



Capoeira e identidade nacional: significados históricos

Oliveira, Josivaldo Pires de; Pinheiro Leal Luiz Augusto

A compreensão da formação da identidade nacional brasileira passa necessariamente pelos debates e projetos racialistas e racistas que permearam os bastidores intelectuais e políticos no Brasil, desde a segunda metade do século XIX. Conde Gobineau, Sílvio Romero, Nina Rodrigues, entre outros, são invocados para representar aqueles que viam como uma influência negativa a presença negra na constituição da nação brasileira. A eugenia, inspirada por estes intelectuais, fundamentava medidas políticas que visavam ao embranquecimento da população brasileira no menor tempo possível. Entre tais medidas, destacam-se as diversas campanhas em favor da migração europeia para o país e a violenta repressão às práticas culturais de matriz africana em favor de modelos culturais europeus. É justamente nesta segunda medida, confirmadora do projeto de embranquecimento cultural do Brasil, que podemos encontrar a experiência da capoeira como uma resistência negra relacionada à formação da identidade nacional e, por conseguinte, como patrimônio cultural brasileiro.

Os significados atribuídos à capoeira, através de diferentes discursos, variaram bastante ao longo de sua história. Durante a maior parte do século XIX até as três primeiras décadas do século XX, a capoeira sempre esteve associada ao mundo do crime. Poucas vezes ela foi compreendida como uma prática cultural pertinente à sociedade brasileira. Sua prática, contudo, iria experimentar uma outra significação a partir da década de 1930. Passaria de crime previsto no Código Penal para uma luta considerada genuinamente brasileira. Por trás desta nova significação, estavam alguns cientistas sociais que inovaram os estudos sobre o negro no Brasil ao substituírem, em suas interpretações, a categoria "raça" pela de "cultura" (destacam-se nesse aspecto os trabalhos de Arthur Ramos, Edson Carneiro e Gilberto Freyre). Posteriormente, a capoeira também seria resgatada como cultura nacional, a partir das obras de Jorge Amado, Carybé e Pierre Verger. Literatura, pintura e fotografia foram, respectivamente, os instrumentos de divulgação das principais características positivas daquela arte-luta. Claro que esses intelectuais não estavam dando atenção exclusiva para a capoeira, mas sim a uma boa parte das

manifestações culturais afro-brasileiras. Naquele momento, ainda não existia uma produção historiográfica especificamente voltada para o estudo da capoeira. Os homens das ciências e das artes citados acima buscavam aprofundar seus estudos e trabalhos acerca da experiência africana no Brasil. Seus trabalhos partiam da evidência das manifestações afro-culturais presentes em todo o país. Associados a esta nova postura intelectual e artística frente às tradições de matrizes africanas, diversos interesses políticos e ideológicos também influenciaram a variação dos significados atribuídos à capoeira. O conhecimento da capoeira haveria de respaldar muitos sucessos e conflitos através da ação de capangas políticos. A capangagem foi no Rio de Janeiro, em Belém e em Salvador, foi um dos trabalhos assumidos pelos capoeiras que mais deram visibilidade para a sua prática⁶. Nos processos eleitorais, desde a Monarquia até a primeira República, os principais dirigentes políticos das cidades citadas solicitavam a ação de capoeiras na hora de decidir o pleito eleitoral. Além do projeto de embranquecimento da população e, por extensão, da cultura brasileira, foi justamente a ação do capoeira como capanga político que inspirou a inserção da capoeira como crime no Código Penal republicano, sob a epígrafe "Dos vadios e capoeiras".⁷ Portanto, tratava-se de uma criminalização política tanto quanto social. Em oposição a tal criminalização, de 1890 até 1937, surgiram, como alternativas funcionais para a capoeira: a sua valorização simbólica no âmbito da reafricanização dos costumes, a partir da década de 1940 na Bahia; a esportivização da prática, experimentada inicialmente nos anos 1960, com a migração de mestres baianos para São Paulo e Rio de Janeiro e oficializada em 1972 por portaria do Ministério da Educação e Cultura (MEC); e, recentemente, a sua patrimonialização, cujos resultados ainda estão sob avaliação, tal como será discutido mais à frente. Estes, então, seriam os principais horizontes apontados para o futuro da capoeira: interesses que correspondiam – e correspondem – a projetos de intervenção externa na capoeira, mas que na maioria dos casos também foi (é) apoiada por capoeiras que buscavam (buscam) viver de seu ofício.

Além da variação de significados e interesses expressos através de diferentes discursos, as características da capoeira também se modificaram ao longo do tempo. Soares, estudando a primeira metade do século XIX, demonstra que ela foi citada na documentação policial, como uma atividade predominantemente de *escra-vos*.⁸ Contudo, em pesquisa que abrangia a segunda metade do mesmo século, o historiador encontrou elementos que demonstravam a prática da capoeira também entre outros grupos sociais. Juntamente com negros e escravos, havia brancos, livres, estrangeiros e até membros da alta sociedade participando ativamente do fenômeno da capoeiragem. Seria neste momento que alguns objetos, como facas, navalhas e cacetes, passariam a ser associados aos capoeiras. Sabe-se que muitas destas características foram herdadas ou constituídas a partir do contato entre culturas marginais diversas – como é o caso do uso de

cacetes e navalhas entre os fadistas portugueses, cuja utilização se estendeu até o Brasil.⁹

No século XX, o referencial da capoeira se volta para a Bahia, onde na década de 30 foi criada a chamada Capoeira Regional e logo em seguida, como resposta a ela, se organiza a capoeira Angola.¹⁰ Ambas, segundo Vieira e Assunção, foram fruto de uma adequação ou modernização da capoeira, frente a um novo contexto histórico-social.¹¹ As duas modalidades se opunham a uma outra espécie de capoeira – ancestral de ambas – que, conforme os discursos repressivos e até mesmo segundo alguns mestres mais antigos, era refúgio de “desordeiros e valentões”.¹² A mudança de significado, ocorrida a partir da década de 20 do século passado, refletiu tentativas de manipulação política. Por consequência, acabou colaborando para transformar a capoeira em objeto de consumo, via folclorização. Essa nova característica não passou despercebida aos olhares da época: A capoeira não é mais a de Besouro, de Mangangá, Samuel Querido de Deus, de Juvêncio Lamite, Pastinha e outros.

É uma dança feita para turistas, fácil de ver nos mercados (na alta estação) e nas festas do largo.¹³

Como pode ser constatado com a memorialista Hildegardes Vianna, havia um grande descontentamento entre os letrados, e até mesmo entre os próprios praticantes, quanto aos rumos que a capoeira tomava. Aqui a capoeira “tradicional”, representada por alguns dos grandes ícones de seu passado, era citada como referência oposta à sua transformação em atração turística e comercial. Em nossos dias, poderíamos imaginar as mesmas críticas voltadas ao seu processo de mercantilização internacional, quando a preocupação com a aquisição financeira imediata se sobrepõe às características lúdicas da capoeira. Durante vários anos, a dicotomia Regional/Angola foi predominante no meio da capoeiragem do século XX, no entanto já existe um movimento dos descontentes com a divisão da capoeira em dois pólos, portanto, supostamente opostos, e que defendem a idéia da capoeira como uma prática única. Nomes não faltariam para identificar a nova tendência. E assim surge a capoeira intitulada de contemporânea, por alguns, angonal por outros e, ainda, atual por terceiros.¹⁴ Dessa forma, a experiência social da capoeira é algo que vai bem mais longe do que uma simples invenção (com o sentido de algo terminado, acabado) de uma prática cultural. Ela é, na verdade, uma “constante” reinvenção (algo que está em constante construção). Isto significa que em cada momento histórico a prática da capoeira possui significados e características próprias.

A noção de invenção de tradição é abundantemente utilizada entre os pesquisadores da capoeira e se inspira na ideia de “tradição inventada”, do historiador britânico Eric Hobsbawm.¹⁵ O conceito, algumas vezes, parece estático, se vinculado à experiência de reinvenção cultural específica da capoeira pois se em dado momento ela é tida como prática de africanos, depois passa a ser predominantemente de crioulos; se é de escravos, incorpora livres; se

é de negros, inclui brancos e mestiços; e se é de marginalizados, recruta membros da elite. No entanto, a "invenção de tradição" é um discurso elaborado por um determinado grupo social que pretende assumir o controle político de alguma manifestação cultural. Seu método é reinventar a história do surgimento da referida prática de forma a legitimar seu poder frente aos outros grupos que também participam da mesma atividade cultural. Isso ocorreu com a capoeira a partir da segunda década do século XX, quando novos elementos foram acrescentados a ela para caracterizar e constituir o que a prática é em nossos dias (diferenciação em "escolas"; formação de bateria com berimbaus e outros instrumentos; uniformização; academização; internacionalização; e agora o seu reconhecimento como patrimônio cultural da nação).

A trajetória histórica dos praticantes da capoeira no Brasil lembra o que ficou conhecido na historiografia como a "história dos marginais".¹⁶ Uma história que trata de certos indivíduos que estariam sendo apontados como marginais em determinado momento – portanto, excluídos da sociedade devido às suas qualificações "negativas" – e que seriam "assimilados" em outra ocasião, graças aos benefícios que poderiam trazer à mesma sociedade ou a grupos particulares. A alteração do significado atribuído a esses indivíduos (ou às suas práticas socioculturais) ocorreria conforme as conveniências dos que a eles se referiam. Seria este o caso da capoeira que foi criminalizada por mais de meio século, com o Código Penal republicano, e agora, após 118 anos da criminalização, foi declarada como Patrimônio Cultural do Brasil? Possivelmente, pois, como vimos acima, foi desse modo que a trajetória da capoeira reinventou sua condição de transgressão penal em patrimônio cultural.

Notas:

5 ZANIRATO, Silvia Helena; RIBEIRO, Wagner Costa. Patrimônio cultural: a percepção da natureza como um bem não renovável. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 26, n. 51, p. 251-262, 2006.

6 SOARES, Carlos Eugênio Libano. *A negregada instituição*, 1999, LEAL, Luiz Augusto. *Capoeira, boi-bumbá e política no Pará republicano*, 2005, OLIVEIRA, Josivaldo Pires de. *No tempo dos valentes*, 2005.

7 BRASIL. Código penal da República dos Estados Unidos do Brasil – 1890. Rio de Janeiro: H. Garnier, 1904, p. 590. Comentado por Oscar de Macedo Soares.

8 SOARES, C. E. L. *A capoeira escrava no Rio de Janeiro*, 1998.

9 *Ibid.*, 171-174.

10 A chamada "capoeira regional" está associada a Manuel dos Reis Machado (1900-1974), conhecido por mestre Bimba. Quanto à "capoeira angola", seu principal mentor foi Vicente Ferreira Pastinha

(1889-1981), conhecido por mestre Pastinha. Ambos baianos, aprenderam a capoeira com africanos que ainda viviam em Salvador, capital da Bahia, no início de século XX.

11 ASSUNÇÃO, Mathias R.; VIEIRA, Luiz Renato. Mitos, controvérsias e fatos: construindo a história da capoeira. Revista de Estudos Afro-Asiáticos, Universidade Cândido Mendes, n. 34, p. 81-120, 1999.

12 Além de mestre Pastinha, mestre Noronha também faz um comentário nesse sentido, tratando da repressão à capoeiragem baiana: "É a origem que as autoridades têm ódio porque é um grupo de desordeiro e para dar combate ao desordeiro as autoridade tomou esta providência [:] prender e deportar para [a] ilha de Fernando [de] Noronha para dar fim aos desordeiro" [sic, para todo o trecho]. COUTINHO, Daniel (Mestre Noronha). O ABC da capoeira angola: os manuscritos do mestre Noronha. Brasília: DEFER: CIDOCA, 1993. p. 70.

13 VIANNA, Hildegardes. Folclore brasileiro: Bahia. Rio de Janeiro: FUNARTE, 1981. p. 28.

14 ASSUNÇÃO, M. R.; VIEIRA, L. R. Mitos, controvérsias e fatos: construindo a história da capoeira, 1999, p. 46.

15 HOBBSAWN, Eric; RANGER, Terence. A invenção das tradições. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

16 SCHMITT, Jean-Claude. A história dos marginais. In: LE GOFF, J. (Org.). A história nova. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995. p. 271-273.