente por meio do conhecimento mais elaborado é possível compreender a complexidade e refutar o conhecimento espontâneo, que visa apenas à manutenção de princípios socialmente falidos.

A capoeira passou, historicamente, por um período de repressão, confundindo-se com sua própria história e compreensão nos dias atuais. Em 1808 registra-se o primeiro discurso voltado para a consolidação institucional da

perseguição à capoeira, que a condenava e indicava meios possíveis para eradicá-la (HOLLOWAY, 1989). De acordo com Soares (1993, p. 9), os capoeiras faziam parte da movimentada cultura local nos tempos da Corte. Essa participação social “assustava as camadas médias e também a elite dirigente. Perseguidos pelo aparato policial, os capoeiras foram presença frequente nas páginas do crime do século XIX”.

A “independência” do Brasil veio sob a forma de uma monarquia constitucional; em 20 de setembro de 1871, foi assinada a Lei do Ventre Livre, segundo a qual todos os nascidos a partir daquele momento seriam considerados livres, apesar de seus pais continuarem a ser escravos (JAQUEIRA; ARAÚJO, 2013b). Dezesete anos mais tarde, a Lei Áurea foi proclamada e, então, todos os escravos foram considerados livres (JAQUEIRA; ARAÚJO, 2013b).

Com a libertação dos escravos, o discurso que defendia a repressão absoluta da capoeira, por associação a eles, se tornou hegemônico. Assim, durante a maior parte do século XIX, ela foi marginalizada e até condenada por estudiosos da cultura popular. Residia, nesse processo, uma visão repressiva da capoeira e das pessoas que a praticavam.

Silvio Romero (1851-1914) demonstrou desprezo pela capoeira e apenas lamentou que “a polícia nunca poderia extirpar esse câncer” (ANDRADE JUNIOR, 2005; RÖHRING-ASSUNÇÃO, 2005). Além de Silvio Romero, Machado de Assis (1839-1908), escritor brasileiro de origem negra, buscava representar, em suas obras, o cotidiano social, apresentando o negro de forma contraditória. Nesse contexto, a capoeira também perpassa as obras do escritor, sendo possível identificar a concepção social “negativa” da capoeira, representada na visão de Machado de Assis. Em diferentes crônicas, os capoeiras são marginalizados e reproduzem a violência à qual foram historicamente submetidos. Após a Proclamação da República, em 1889, a extinção da capoeira passou a ser uma prioridade maior para o governo, sendo ela associada à classe baixa e à “barbárie africana” (RÖHRING-ASSUNÇÃO, 2005).

É exatamente nesse período que afrodescendentes desenvolvem as bases da capoeira tal como é praticada hoje. Eles descobriram dentro dessa prática uma arma, “a arte de bater com o próprio corpo” (SILVA, 2003). Em um registro desses momentos, o mestre Pastinha disse que havia batido na polícia, mas em defesa da própria moral e do próprio corpo (SILVA, 2003). Já para os novos governantes, inspirados pelas ideologias autoritárias da modernização conservadora, como o positivismo e o darwinismo social, a eliminação da capoeira passou a fazer parte da necessária higienização da população (RÖHRING-ASSUNÇÃO, 2005). É também relevante observar que a repressão à capoeira, no período, coaduna com evidências documentais e literárias de uma percepção da elite branca sobre o medo dos negros libertos, tal como demonstrado por Azevedo (1987), no estudo *Onda negra, medo branco*.

De acordo com Soares (1993, p. 37), existia, no imaginário social, um terror e preconceito em relação à capoeira:

As primeiras décadas do século XIX foram marcadas na cidade do Rio de Janeiro pelo terror da capoeira. Geralmente identificados como escravos portadores, de facas, estoques, ou qualquer instrumento perfurante [...]. Na 1ª metade do século a capoeira estava irremediavelmente ligada à condição escrava e à origem africana. Mesmo não sendo possível sugerir qualquer origem étnica específica na prática da capoeiragem do começo do século por meio dos registros policiais, não temos dúvida de que a identidade africana era um forte componente.

Devido à escassez de fontes documentais, um mito foi utilizado para explicar a dificuldade de se escrever sobre sua história. Rui Barbosa, em 1888, mandou queimar todos os papéis, livros de matrícula e documentos relativos a escravos nas repartições do Ministério da Fazenda. Isso teve por finalidade eliminar os comprovantes de natureza fiscal que pudessem ser utilizados pelos ex-senhores para pleitear a indenização junto ao Governo da República, já que a Lei de 13 de maio de 1888 havia declarado extinta a escravidão, sem reconhecer o direito de propriedade servil (VIANNA, 1984).

Nas palavras de Rego (1968, p. 10), “o conselheiro Rui Barbosa, por isso ou por aquilo, prestou um mau serviço, mandando queimar toda documentação referente à escravidão negra no Brasil”. No entanto, os documentos reduzidos a cinzas representavam apenas uma minúscula parte de todos os registros arquivísticos relativos à escravidão que poderiam contar algo sobre a capoeira (RÖHRING-ASSUNÇÃO, 2005).

Nesse sentido, parte da produção da capoeira foi eliminada com apoio do Estado. Os conhecimentos acabaram por formar, possivelmente, sínteses distanciadas do conjunto de fatos, documentos e teses que possibilitariam olhares para além dos conhecimentos produzidos cotidianamente. Segundo Vigotski (2012, p. 184), “o conceito não é simplesmente um conjunto de conexões associativas que se assimila com ajuda da memória, não é um hábito mental automático, mas um autêntico e complexo ato do pensamento”. Assim, a síntese de uma visão maquiada da capoeira pode ser feita intencionalmente para reorganizar um sistema de conceitos que reside diretamente na formulação do pensamento.

Para exemplificarmos essa postura de apagamento da capoeira, no ano de 1890, ela foi considerada ilegal pelo Código Penal da República, uma vez que o artigo 402 dava uma penalidade de dois a seis meses de prisão a quem ou sasse fazer nas ruas exercícios de agilidade e destreza corporal (SILVA, 2003). Os três primeiros artigos visavam criminalizar a ociosidade e os três últimos tratavam exclusivamente da capoeira (RÖHRING-ASSUNÇÃO, 2005).

Capítulo XIII - Dos vadios e capoeiras

Art. 402. Fazer nas ruas e praças públicas exercício de agilidade e destreza corporal conhecida pela denominação Capoeiragem: andar em carreiras, com armas ou instrumentos capazes de produzir lesão corporal, provocando tumulto ou desordens, ameaçando pessoa certa ou incerta, ou incutindo temor de algum mal; Pena - de prisão celular por dois a seis meses. A penalidade é a do art. 96.

Parágrafo único. É considerada circunstância agravante pertencer o capoeira a alguma banda ou malta. Aos chefes ou cabeças, se imporá a pena em dôbro.

Art. 403. No caso de reincidência será aplicada ao capoeira, no grau máximo, a pena do art. 400.

Parágrafo único. Se for estrangeiro, será deportado depois de cumprida a pena.

Art. 404. Se nesses exercícios de capoeiragem perpetrar homicídio, praticar alguma lesão corporal, ultrajar o pudor público e particular, perturbar a ordem, a tranquilidade ou segurança pública ou for encontrado com armas, incorrerá cumulativamente nas penas cominadas para tais crimes. (BRASIL, 1890, p. 38-39)

Embora finalmente consagrado no Código Penal da República, o discurso da repressão começou a ser desafiado por uma difusão da capoeira entre indivíduos da classe média e da elite branca. A associação entre a capoeira e o submundo do crime e da marginalidade parecia apontar para as classes populares – o que também reforçava os clichês sobre a capoeira – enquanto o número de praticantes de capoeira se tornava cada vez maior (RÖHRING-ASSUNÇÃO, 2005). É nesse contexto que surgiram as duas vertentes da capoeira, Angola e Regional (RÖHRING-ASSUNÇÃO, 2005).

Vicente Ferreira Pastinha (Mestre Pastinha) nasceu em 5 de abril de 1889, aos oito anos, começou a aprender e praticar capoeira com um professor africano de nome Benedito. De acordo com Silva (2003), o menino Pastinha treinava às escondidas e sua habilidade e destreza se solidificaram nas rodas de capoeira; em poucos anos, o jovem Pastinha já conquistava respeito entre os capoeiristas (SILVA, 2003). O conceito da capoeira Angola, criada por Pastinha, ganharia um novo sentido cultural (ABIB, 2004; HEAD; GRAVINA, 2012).

Segundo Silva (2003), jogar, brincar, ter malemolência, cantar, ser mandingueiro e dançar são características fundamentais para a prática de bons ca-

poeiristas. Pastinha foi o primeiro mestre capoeirista popular a analisar a capoeira como “filosofia” e a se preocupar com a inserção de aspectos éticos e educacionais em sua prática (BARROS; BRANCO; CATELA, 2016; SILVA; HEINE, 2008). Sem reconhecimento por sua contribuição à cultura afro-brasileira, Pastinha viveu seus últimos dias cego e sozinho no abrigo D. Pedro II, em Salvador, tendo falecido em 13 de novembro de 1981. Dias (2004), ao dissertar sobre o cotidiano dos capoeiras em Salvador, na República Velha, mostra as memórias de Pastinha sobre a utilização do berimbau, que, além de ser instrumento musical era “instrumento ofensivo”. Confirmando esse depoimento, mestre Pastinha descreveu que nem todos os capoeiras sabiam que o berimbau era também uma arma, mas avisou que esta só devia ser usada na hora necessária, “para barulho”, explicando que a defesa do capoeirista estava em suas mãos (DIAS, 2004). Segundo a autora, Pastinha defendia que “quando fosse preciso a verga do berimbau virava um cacete para defender e dar, e a vaqueta servia para furar e se defender do inimigo”. Pastinha descreve que usava o berimbau de forma diferente: “[...] no meu tempo eu usava também uma foicezinha do tamanho de uma chave [...] e na hora desmontava o berimbau, encaixava a foice e aí eu ia manejar” (DIAS, 2004, p. 49). Apesar da importante contribuição de Pastinha para a difusão da capoeira, não foram encontrados documentos que confirmem a utilização do berimbau como arma por esse mestre.

Já Mestre Bimba, cujo nome de batismo era Manoel dos Reis Machado, nasceu em 23 de novembro de 1899, no bairro de Engenho Velho, também em Salvador; aos 12 anos começou a aprender capoeira com o capitão africano Betinho (ALMEIDA, 2002). Mestre Bimba constituiu um novo estilo para a prática da capoeira, adaptando a capoeira angola do mestre Pastinha, que até então era jogada de maneira cadenciada e mais lenta. De acordo com Silva (2003), Bimba realizou essa transformação pela caracterização dos golpes como habilidades marciais, com aumento de objetividade e velocidade das técnicas, desenvolvendo, assim, a capoeira Regional (RÖHRING-ASSUNÇÃO, 2005).

Bimba tinha forte ligação com o candomblé, pois, até seus 20 anos, ocupou o cargo de “ogã-alabê” – ogã encarregado de tocar o atabaque – num candomblé de caboclo situado no Engenho Velho de Brotas, lugar onde Bimba nasceu e foi criado. Sua vigésima primeira mulher, dona Alice Maria da Cruz, com quem viveu cerca de 40 anos, era mãe de santo. Todavia, a ligação dos capoeiras com os rituais do candomblé não estava restrita ao mestre Bimba. Inúmeros capoeiras eram do candomblé, como o capoeira Hilário Chapeleiro, que era babalorixá ou pai de santo (COUTINHO, 1993; DIAS, 2004). As próprias festas populares de Salvador, onde Mestre Pastinha e outros capoeiras faziam uma grande roda para a vadição, eram também ocasiões de candomblé, samba e batuque (COUTINHO, 1993; DIAS, 2004). Hipoteticamente, essa característica cultural do contexto dos capoeiras foi incluída no desenvolvimento da capoeira, como forma de resistência cultural afro-brasileira.

No início do século XX, a construção de um Brasil “moderno e civilizado” implicou em debates intelectuais acerca da polêmica lei que instaurou a capoeira como criminosa (REIS, 1993). Surgiu, então, uma nova representação social da capoeira, vista pelos mestres como “herança da mestiçagem” e, portanto, “nacional” (MORAES FILHO, 1979; REIS, 1994). Em 1930, com uma nova linguagem esportiva e pedagógica, a capoeira foi apresentada a Getúlio Vargas, que aprovou um decreto liberando sua prática em academias, como um esporte originalmente brasileiro (ALMEIDA, 2002; JAQUEIRA, 2010; JAQUEIRA; ARAÚJO, 2013a; JAQUEIRA; ARAÚJO, 2013b; REIS, 1993). Corroborando tal afirmação, Vieira e Röhring-Assunção (1998) afirmam que “a capoeira Regional se define, do ponto de vista técnico, por ser uma luta praticada numa posição mais ereta do que a capoeira baiana tradicional e de usar golpes mais altos e geralmente mais rápidos”. Em 1941, com a lei n. 3.199, a capoeira foi reconhecida como desporto.

Em realidade, a esportivização da capoeira ocorreu com a criação da Capoeira Regional Baiana em 1930, pelo Mestre Bimba (ALVES; MONTAGNER, 2008). Esse marco traz modificações nos valores sociais da capoeira. Bimba

normatiza a capoeira, trazendo uma recodificação que se antagoniza com os elementos próprios da prática tradicional, como a ludicidade, a espontaneidade e a indiscriminação de seus participantes. Em 1973, ela é vinculada à Confederação Brasileira de Pugilismo, que sacramenta sua esportivização (ALVES; MONTAGNER, 2008). Nesse momento, o Brasil vivia uma ditadura militar, com a presença de manifestações sociais que se opunham. Os objetivos de substituir e divulgar uma nova concepção de cultura esportiva da capoeira eram pensados como parte de um processo ludibriador dos movimentos sociais opositores do regime (ALVES; MONTAGNER, 2008). Nessa época os alunos de Bimba emigraram para São Paulo e Rio de Janeiro, visando difundir a Capoeira Regional e conceber uma ideia de uniformização da capoeira. Cria-se uma identidade nacional e a capoeira recebe o título de “Esporte Nacional” – um método de ginástica com movimentos e expressões originalmente brasileiros (REIS, 1993).

Podemos compreender, portanto, que, no processo de esportivização da capoeira, muito se perdeu em relação às suas raízes. Isto porque, para servir como uma forma de tornar-se esporte, foi necessário adotar uma uniformização e padronização dessa prática corporal. Desse modo, identifica-se, na produção acadêmica, muitos aspectos discutidos atualmente no âmbito da capoeira, que fazem referência ao processo de uniformização, mas, sobretudo, tendem a descolar-se de suas raízes históricas e, portanto, do conhecimento científico. Nesse sentido, procuramos apresentar possibilidades de, respeitando-se as necessidades históricas da construção de mitos como parte da resistência dos negros, religarmo-nos também às possibilidades dessa resistência que faz parte da condição sócio-histórica do Brasil.

Considerações finais

A capoeira, por seu significado, não está dissociada da construção social do Brasil e, como tal, está vinculada ao desenvolvimento acadêmico-científico,

que pode permitir uma multiplicidade de observações quanto a aspectos constitutivos, como os míticos e simbólicos.

Este artigo buscou contribuir para o debate sobre o processo histórico da capoeira como um elemento de constituição da formação social brasileira, questionando a representação dos mitos, símbolos e rituais, por meio de fatos associados à resistência cultural afro-brasileira com seu significado social. A capoeira é uma expressão cultural brasileira caracterizada por manter a ancestralidade cultural dos descendentes escravos africanos pela musicalidade e pelos meios ritualísticos que compõem as ações. Assim, é essencial a realização de estudos dos símbolos e da cultura, integrados com as práticas físicas e religiosas, já que foi possível identificar na análise uma vinculação de alguns movimentos plásticos da capoeira com a religião.

Nesse sentido, mesmo sendo uma das principais representações da resistência à opressão e uma expressão da cultura afro-brasileira, houve uma modificação na concepção dos valores associados à capoeira, que trazem aspectos ainda pouco estudados no meio acadêmico, tornando-se relevante uma revisão da literatura.

Por meio de fontes secundárias de diferentes naturezas, tais como imagens, livros e artigos científicos, foi possível identificar diversos períodos históricos em que a capoeira foi ressignificada pelos simbolismos contextualizados nos seus marcos históricos. Foram apresentadas concepções sobre a apropriação de elementos socioculturais e de criação da capoeira, como expressão libertária, luta contra a opressão, a marginalização da prática, o desenvolvimento da “malandragem” na luta, “as dores cantadas silenciosamente através do berimbau” e “a harmonia entre o mundo físico e o espiritual”.

Todos esses elementos podem trazer importantes contribuições para a construção de tradições, folclore e história, em conexão com a vivência das práticas físicas na capoeira e com os estudos acerca das lutas. Assim, as discussões

sobre o mito do disfarce da luta, em formato de dança/ritual, bem como as concepções dos personagens heroicos da capoeira podem ajudar a compreender como as modificações míticas e de valores culturais e sociais podem ter ocorrido ao longo da história.

Buscamos ainda caminhar, conjuntamente com o pensamento de Vigotski, no sentido de superar uma relação imediata com o objeto, de modo que pudessemos identificar os conceitos mais desenvolvidos, visitando produções acadêmicas que podem servir de referência para pensar a produção do conhecimento sobre a capoeira. Os conceitos espontâneos presentes na capoeira auxiliam no sentido de identificar os mitos presentes no ideário social e superá-los, por meio de abstrações mais complexas. Somente por meio dessa vinculação torna-se possível que nosso pensamento não esteja vinculado e prisioneiro da imediatez do conhecimento cotidiano, mas possa, por meio da ciência, incorporar os conceitos científicos, permitindo o desenvolvimento de abstrações mais complexas, que visam identificar a essência dos fenômenos humanos, inclusive na capoeira.

A ciência, portanto, também pode servir como um instrumento para o indivíduo alcançar a liberdade e, desse modo, poder enfrentar o conhecimento cotidiano na tentativa de elevá-lo qualitativamente na condição de conhecimento científico.

Referências

ABIB, Pedro Rodolpho Jungers. Capoeira Angola: cultura popular e o jogo dos saberes na roda. *Resgate: Revista Interdisciplinar de Cultura*, Campinas, v. 12, n. 1, p. 171-176, 2004. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/resgate/article/view/8645622>. Acesso em: 12 ago. 2019.

ABREU, Frederico José de. *Capoeiras – Bahia, séc. XIX: imaginário e documentação*. Salvador: Instituto Jair Moura, 2005.

AGUALUSA, José Eduardo. *Nação crioula: a correspondência secreta de Fradique Mendes*. Rio de Janeiro: Gryphus, 2007.

ALLEONI, Bruno Nascimento. A manifestação corporal capoeira: uma cultura nacional brasileira. *Revista Mackenzie de Educação Física e Esporte*, São Paulo, v. 9, n. 1, p. 24–31, 2010. Disponível em: <http://editorarevistas.mackenzie.br/index.php/remef/article/view/2539>. Acesso em: 10 nov. 2019.

ALMEIDA, Raimundo Cesar de. *A saga do mestre Bimba*. Salvador: Ginga Associação de Capoeira, 2002.

ALVES, Leonardo Prata; MONTAGNER, Paulo César. A esportivização da capoeira: reflexões teóricas introdutórias. *Conexões*, Campinas, v. 6, ed. especial, p. 510-521, jul. 2008. Disponível em: <https://www.readcube.com/articles/10.20396%2Fconex.v6i0.8637853>. Acesso em: 18 out. 2019.

ANDRADE JUNIOR, Alvaro Machado de. *A reafricanização da capoeira em Aracaju: identidades em jogo*. 2005. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2005.

ANSART, Pierre. *Ideologias, conflitos e poder*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

ARAÚJO, Paulo Coelho de. *Abordagens sócioantropológicas da luta/jogo da capoeira*. Maia: Instituto Superior da Maia, 1997.

ARAÚJO, Paulo Coelho de; JAQUEIRA, Ana Rosa. Social history of Capoeira through images. The Raul Pederneiras' "silhouettes". *Revista de Artes Marciales Asiáticas*, Leon, v. 11, n. 2, p. 114-115, Oct. 2016. Disponível em: <http://revpubli.unileon.es/ojs/index.php/artesmarciales/article/view/4417>. Acesso em: 18 out. 2019.

AREIAS, Anande das. *O que é capoeira*. 4. ed. São Paulo: Ed. da Tribo, 1983.

AZEVEDO, Celia Maria Marinho de. *Onda negra, medo branco*. São Paulo: Anablume, 1987.

BARBOSA, Wallace de Deus. A capoeira e a herança afro-brasileira no contexto da realização do “inventário da capoeira” para a Diretoria de Patrimônio

Imaterial do IPHAN. *Vivência*, Natal, v. 1, n. 42, jun. 2014. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/vivencia/article/view/5448>. Acesso em: 18 out. 2019.

BARROS, Nelson; BRANCO, Marco; CATELA, David Ramalheira. The basic foundations of Capoeira learning from 5 to 10 years of age: implementation and evaluation of a formative project. *Revista de Artes Marciales Asiáticas*, Leon, v. 11, n. 2, p. 64-65, Oct. 2016. Disponível em: <http://revpubli.unileon.es/ojs/index.php/artesmarciales/article/view/4174/3096>. Acesso em: 18 out. 2019.

BRASIL. Decreto n. 847, de 11 de outubro de 1890. *Código Penal da República dos Estados Unidos do Brasil*. Brasil: Presidência da Justiça, 1890. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d847.htm. Acesso em: 18 mar. 2020.

BRENNECKE, Allan; AMADIO, Alberto; SERRÃO, Júlio. Parâmetros dinâmicos de movimentos selecionados da Capoeira. *Revista Portuguesa de Ciências do Desporto*, Porto, v. 5, n. 2, p. 153-159, maio 2005. Disponível em: http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1645-05232005000200003. Acesso em: 18 out. 2019.

BRITO, Celso de. A mobilização dos símbolos religiosos na capoeira: sincretismos e o antissincretismos. *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 19, p. 53-75, jan./jun. 2011. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/debatesdoner/article/view/25785>. Acesso em: 18 out. 2019.

CARDOSO, Fernando Henrique. Um livro perene. In: Freyre, G. *Casa-Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime patriarcal*. São Paulo: Global, 2003. p. 19-28.

CARDOSO, Francisco *et al.* Capoeira and emotions. The expression of emotions in male gender in Capoeira Workout 1x1. *Revista de Artes Marciales Asiáticas*, Leon, v. 11, n. 2, p. 76-77, Oct. 2016. Disponível em: <http://revpubli.unileon.es/ojs/index.php/artesmarciales/article/view/4180>. Acesso em: 14 out. 2019.

COUTINHO, Daniel. *O ABC da Capoeira Angola: os manuscritos de Mestre Noronha*. Brasília: Defer, 1993.

DIAS, Adriana Albert. *A malandragem da mandinga: o cotidiano dos capoeiras em Salvador na República Velha*. 2004. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2004.

ELIAS, Norbert. *Introdução à Sociologia*. Lisboa: Edições 70, 2008.

FIORIN, José Luiz. A construção da identidade nacional brasileira. *Revista Bakhtiniana*, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 115-126, jan./jun. 2009. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/bakhtiniana/article/view/3002>. Acesso em: 20 set. 2020.

FONTURA, Adriana Raquel Ritter; GUIMARÃES, Adriana Coutinho de Azevedo. História da Capoeira. *Revista da Educação Física/UEM*, Maringa, v. 13, n. 2, p. 141-150, jul./dez. 2002. Disponível em: <http://www.periodicos.uem.br/ojs/index.php/RevEducFis/article/view/3712>. Acesso em: 15 dez. 2019.

FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime patriarcal*. São Paulo: Global, 2003.

GIL, Antônio Carlos. *Métodos e técnicas de pesquisa social*. São Paulo: Editora Atlas, 2008.

GLEDHILL, Sabrina. “Velhos respeitáveis”: notas sobre a pesquisa de Manuel Querino e as origens dos africanos na Bahia. *História Unisinos*, São Leopoldo, v. 14, n. 3, p. 339-343, set./dez. 2010. Disponível em: <http://revistas.unisinos.br/index.php/historia/article/view/4732>. Acesso em: 18 set. 2020.

HEAD, Scott; GRAVINA, Heloisa. Blackness in movement: identifying with capoeira Angola in and out of Brazil. *African and Black Diaspora*, v. 5, n. 2, p. 194-210, July 2012. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/17528631.2012.695221>. Acesso em: 20 set. 2020.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOLLOWAY, Thomas. O saudável terror: a repressão policial aos capoeiras e a resistência dos escravos no Rio de Janeiro no século XIX. *Caderno de Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, n. 16, 1989.

JAQUEIRA, Ana Rosa. *Fundamentos históricos e sociais do processo de desportivização e de regulamentação desportiva da Capoeira*. 2010. Tese (Doutorado em Ciência do Desporto e Educação Física) – FCDEFUC, Coimbra, 2010.

JAQUEIRA, Ana Rosa; ARAÚJO, Paulo Coelho de. Análise comparativa das propostas cariocas e baiana para a regulamentação desportiva da capoeira (1968). *Revista de Artes Marciales Asiáticas*, Leon, v. 7, n. 2, p. 12-26, July/Dec. 2013b. Disponível em: <http://revpubli.unileon.es/ojs/index.php/artesmarciales/article/view/562/500>. Acesso em: 15 out. 2019.

JAQUEIRA, Ana Rosa; ARAÚJO, Paulo Coelho de. Análise praxiológica do primeiro regulamento desportivo da capoeira. *Revista Movimento*, Porto Alegre, v. 19, n. 2, p. 31-53, abr./jun. 2013a. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/Movimento/article/view/31035/25253>. Acesso em: 10 dez. 2019.

KOSIK, Karel. *Dialética do concreto*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

LEAL, Luiz Augusto Pinheiro. Capoeira, Boi-Bumbá e política no Brasil republicano (1889-1906). *Revista Afro-Ásia*, Salvador, n. 32, p. 241-269, 2005. Disponível em: <https://portalseer.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/21094/13685>. Acesso em: 15 dez. 2019.

LIMA, Mano. *Dicionário de capoeira*. 2. ed. revista e ampliada. Brasília: Conhecimento, 2006.

LIMA, Roberto Kant de; LIMA, Magali Alonso de. Capoeira e cidadania: negritude e identidade no Brasil Republicano. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 34, p. 143-182, dez. 1991. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/111296/109530>. Acesso em: 19 set. 2020.

LUSSAC, Ricardo Martins Porto. A cultura material da capoeira no Rio de Janeiro no primeiro quartel do século XIX: uma análise a partir da litografia jogar capoeira ou danse de la guerre, de Rugendas. *Textos Escolhidos de Cultura e Arte Populares*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 1, p. 141-167, maio 2013b. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/tecap/article/view/10179/7950>. Acesso em: 10 dez. 2019.

LUSSAC, Ricardo Martins Porto. Análise das hipóteses sobre a origem da capoeira por meio da etimologia ou de especulações sobre o vocábulo capoeira. *Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, v. 7, p. 63-89, 2013a. Disponível em: http://wpro.rio.rj.gov.br/revistaagcrj/wp-content/uploads/2016/11/e07_a21.pdf. Acesso em: 10 dez. 2019.

LUSSAC, Ricardo Martins Porto; TUBINO, Manoel José Gomes. Capoeira: a história e trajetória de um patrimônio cultural do Brasil. *Journal of Physical Education*, Maringá, v. 20, n. 1, p. 7-16, jan./mar. 2009. Disponível em: <http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/RevEducFis/article/view/5815/3992>. Acesso em: 10 dez. 2019.

MACUL, Marcus Vinícius Santana. Capoeira: luta de resistência à violência. *Boletim Interfaces da Psicologia da UFRuralRJ*, Rio de Janeiro, v. 2, p. 50-74, 2008. Disponível em: <http://www.ufrj.br/seminariopsi/2008/boletim/pdf/Artigo%20Marcus%20Macul.pdf>. Acesso em: 15 dez. 2019.

MARQUES, Tainã Plácido. *A questão do negro e a cultura organizacional: estudo de caso da Fundação Cultural Palmares*. 2017. Trabalho de Conclusão de Curso (Monografia em Comunicação Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

MORAES FILHO, Melo. *Capoeiragem e capoeiras célebres*. São Paulo: Edusp, 1979.

NASCIMENTO, Abdias do. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

NASCIMENTO, Ricardo. Umbandistas e capoeiras: em busca do Axé em Portugal. *Revista Vozes dos Vales*, Vales do Jequitinhonha, v. 4, n. 4, p. 16-20, out. 2013. Disponível em: <http://site.ufvjm.edu.br/revistamultidisciplinar/files/2011/09/Umbandistas-e-capoeiras-em-busca-do-Ax%C3%A9-em-Portugal-Portugal1.pdf>. Acesso em: 16 dez. 2019.

OLIVEIRA, Josivaldo Pires de; LEAL, Luiz Augusto Pinheiro. *Capoeira, identidade e gênero: ensaios sobre a história social da capoeira no Brasil*. Salvador: EDUFBA, 2009.

ORTIZ, Renato. Imagens do Brasil. *Revista Sociedade e Estado*, Brasília, v. 28, n. 3, p. 609-633, set./dez. 2013. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/sociedade/article/view/5840/5285>. Acesso em: 18 set. 2020.

PAULA, Rodrigo Pires. A contranarrativa de Joel Rufino dos Santos e o mito da nação. *Em Tese*, Belo Horizonte, v. 20, n. 2, p. 94-106, maio/ago. 2014. Dis-

ponível em: <http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/emtese/article/viewFile/6018/6009>. Acesso em: 19 set. 2020.

PIRES, Antônio Liberac Cardoso Simões. *A capoeira na Bahia de Todos os Santos: um estudo sobre a cultura e classes trabalhadoras (1890-1937)*. Tocantins: NEAB; Grafset, 2004.

PIRES, Antonio Liberac Cardoso Simões. *Movimentos da capoeira afro-brasileira: a formação histórica da capoeira contemporânea: 1890-1950*. 2001. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001.

PRESTES, Zoia Ribeiro. Quando não é a mesma coisa: análise de traduções de Lev Semionovitch Vigotski no Brasil: repercussões no campo educacional. 2010. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade de Brasília, Brasília, 2010.

RÊGO, Pedro. Relações entre mito e ciência. *Revista Antropológicas*, Edição Especial, 1998.

REGO, Waldeloir. *Capoeira Angola: ensaio sócio-etnográfico*. Salvador: Editora Itapoan, 1968.

REIS, Leticia Vidor de Sousa. A capoeira: de “doença moral” à “gymnástica nacional”. *Revista de História*, São Paulo, n. 129, p. 221-235, ago. 1993. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/18730/20793>. Acesso em: 18 set. 2020.

RÖHRIG-ASSUNÇÃO, Matthias. *Capoeira*. The history of an afro-brazilian martial art. Londres: Routledge, 2005.

RUSSEL, Bertrand. *História da Filosofia ocidental – Livro 1: A Filosofia Antiga*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

SANT’ANNA, Márcia. *Escravidão no Brasil: os terreiros de candomblé e a resistência cultural dos povos negros*. Rio de Janeiro: Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2015.

SANTOS, Joel Rufino dos. *Zumbi*. São Paulo: Ed. Moderna, 1985.

SCHWARCZ, Lilia. *Sobre o autoritarismo brasileiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

SILVA, Gladson de Oliveira; HEINE, Vinicius. *Capoeira: um instrumento psicomotor para a cidadania*. São Paulo: Phorte Editora, 2008.

SILVA, José Milton Ferreira da. *A linguagem do corpo na capoeira*. Rio de Janeiro: Sprint, 2003.

SKOLAUDE, Mateus Silva. Identidade nacional e historicidade: o 1º Congresso Afro-Brasileiro de 1934. In: ENCONTRO ESTADUAL DE HISTÓRIA, 12., 2014, Rio Grande do Sul. *Anais [...]* São Leopoldo: ANPUH/RS; UNISINOS, 2014. p. 1-16.

SOARES, Carlos Eugênio Líbano. *A capoeira escrava e outras tradições rebeldes no Rio de Janeiro (1808-1850)*. 2. ed. rev. e ampl. Campinas: Editora da Unicamp, 2002.

SOARES, Carlos Eugênio Líbano. *A negregada instituição: os capoeiras no Rio de Janeiro 1850-1890*. 1993. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1993.

VIANNA, Antônio. Valentes a unha. In: VIANNA, Antônio. *Casos e coisas da Bahia*. 2. ed. Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1984. p. 153-156.

VIEIRA, Luiz Renato. *O jogo de capoeira: cultura popular no Brasil*. Rio de Janeiro: Sprint, 1995.

VIEIRA, Luiz Renato; RÖHRING-ASSUNÇÃO, Matthias. Mitos, controvérsias e fatos: construindo a história da capoeira. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, v. 7, p. 81-121, dez. 1998. Disponível em: <https://beribazu.files.wordpress.com/2012/11/mitos-controvc3a9rsias-e-fatos-construindo-a-histic3b3ria-da-capoeira.pdf>. Acesso em: 18 out. 2019.

VYGOTSKY, Lev Semionovich. *Obras escogidas: problemas teóricos y metodológicos de la psicología*. Tomo I. Madrid: Visor, 1991.

VYGOTSKY, Lev Semionovitch. *Obras escogidas*. Tomo III. Madrid: Visor, 2012.

VIGOTSKI, Lev Semionovitch. *Psicologia Pedagógica*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

YAHN, Carla Alves de Carvalho; SANTOS, Rubens Pereira dos. Capoeira angola e literatura popular: diálogos da tradição oral. *Miscelânea*, Assis, v. 7, p. 200-213, out. 2010. Disponível em: <https://seer.assis.unesp.br/index.php/miscelanea/article/view/689>. Acesso em: 18 out. 2019.

Recebido em: 26 de abril de 2020

Aprovado em: 10 de setembro de 2020