

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA – UPPB
CENTRO DE EDUCAÇÃO – CE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO – PPGE

NILENE MATOS TRIGUEIRO MARINHO

DA CAPOEIRA ESCRAVA EM SALVADOR A UM MÉTODO
NACIONAL DE ENSINO: A LUTA REGIONAL DE MESTRE BIMBA EM
QUESTÃO

JOÃO PESSOA

2020

NILENE MATOS TRIGUEIRO MARINHO

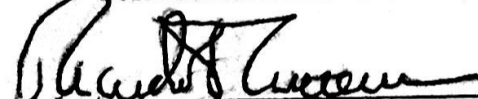
**DA CAPOEIRA ESCRAVA EM SALVADOR A UM MÉTODO NACIONAL
DE ENSINO: A LUTA REGIONAL DE BIMBA EM QUESTÃO**

Tese apresentada ao programa de pós-graduação da Universidade Federal da Paraíba como cumprimento de requisito para a obtenção do título de doutor em Educação na linha de pesquisa Estudos Culturais da Educação.

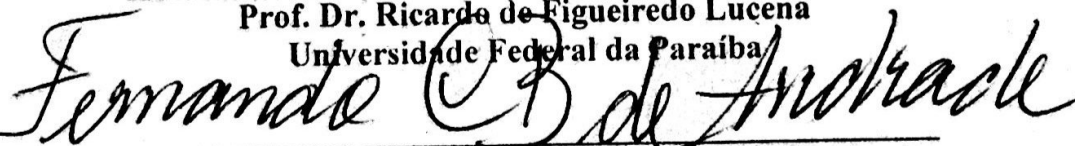
Orientador: Prof. Dr Ricardo de Figueiredo Lucena

Data da defesa 23/03 /2020

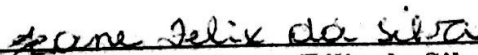
BANCA EXAMINADORA



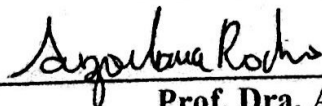
Prof. Dr. Ricardo de Figueiredo Lucena
Universidade Federal da Paraíba



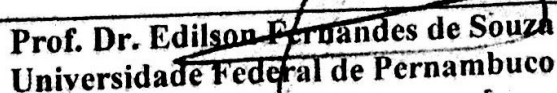
Prof. Dr. Fernando César Bezerra de Andrade
Universidade Federal da Paraíba



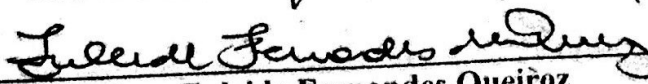
Prof. Dra. Jeane Félix da Silva
Universidade Federal da Paraíba



Prof. Dra. Ariza Maria Rocha
Universidade Regional do Cariri



Prof. Dr. Edilson Fernandes de Souza
Universidade Federal de Pernambuco



Prof. Dra. Zuleide Fernandes Queiroz
Universidade Regional do Cariri

NILENE MATOS TRIGUEIRO MARINHO

**DA CAPOEIRA ESCRAVA EM SALVADOR A UM MÉTODO NACIONAL
DE ENSINO: A LUTA REGIONAL DE MESTRE BIMBA EM QUESTÃO**

Tese apresentada ao programa de pós-graduação da Universidade Federal da Paraíba como cumprimento de requisito para a obtenção do título de doutor em Educação na linha de pesquisa Estudos Culturais da Educação.

Orientador: Prof. Dr. Ricardo de Figueiredo Lucena

JOÃO PESSOA

2020

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

M338c Marinho, Nilene Matos Trigueiro.

Da capoeira escrava em Salvador a um método nacional de ensino: a luta regional de Mestre Bimba em questão/Nilene Matos Trigueiro Marinho. - João Pessoa, 2020.

221 f.

Orientação: Ricardo de Figueiredo Lucena.
Tese (Doutorado) - UFPB/PPGE.

1. capoeira, Mestre Bimba. I. Lucena, Ricardo de Figueiredo. II. Título.

UFPB/BC

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus, por me possibilitar a construção deste trabalho.

Ao meu filho Kalel, por ter vindo ao mundo nesta fase tão bonita de minha vida, completando o quadro de aprendizagem e amadurecimento que obtive nestes anos de doutorado.

Aos meus pais, pelo apoio nos momentos em que precisei de amparo.

A Jaaziel, pela força e cumplicidade necessárias à construção do trabalho e por ter tido a compreensão necessária para entender as minhas ausências, fruto da dedicação ao estudo.

A meu orientador, Ricardo Lucena, pelo aprendizado do saber acadêmico, mas, também, pelo aprendizado das questões de “ser gente”, por sua humildade, compreensão e sensibilidade nos momentos em que precisei.

Agradeço ao PPGE, a cada professor (a), funcionário (a) que, com seu trabalho, me proporcionaram ampliar os meus horizontes enquanto aluna.

Agradeço ao Instituto Federal do Ceará – *campus* Juazeiro do Norte, por ter me possibilitado a dedicação exclusiva ao doutorado, ampliando meus horizontes de conhecimento.

RESUMO

A pesquisa dedica-se a compreender a relevância para a capoeira, da metodologia de ensino elaborada por Mestre Bimba, em sua academia, no enfrentamento da percepção social negativa que a relacionava a atividade de vagabundos e malandros, ao final do século XIX e início do século XX. Mestre Bimba desenvolveu uma capoeira com conotações de gesto e de corpo que a aproximava dos comportamentos e códigos corporais dos esportes ocidentais que ganharam notoriedade no Brasil, a partir do século XIX, ao passo em que, se distanciava das práticas de rua, reconhecidas pela desordem e ausência de regras capazes de coibir a violência expressa em cidades brasileiras como Salvador. As modificações citadas são percebidas, no respectivo trabalho, como integrantes do esforço civilizador brasileiro, intensificado nas cidades como consequência de eventos históricos, tais como: a abolição da escravidão, em 1888; a criação da República, em 1889; a industrialização e a urbanização, na década de 1920; responsáveis por incrementar as relações de interdependência entre os indivíduos e formar novas figurações. Diante do exposto, a questão norteadora foi a seguinte: Que mudanças nos processos de figuração e interdependência permitiram que diversos comportamentos associados à capoeira escrava fossem abandonados na academia de Mestre Bimba, em favor de uma prática que exigia de seus alunos uma educação das emoções, dos gestos e do corpo? Trata-se de uma pesquisa bibliográfico-documental, cujas fontes utilizadas foram jornais que se demonstraram ricos e capazes de elucidar questões pertinentes à análise; processos-crime dos séculos XIX e XX; e fontes literárias que auxiliaram na construção do resgate histórico da questão. É importante esclarecer que, a metodologia assumida no trabalho denominada de sociologia figuracional, fundamenta-se em Elias (2011), ao compreender a relevância em estudar os processos históricos de longa duração, a partir da influência do esforço civilizador a que são submetidos os indivíduos, desde a infância, em maior ou menor grau, com maior ou menor sucesso. Mestre Bimba foi um sujeito com pouca instrução, que fez questão de aproximar o modelo de ensino adotado em sua academia daquele desenvolvido na educação escolarizada e nos esportes, quando seguia ritos semelhantes a estes em seus eventos denominados formatura, especialização, dentre outros. Além de ser uma forma de levar o seu trabalho a pessoas com um maior nível de instrução, ele parecia compreender os mecanismos da sociedade em curso no Brasil, paulatinamente, mais próxima dos princípios técnico-científicos, onde o conhecimento acadêmico tornava-se mais valorizado, em detrimento do conhecimento popular. Consciente da importância do seu trabalho, mas menos consciente acerca das barreiras que teria que transpor até aquele momento, Mestre Bimba percebe-se como alguém que prestou grande contribuição a cultura brasileira, ao buscar superar os estigmas que envolviam a capoeira e, até mesmo, os estigmas relacionados à inserção/projeção social de indivíduos negros e pobres. Ele não era o tipo que ficava satisfeito em esperar o reconhecimento futuro, até porque, tinha necessidades urgentes, família, filhos e era da capoeira que retirava o seu sustento. Por isto, lutou por ela com plena consciência de seu próprio valor. E foi a partir da perspectiva do “eu” que o trabalho buscou entender os sentimentos de Bimba e sua decepção em relação ao que considerou como abandono da sociedade baiana. O reconhecimento, e até mesmo o sucesso em qualquer outro lugar do mundo não o faria superar a rejeição que recebera de sua terra, Salvador. Ao se dedicar com fervor ao ensino da capoeira, ele objetivava destacar-se em meio a seu círculo mais próximo de amigos e na cidade em que habitou, mas infelizmente não conseguiu.

Palavras-chave: capoeira; metodologia de ensino; academia; Mestre Bimba sociologia figuracional.

Abstract

The research is dedicated to understanding the relevance for capoeira, of the teaching methodology developed by Mestre Bimba, in his academy, in facing the negative social perception that related it to the activity of vagrants and rascals, at the end of the 19th century and early 20th century. Mestre Bimba developed a capoeira with connotations of gesture and body that brought it closer to the behaviors and body codes of western sports that gained notoriety in Brazil, from the 19th century onwards, whereas, it distanced itself from street practices, recognized by disorder and absence of rules capable of curbing the violence expressed in Brazilian cities like Salvador. The aforementioned changes are perceived, in the respective work, as part of the Brazilian civilizing effort, intensified in the cities as a result of historical events, such as: the abolition of slavery, in 1888; the creation of the Republic, in 1889; industrialization and urbanization in the 1920s; responsible for increasing the interdependence relationships between individuals and forming new figurations. Given the above, the guiding question was as follows: What changes in the figuration and interdependence processes allowed various behaviors associated with slave capoeira to be abandoned at Mestre Bimba's academy, in favor of a practice that required an education of emotions from its students, gestures and the body? It is a bibliographic-documentary research, whose sources used were newspapers that proved to be rich and capable of elucidating issues pertinent to the analysis; criminal proceedings of the 19th and 20th centuries; and literary sources that helped build the historical recovery of the issue. It is important to clarify that, the methodology assumed in the work called figurational sociology, is based on Elias (2011), when understanding the relevance in studying the long-term historical processes, from the influence of the civilizing effort to which the individuals are submitted, since childhood, to a greater or lesser degree, with greater or lesser success. Mestre Bimba was a subject with little education, who insisted on bringing the teaching model adopted in his academy closer to that developed in school education and sports, when he followed rites similar to these in his events called graduation, specialization, among others. In addition to being a way of taking his work to people with a higher level of education, he seemed to understand the mechanisms of society in progress in Brazil, gradually closer to technical-scientific principles, where academic knowledge became more valued, to the detriment of popular knowledge. Aware of the importance of his work, but less aware of the barriers that he would have to overcome until that moment, Mestre Bimba perceives himself as someone who made a great contribution to Brazilian culture, in seeking to overcome the stigmas that involved capoeira and even the stigmas related to the social insertion / projection of black and poor individuals. He was not the type who was satisfied with waiting for future recognition, not least because he had urgent needs, family, children and it was from capoeira that he took his livelihood. For this reason, he fought for it with full awareness of his own worth. And it was from the perspective of the "me" that the work sought to understand Bimba's feelings and his disappointment in relation to what he considered as abandonment of Bahian society. Recognition, and even success anywhere else in the world, would not make him overcome the rejection he had received from his land, Salvador. By dedicating himself fervently to the teaching of capoeira, he aimed to stand out among his closest circle of friends and in the city where he lived, but unfortunately he did not succeed.

Keywords: capoeira; teaching methodology; gym; Mestre Bimba figurational sociology.

SUMÁRIO

RESUMO.....	03
1 INTRODUÇÃO.....	06
1.1 O negro e a literatura.....	20
2 ENTRE PERNADAS E ESQUIVAS: OMISSÃO, RESISTÊNCIA E CIVILIZAÇÃO.....	25
2.1 Modernidade, urbanização e esportivização em Salvador: a capoeira em questão.....	28
2.2 Perseguição e resistência à capoeira e as práticas corporais de origem negra.....	46
2.3 Os intelectuais e a miscigenação da capoeira: da cadeia aos quarteis.....	63
3 DA GINÁSTICA À CAPOEIRA BAIANA DE MESTRE BIMBA.....	84
3.1 Capoeira: uma ginástica brasileira.....	92
3.2 Mestre Bimba na sociedade dos indivíduos.....	106
3.3 As competições de capoeira: Mestre Bimba em questão.....	126
4 UM MÉTODO NACIONAL DE ENSINO PARA A CAPOEIRA: A LUTA REGIONAL DE MESTRE BIMBA.....	142
4.1 A academia de Mestre Bimba: os alunos na Luta Regional baiana.....	151
4.2 O nome da academia, símbolos e instrumentos.....	
4.3 A metodologia de Mestre Bimba.....	170
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	194
REFERÊNCIAS.....	198

1 INTRODUÇÃO

Na adolescência, o interesse em participar de uma modalidade de luta levou-me a procurar a capoeira. A decisão inicial partiu considerando a questão financeira, pois tratava-se de uma prática mais acessível, já que as lutas de origem oriental possuem um preço mais elevado devido às vestimentas e ao processo de graduação dos alunos, que ocorre semestralmente, diferentemente de muitos grupos de capoeira, cuja graduação é anual.

O interesse pelas lutas já era antigo, antecedia a adolescência, mas, ao encontrar resistências de minha mãe que acredita ser a “luta é coisa de menino”, o projeto teve que ser adiado e a negociação e o diálogo fizeram com que a resistência encontrada cedesse. Aos quinze anos dei início à prática da modalidade de luta, a que dedicaria muitos anos de minha vida. Foi lá que encontrei amigos, fiz parcerias.

A mudança para outras cidades não impediu que continuasse a prática da capoeira. Assim, treinando em outros grupos e com diferentes professores, aprendi que tinha encontrado uma companheira de viagem.

Após cursar licenciatura em Educação Física na Universidade Regional do Cariri (URCA), entre os anos de 2003 e 2007, e prestar concurso para o Instituto Federal do Ceará (IFCE), assumindo a função docente no mesmo curso, em 2010, a minha curiosidade em relação ao conhecimento envolvendo a história e o ensino da capoeira ampliou-se.

Logo após, veio a oportunidade de ministrar a disciplina de Metodologia do Ensino das Lutas, e o que era apenas ‘um namoro’ tornou-se um compromisso mais sério, um ‘casamento’ que daria frutos, dentre eles, a inserção no doutorado e a produção de artigos e da tese. A construção da tese trouxe-me a sensação de prazer, contida no alento de dedicar-me a algo que desejava há algum tempo, o aprofundamento da leitura acerca da capoeira, sua história, contradições, Mestres e tudo mais que a fome que carregara pudesse tragar. Como afirmava Mestre Pastinha¹, “a Capoeira é mandinga, é manha, é malícia, é tudo o que a boca come”.

Os seguintes versos, cantados nas rodas de capoeira, expressam um pouco do que a pesquisadora sente em relação a essa prática.

[...]

¹ Vicente Ferreira Pastinha, nascido em 1889, tornou-se conhecido por seu trabalho na capoeira angola. Representante de uma prática defendida por intelectuais foi percebido como guardião de uma capoeira tradicional que, não exigia performances acrobáticas e caracterizava-se por um jogo mais lento ao toque de batidas mais cadenciadas.

Comecei por brincadeira,
comecei sem emoção,
mas depois a Capoeira
conquistou meu coração.

[...]
Escolhi a Capoeira,
porque ela me escolheu,
olhei pra ela, ela sorriu
e naquele instante me acolheu.
[...]

(CAPOEIRA NAGÔ)

A imersão no estudo da capoeira também possibilitou o interesse pela compreensão do Brasil, do seu povo, de suas tradições e dos esforços sociais do passado, que produziram a nação do presente. Ela deu visibilidade ao negro escravizado, mas acolheu brancos e imigrantes europeus em suas práticas de rua, ao final do século XIX. Foi a coragem do negro lutador, a malícia contida no verso ecoado ao som do berimbau, ela foi o temor da elite e das autoridades, foi o retrato da resistência de um povo por sua liberdade.

Escrever na perspectiva eliasiana é reconhecer a influência dos aglomerados urbanos sobre os indivíduos. Por isto, as mudanças ocorridas, decorrentes da modernização de cidades como Salvador, a partir do século XIX, não podem ser desconsideradas como fator de influência e modificação nos padrões sociais vigentes que afetaram a forma de conduta estabelecida na Luta Regional Baiana, desenvolvida por Mestre Bimba, objeto de estudo do trabalho.

Este texto, a capoeira foi abordada como parte integrante de um esforço mais amplo, o de civilização², transcorrido no Brasil entre os séculos XIX e XX. Este, além de influir nos códigos de conduta e comportamento dos sujeitos, foi responsável por modificar os padrões de sociabilidade, provocando uma maior flexibilidade na percepção social de práticas como a capoeira, superando o estigma que a associava à atividade de vagabundos e malandros.

A ideia de esforço civilizador, aqui apresentada, remete a uma perspectiva de formação social que se estende por inúmeras gerações e as pessoas de uma geração ingressam na fase posterior a este processo. Ao crescerem como indivíduos, veem-se impelidos a adaptar-se a um padrão de vergonha e constrangimento, em uma sequência de formação da

² Elias reconhece o conceito de civilização, repetidamente expresso pelas classes superiores seculares para expressar sua autoconsciência e sua percepção de superioridade, como o último termo que integra uma série tripartida formada pela “cortesia”, “civilidade” e “civilização” (DUNNING, 2014). De acordo com Dunning, o conceito de civilização nasce como uma arma da classe média francesa e inglesa. “[...] À medida que as classes médias foram adquirindo mais poder, contudo, passou a expressar a autoimagem nacional e a servir como um instrumento para justificar aspirações francesas (e inglesas) à expansão nacional e à colonização”. (DUNNING, 2014, p. 91)

consciência posterior àquelas gerações que o precederam. O repertório que cada um tem que aprender para se transformar em um sujeito único está vinculado à geração e à sociedade em que ele viveu. Algo que não representava vergonha no século anterior pode não ter a mesma reação no século posterior e vice-versa. Todavia, qualquer que seja a direção à evidência de mudança, deixa claro a que ponto cada pessoa se influencia em seu desenvolvimento, pela posição em que ingressa no fluxo atual (ELIAS, 1994).

Trata-se, na verdade, de um processo em que os seres humanos aprendem, através do contato com outras pessoas, desde a infância, no âmbito de uma comunidade segundo normas precisas de regulação e sentimentos, seu potencial natural de autodisciplina frente à irrupção descontrolada de suas pulsões e impulsos afetivos (ELIAS, 1998).

O esforço civilizador brasileiro não nasceu de um planejamento específico, nem ocorreu de forma desordenada. Ele se instalou por meio do controle efetuado por terceiras pessoas, culminando na sua internalização pelos indivíduos, com destaque para as práticas corporais como a capoeira, que a partir do início do século XX, e sob a influência de sujeitos como Bimba, teria sua percepção social modificada.

Diante deste contexto, as atividades e os comportamentos mais brutais e violentos foram excluídos da vida comum, ao tempo em que eram investidos de sentimentos de vergonha, tornando a vida instintiva e afetiva cada vez mais estável, uniforme, generalizada e regulada por autocontrole (ELIAS, 1993).

A capoeira esteve relacionada a vagabundos e a malandros, até o século XIX. Ao início do século XX figura como uma prática corporal associada à identidade nacional, exercida por indivíduos de todas as condições sociais, inclusive brancos estabelecidos. Por isto, ela pode ser concebida como um rico elemento para a compreensão do papel das práticas culturais negras e dos esportes na constituição do esforço civilizador brasileiro, ao final do século XIX e início do século XX, período de formação do Estado Nacional.

Este tipo de mudança torna-se possível em sociedades como a que estava em curso no Brasil, porque há um grande número de pessoas que, isoladamente, querem e fazem certas coisas e, no entanto, sua estrutura histórica independe de qualquer pessoa em particular.

Em países colonizados como o Brasil, as modificações ocorridas nos padrões de comportamento e em sua estrutura civilizadora, como um todo, estiveram intimamente relacionados ao desenvolvimento urbano de suas metrópoles. Conforme Elias, os europeus (1993, p. 213):

[...] tornaram grandes regiões do mundo dependentes e, ao mesmo tempo, segundo uma regularidade da diferenciação funcional que já foi repetidamente observada, tornaram-se também seus dependentes. Por outro lado, construíram através de instituições e mediante uma estrita regulação de seu próprio comportamento, um muro entre eles, e os grupos que colonizaram e que consideravam inferiores. Por outro, com suas formas sociais, disseminaram por esses lugares o seu próprio estilo de conduta entre colonizadores e colonizados. Mesmo em nossos dias os contrastes estão se tornando visivelmente menores [...].

No Brasil, as tendências descritas por Elias são despertadas com a chegada da Família Real, em 1808, dando início a uma nova etapa no desenvolvimento, impulsionando, a partir de então, a formação de um **Estado Nacional**. Conforme Lucena (2001, p. 15): "[...] essa situação produziu, com a introdução de um conforto e luxo ainda desconhecidos na colônia, uma transformação dos hábitos e abriu caminho para as grandes mudanças que a cidade e, por conseguinte, o País, passou a sentir a partir de então".

Mudanças físicas, econômicas e culturais, o aumento populacional, o intenso convívio nas relações sociais e de trabalho, entre outros fenômenos, provocaram novas relações e inter-relações inauguradas, diante de uma crescente interação e dependência estabelecidas na complexidade das interdependências. A cidade tornou-se o lugar das relações sociais, mas também o espaço onde ocorreria:

[...] todo o processo de individualização em andamento que nos vai permitir compreender melhor a crescente interdependência entre os indivíduos, fruto de uma diferenciação de funções e atitudes, também cada vez mais diversificadas, e que será mais bem visualizada nas cidades urbanizadas e modernas, que começam a despontar como uma nova forma de viver no Brasil (LUCENA, 2001, p. 22).

Ao passo em que a diferenciação funcional torna as pessoas mais interdependentes entre si, ela as deixa mais dependentes do centro, no que concerne à integração e à coordenação. Aqueles que exercem funções centrais nestas sociedades disporão de maiores possibilidades de poder (ELIAS, 2017).

Outro elemento relevante para entender como a capoeira escrava ascendeu, ganhando um novo *status* nas cidades brasileiras, é a compreensão de como a urbanização em metrópoles, como Salvador, influenciou as modificações dos comportamentos e códigos corporais dos indivíduos que lá residiam. Elias (1986) considerava a grande aglomeração urbana como um dos órgãos centrais mais representativos da sociedade contemporânea. Assim, as cidades seriam, conforme o autor,

[...] a matriz que imprime a sua marca a grande número de factos sociais, os habitantes das zonas rurais não conseguem subtrair-se a sua influência. Os tipos humanos mais notáveis, mais paradigmáticos, mais influentes da nossa sociedade, provêm das cidades ou delas receberam uma influência inegável. Neste sentido, os cidadãos são representativos da nossa sociedade [...] (ELIAS, 1986, p. 14).

Refletir sobre Salvador é, de algum modo, oportunizar o estudo de questões semelhantes no Brasil como um todo, visto que objetos estudados em unidades menores não diferem, em larga escala, das questões encontradas em unidades maiores e mais diferenciadas, ou seja, “[...] os problemas em pequena escala do desenvolvimento de uma comunidade e os problemas em larga escala do desenvolvimento de um país são inseparáveis. Não faz muito sentido estudar fenômenos comunitários como se eles ocorressem em um vazio sociológico” (ELIAS; SCOTSON, 2000, p. 15).

As mudanças nas cidades provocaram transformações nas restrições emocionais que foram intensificadas e transmutadas à esfera pessoal, e até mesmo as pessoas mais poderosas viram-se diante da necessidade de aprender a comportar-se de forma comedida e controlada, já que um comportamento diferente do esperado publicamente seria capaz de abalar o *status* e o poder.

A fase neocolonial coincidiu com a emancipação nacional, criando um contexto próprio para vitalidade da economia de plantação, mantida sobre o fortalecimento da escravidão mercantil. E assim, negociantes e senhores assumem uma política ultraconservadora, e não buscam alternativas econômicas novas, ajustando a mão de obra escrava à economia de plantação (FERNANDES, 2011).

A escravidão no Brasil e na América Latina alcançou uma influência homogeneizadora no desenvolvimento interno do capitalismo, e por ela passou os momentos iniciais de formação de um mercado interno não colonial, que impulsionou a modernização, a formação e a consolidação do comércio nas cidades. Tais mudanças foram responsáveis pela diversificação das funções, pelas pressões competitivas e pela sincronização entre as pessoas, tornando-as mais dependentes umas das outras, exigindo dos envolvidos uma maior reflexão da interpretação das ações e intenções dos demais. Segundo Elias (1993), a natureza e o grau destes surtos civilizadores são proporcionais à extensão das interdependências, ao nível de divisão e da estrutura interna das funções.

No que concerne à escravidão, esta geraria seu mecanismo de negação, ao criar um excedente econômico que impeliu a sociedade brasileira ao desenvolvimento de uma economia fundada no comércio escravo e na industrialização. A revitalização da grande lavoura e a perpetuação das estruturas de produção coloniais foram responsáveis por mudanças nas relações sociais e pela intensificação do comércio que se estabeleceu nas cidades, provocando alterações na forma de viver e comportar-se, a partir do século XIX.

Todavia, o novo regime não conseguiria articular um vigoroso plano de industrialização. Conforme Lucena (2001, p. 67),

Muito embora parte disso represente apenas especulação estimulada pela liberação do capital antes empregado no tráfico de escravos há, contudo, um progresso efetivo que é possível ver nas relações que se inauguram e no comportamento cada vez mais diferenciado da população. Assim como pelo comércio, que se diversifica e expande, e pelos empreendimentos de certos vultos em estradas de ferro e empresas de navegação a vapor, pode-se ver a expansão econômica em curso. Bem ou mal, esse processo contribuiu muito para entrosar no trabalho produtivo normal uma boa parcela da população brasileira, que vivera até então sob o peso do trabalho servil.

As tensões entre negros e brancos intensificaram-se com o fim da escravidão, gerando mudanças estruturais na sociedade e na percepção da capoeira que, até o século XIX, era vivenciada nas ruas das cidades brasileiras por indivíduos negros e desfavorecidos, sem regras específicas e, de modo violento, fora perseguida pelo Estado em um processo que culminou com a proibição de sua prática.

A partir do século XX, intelectuais com preceitos higienistas e preocupados com a construção da identidade do país passaram a propugnar a capoeira enquanto uma *gymnástica* brasileira, que deveria ser ensinada em quartéis, escolas e navios, com a função de auxiliar na regeneração da raça (REIS, 1993).

Ela transmutou-se das páginas policiais para os cadernos de esporte e nos jornais de grande circulação do Brasil. Aos poucos, o negro liberta-se das posturas³ opressivas e violentas destinadas a ele pela elite e pelos governantes, na tentativa de combater a prática da capoeira e outras manifestações culturais no Brasil oitocentista.

É importante destacar que, já ao final do século XIX, ela deixara de ser vivenciada apenas por negros cativos, marcando presença nas rodas de gente branca e de influência, evidenciando a luta travada entre a elite brasileira e os negros recém-alforriados, desenvolvida no campo das práticas culturais, como uma tentativa de empoderamento de ambos os grupos.

A cultura assumiria o papel de difusão, possibilitado pelo intercâmbio desenvolvido nas trocas permanentes entre os indivíduos e a sociedade. E a capoeira, no interior desse

³ Os códigos de postura caracterizam-se por uma composição metódica e articulada de disposições legais e regras autorizadas pelos legisladores para designar a convivência em sociedade. No Brasil, eles estão presentes desde o Período Colonial. A metrópole fazia uso dos códigos de postura no intuito de impor a sua autoridade e zelar pelos bons costumes em suas colônias. A elaboração, aplicação e punição ficava a cargo das Câmaras Municipais. No que concerne a Salvador, os códigos estavam presentes desde o Período Colonial. *A priori*, compostos por um corpo reduzido e simples de normas regulatórias e de convivência foram ampliando-se com o crescimento e o desenvolvimento da cidade e seu código político, obrigando a população soteropolitana ao cumprimento de deveres de ordem pública (SÁ, 2010).

processo, foi um mecanismo heterogêneo de resistência escrava com diversos significados (SOARES L., 1993).

A cultura seria, então, um equivalente “dinâmico” do esforço de civilização, e este, por sua vez, uma característica essencial das sociedades humanas que pode acrescentar uma dimensão histórica, sociogenética e psicogenética ao entendimento do conceito de cultura.

Para entender o conceito de cultura, não se pode desconsiderar a tendência humana de congregar formando “unidades de sobrevivência” e, com isso, adquirir competências para esse convívio social. Tais competências são transmitidas às gerações seguintes, as quais se apropriam como uma necessidade de sobrevivência no interior do grupo a que pertencem. Conforme Goudsblom (2001, p. 243), o esforço de civilização trata “[...] da formação dos regimes de comportamento que as pessoas impõem às outras e a si mesmas. Regimes que lhes permitem, de certa maneira, fazer frente aos problemas que encontram em sua vida e que são transmitidos uns aos outros [...]”. As mudanças podem ser maiores ou menores no curso do processo de transmissão.

O *Homo sapiens*, um ser que evoluiu biologicamente como espécie globalizante, depende, para sobreviver, mais da aprendizagem do que das formas instintivas de comportamento. Os estoques de conhecimento social são acumulados, incluindo o registrado, e aquele não escrito, de como praticar os esportes e os jogos, de como construir os materiais utilizados para os seus usos (DUNNING, 2014).

Com relação às mudanças em curso no país, estas sucederam a partir de uma continuidade histórica sobre a camada dos impulsos emocionais, em curto prazo, e sobre os impulsos superegoicos em longo prazo. As tensões não emergiram sem forças propulsoras elementares, como a luta pela sobrevivência do negro, tampouco sem forças de longo prazo, como o desejo da elite branca de manter a propriedade, a segurança, a proteção social elevada, a conferir poder sobre os demais. Esta forma sublimada de desejo, que satisfaz o ego e o superego, se expressou através da monopolização dos bens por um pequeno grupo economicamente bem sucedido e de pele clara, ao lado da monopolização da fome elementar sofrida por um grande número de pessoas, em sua maioria negra. Estas situações cresceram em importância para a gênese das tensões sociais, na mesma medida em que as funções sociais, psíquicas e o padrão de vida normal avançam para além das necessidades imediatas (ELIAS, 1994).

A manumissão provocou a composição de novas figurações capazes de gerar transformações no mundo criado pelo colonizador. Conforme Fernandes (2011, p. 362), a escravidão “[...] alimentou essa crise, inclusive no plano construtivo, já que sem a persistência

da escravidão e a transferência do excedente econômico que ela gerava para as cidades (segundo ritmos históricos lentos), a história ocorrida seria inexequível [...]”.

A economia urbano-comercial assumiria, neste momento, funções satelizadoras em relação ao campo, seguida de uma economia urbano-industrial com funções integrativas em escala nacional e tendências de dominação metropolitana, que persistem até os dias atuais (FERNANDES, 2011).

Aos poucos, o sistema escravista brasileiro vai se tornando incompatível com as transformações nos padrões de comportamento exercidos sobre os indivíduos que, até meados do século XIX, tinham suas necessidades resolvidas no ambiente doméstico, por meio de relações privadas e mediante trabalho escravo. A partir de então, as questões atinentes à vida nas cidades deslocam-se para a esfera pública, reforçando e reformulando as formas de atuação do poder público (GOMES, 1990). Nesse momento, conforme Mattos (2005, p. 26),

Parece ter havido, pelo menos do ponto de vista legal, uma certa diferença entre os interesses pessoais e imediato dos proprietários de escravos, e um interesse mais geral e extensivo por parte do poder constituído que, de certa forma, respondia às demandas de construção de uma nação afinada, senão com princípios gerais e extensivos de liberdade e igualdade, pelo menos com expedientes tópicos adequados ao que era considerado moderno, nos termos de um liberalismo nacionalmente possível. Este processo assume uma forma mais definitiva a partir da lei do Ventre Livre, editada em 1871.

A violência impetrada pelos donos de escravos em seus ambientes domésticos tornar-se-ia um empecilho ao desenvolvimento de uma sociedade moderna regulada por um poder central. A pacificação, uma das características necessárias à formação de um regime social democrático, depende da monopolização da violência, processo que se intensifica com a criação da República, em 1889, tornando o regime escravista brasileiro incompatível com as novas exigências sociais.

O monopólio sobre a violência transmutar-se-ia do senhor de engenho para o governo, que passou, a partir da criação do Estado Nacional, a controlar a tributação e a expandir as suas receitas acumuladas. Como consequência, desenvolveu-se uma maior pacificação do comportamento e a criação de um *habitus*⁴ coletivo que repugnaria a violência na esfera das leis, costumes, consciência individual e sentimentos.

⁴ O *habitus* reflete as mudanças na forma como a sociedade é compreendida e, de certa forma, também caracteriza como as diferentes pessoas que integram a sociedade percebem a si mesmas, a sua autoimagem e a sua composição social (ELIAS, 1994).

Nos primeiros anos da República emergem novas relações econômicas, a imprensa e os passatempos. Neste contexto, são ampliadas as pressões sociais como resultado das atividades que ocorrem nas cidades, de modo, cada vez mais, interlaçado, internalizado como uma compulsão sobre os sujeitos. As emoções tornam-se mais controladas e atuam de modo mais previsível, transformando a sociedade em uma agência de controle.

A cidade cresce e cria junto a ela necessidades específicas, seus usos, posturas e costumes são desenvolvidos diante de novas figurações entre distintos grupos. Em cidades como Salvador, ampliaram-se os processos de interdependência, provocando uma maior pressão competitiva por poder e dependência funcional das classes superiores sobre as inferiores. As primeiras desenvolvem, em resposta, mecanismos de previsão e autocontrole responsáveis por embasar a diferenciação social e angariar poder (ELIAS, 1993).

A urbanização nasce das mudanças que vinham acontecendo no século XIX, e também seria a responsável por incitar a formação de um tecido social mais complexo, gerando um aparato sociogênico de autocontrole individual, cada vez mais diferenciado, complexo e estável. (ELIAS, 1993). Há, neste sentido,

[...] uma grande pressão formativa sobre a constituição do homem “civilizado”, seu autocontrole constante e diferenciado vincula-se à consequente diferenciação e estabilização das funções sociais e à multiplicidade e variedade cada vez maiores de atividades que ininterruptamente **tem que sincronizar**. (ELIAS, 1993, p. 197).

A “estabilidade” social e o autocontrole tornam-se consequência do avanço dos comportamentos civilizados; estes, por sua vez, mantêm um vínculo muito estreito com a monopolização da força física e a estabilidade dos órgãos centrais da sociedade. Sobre o assunto, Elias e Dunning (1992, p. 111) esclarecem,

[...] Já não tem fendas e aberturas que permitem a indulgência sem restrições que se encontra nas sociedades menos diferenciadas, entre outras razões, devido às diferenças mais vincadas que existem no poder e no estatuto dos diferentes estratos sociais; estas diferenças permitem uma esfera de ação mais vasta quanto à moderação emocional e à ausência de restrições, por exemplo, na conduta de um chefe nas relações com os seus escravos ou servidores, ou na de um *Pater familias*, nas relações com a sua mulher e com os seus filhos. O leque de restrições nas sociedades menos desiguais, como as nossas, estende-se, agora com pequenas diferenças relativas de grau, a todas as relações humanas.

No âmbito pessoal, os comportamentos civilizados influenciaram o surgimento de um padrão de autolimitação capaz de gerar graus mais elevados de automatismo que se tornariam uma “segunda natureza” (ELIAS, 1993). Estas alterações no comportamento dos indivíduos provocaram o surgimento de novas relações banhadas por um maior controle das emoções,

que influenciaria, em grande medida, manifestações como a capoeira. Esta fora até o século XIX realizada nas ruas de forma violenta, sem princípios claramente definidos e, ao início do século XX, com um maior afrouxamento das tensões e sentimentos, adquire comportamentos mais regulados, comedidos e controlados por regras.

Em seu formato amadurecido, o esporte integra um complexo de polaridades interdependentes, em um estado de equilíbrio de tensão instável que permite aos seus integrantes oportunidades iguais de vitória, até que um deles rompa o equilíbrio e vença. As regras, por sua vez, determinam a configuração inicial dos jogadores, planejada para evitar atos de violência, ao tempo em que promovem atos de excitação das tensões de modo agradável. As mesmas podem ser modificadas quando as funções específicas para os jogadores, espectadores e países, não funcionam (ELIAS; DUNNING, 1992).

Para compreender como a capoeira escrava, perseguida nas cidades até as primeiras décadas do século XX, é ressignificada por indivíduos como Mestre Bimba, torna-se relevante perceber o processo de interdependência das funções individuais, em que os atos de pessoas distintas precisam vincular-se ininterruptamente, formando cadeias de atos. Bimba jamais teria conseguido realizar a sua empreitada se, no momento histórico em questão, as cadeias que uniam os indivíduos não estivessem, cada vez mais, imbricadas, fazendo com que o grupo branco dependesse, par e passo, do grupo negro recém-liberto.

Estas relações não se desenvolveram como efeito da lógica das leis naturais, ou de processos sociais predeterminados, tampouco modo planejado e consciente. Elas ocorrem, conforme Elias (2012, p. 486), “[...] na primeira instância, em coações que emanam dos indivíduos interdependentes e, em segunda instância, em coações que os grupos de indivíduos e as trajetórias naturais extra-humanas exercem uns sobre os outros, configurando um equilíbrio de forças mutáveis [...]”. Este processo torna-se possível devido à tendência inata, dos seres humanos, de procurar a companhia de outros para partilhar a vida em comum, por meio de fluidos laços de interdependência (DUNNING, 2014), em “[...] um movimento dialético entre mudanças sociais intencionais e não intencionais” (ELIAS, 2012, p. 486).

Para tornar a compreensão mais fácil, torna-se relevante apresentar o conceito de figuração, que pode ser aplicado ao estudo da capoeira desenvolvida por Bimba e sua abordagem de ensino, uma vez que:

O conceito de figuração aplica-se igualmente a laços de interdependência em e entre “díades” (grupos de duas pessoas), “triades” (grupos de três pessoas), pequenos grupos, cidades, classes, nações e, de fato, toda a humanidade. A formulação de Elias também aponta para uma diminuição das distâncias entre as perspectivas “micro”, “meso” e “macrossociológicas” (DUNNING, 2014, p. 24).

Entender como a sociedade funciona é de grande valia na análise das questões elencadas, visto que um indivíduo depende de outros; ele é um elo nas cadeias que ligam outras pessoas, assim como as demais são elos nas cadeias que as prendem. Esta rede de funções se apresenta sob regularidades e estruturas sociais com leis autônomas que perpassam as relações entre as pessoas individualmente consideradas (ELIAS, 1994).

O período em que Mestre Bimba inicia o seu trabalho com a capoeira foi marcado pelo aprofundamento das relações capitalistas, e a consequente divisão social do trabalho, exigindo dos sujeitos um conhecimento especializado. Mesmo após a abolição e o intercâmbio entre negros e brancos nas cidades, as diferenças sociais persistiram, e os segundos prosseguiram tentando fazer prevalecer o seu *status* social, ameaçados pela presença negra.

A recente manumissão escrava, em 1888, possibilitou aos negros, mais do que nos anos anteriores, a expressão de suas práticas culturais. Somando-se a isso, houve o fim da Monarquia e a criação da República, em 1889; o crescente esforço de urbanização entre os séculos XIX e XX; a entrada do negro no mercado de trabalho, mesmo que, a priori, ocupando-se apenas com serviços de baixa remuneração; as sistematizações desenvolvidas por intelectuais brasileiros em torno de práticas corporais de origem negra, como a capoeira, ainda nas primeiras décadas do século XX, etc.

Mestre Bimba abria a sua escola na primeira metade do século XX, tornando-se um educador de jovens brancos, negros, pobres e ricos, transmitindo, por intermédio da capoeira, valores que não seriam esquecidos por seus alunos.

Muitos dos alunos de Mestre Bimba o auxiliaram na divulgação e construção de sua metodologia, tornando-a conhecida em todo o Brasil. O seu empenho e de seus “discípulos” tinha como intuito provar a eficiência da capoeira enquanto prática capaz de enfrentar as mais diversas modalidades de luta. E, para isto, dispuseram-se a participar em combates públicos realizados em todo o país com lutadores de jiu-jítsu, karatê, judô e todos aqueles que os desafiassem para um enfrentamento.

O seu trabalho evidencia que não foi apenas a elite brasileira que buscou desenvolver padrões de sociabilidade e referências culturais com o fim da escravidão no século XIX. Os negros recém-libertos também objetivavam, por meio do ensino e disseminação de suas práticas, superar a representação social negativa construída em torno deles.

Neste contexto, as manifestações esportivas⁵ foram utilizadas como elementos, tanto por estabelecidos, quanto por *outsiders*⁶, para desenvolver padrões de sociabilidade que, segundo Lucena (2001, p. 9), “[...] emergem nas semelhanças, mas também nas diferenças: o que é característico, mas também distintivo. Marca o gosto de mostrar, recriar e participar”.

O jogo de origem afro-brasileira foi resignificado por Mestre Bimba, que lhe destinou características semelhantes aos novos códigos corporais surgidos com as práticas esportivas, no Brasil oitocentista, vivenciados, em grande medida, pela elite branca.

Diante das discussões apresentadas, surge o seguinte questionamento: Que modificações no esforço civilizador e de urbanização possibilitaram mudanças no padrão de comportamento dos negros e, conseqüentemente, da capoeira escrava, praticada nas ruas de cidades brasileiras como Salvador, durante o século XIX? Que mudanças nos esforços de configuração e interdependência permitiram que diversos comportamentos associados à capoeira escrava fossem abandonados na academia de Mestre Bimba, em favor de uma prática que exigia do capoeirista uma educação das emoções, dos gestos e do corpo?

O respectivo trabalho de tese assumiu como **objetivo geral**: compreender em que medida a metodologia de ensino desenvolvida na academia de Mestre Bimba, que aproximava a capoeira dos códigos e comportamentos dos esportes modernos, durante o século XX, contribuiu para a modificação na percepção social do negro e da capoeira.

Como **objetivos específicos** pretendem-se: perceber a resistência negra desenvolvida nas cidades brasileiras contra as perseguições impetradas pelo Estado, especificamente em Salvador no século XIX, enquanto fator constitutivo de práticas culturais singulares como a capoeira; analisar a educação do corpo propugnada para a capoeira através de técnicas e manuais desenvolvidos por intelectuais que passaram a abordá-la como ginástica brasileira, exigindo dos praticantes novos códigos de conduta, advindos do esforço civilizador em cidades, como Salvador, ao final do século XIX e início do século XX; compreender o significado da capoeira ensinada na academia de Mestre Bimba para a vida de seus alunos e a importância destes na construção de sua metodologia de ensino.

⁵ Coadunando com Elias e Dunning (1992), o texto compreende como esporte, qualquer atividade de grupo organizada em que se estabelece um confronto entre, pelo menos, duas partes. Outras características comuns aos esportes são: o esforço físico, o acordo estabelecido através de regras pré-estabelecidas, capazes de definir o limite da violência.

⁶ Os termos estabelecidos e *outsiders* foram cunhados por Elias e Scotson (2000), ao estudar em uma pequena comunidade inglesa de periferia urbana denominada Winston Parva. Nesse estudo, os autores perceberam uma clara divisão, no interior dessa comunidade, entre o grupo estabelecido de longa data e o grupo mais novo de residentes, denominados pelos primeiros de *outsiders*.

É importante esclarecer que a metodologia assumida no trabalho, denominada de Sociologia Figuracional, fundamenta-se em Elias, ao compreender a relevância em estudar os processos históricos de longa duração a partir da influência do esforço civilizador a que são submetidos, desde a infância, os indivíduos em maior ou menor grau, com maior ou menor sucesso.

Conforme Elias (1994), esta metodologia preocupa-se com ligações factuais e suas explicações, por meio de um enfoque empírico, preocupado com mudanças estruturais de longo prazo de um tipo específico. Ela abandona ideias metafísicas que vinculam a noção de desenvolvimento a uma necessidade mecânica e uma finalidade teleológica. E assume a relevância de compreender a mudança estrutural ocorrida em pessoas, na direção específica ao longo de muitas gerações, de uma maior consolidação e diferenciação de seus controles emocionais, experiências e condutas.

Trata-se de uma pesquisa bibliográfico-documental, cujas fontes utilizadas foram jornais que se demonstraram ricos e capazes de elucidar questões pertinentes à análise; processos-crime dos séculos XIX e XX; e fontes literárias que auxiliaram na construção do resgate histórico do objeto.

O uso do jornal como fonte de pesquisa é um recurso metodológico utilizado por diversos pesquisadores. A exemplo pode-se citar Freyre (1984), que fez uso do jornal como recurso metodológico e aponta em seu livro *O escravo nos anúncios de jornais brasileiros do século XIX*, a riqueza desse material em pesquisas histórico-sociais. O acesso aos jornais possibilitou a Freyre (1984) a reconstrução da sociedade “pré-brasileiramente nacional”, como ele denominou a sociedade brasileira do século XIX, ao descrever suas sucessivas transformações nos usos e costumes. Conforme Freyre (1984, p. 12),

Anúncios de jornal continuam não só a informar sobre produtos de iniciativas privadas úteis ao bem-estar coletivo, como a instruir idoneamente leitores sobre aperfeiçoamentos que, em vários setores, continuam a ocorrer no nosso país, habilitando-o a uma maior harmonização de progressos com as ecologias nacionais.

Também se constituem férteis elementos de análise as obras escritas por antigos alunos de Mestre Bimba. Nestas, os mesmos descrevem: o convívio com o Mestre; o dia-a-dia da academia, os ensinamentos; o comportamento dos participantes em vias públicas da cidade; eventos; a perseguição sofrida pelos capoeiristas; o sistema de graduação e vestimentas; as regras em relação ao convívio e a própria metodologia de ensino; a condição social de alunos e formandos e o esforço de desenvolvimento da capoeira na Bahia, dentre outros.

O uso da literatura, cuja escolha foi tratada com mais clareza no próximo tópico do texto, também foi reconhecido como objeto de análise, posto que tanto a ciência quanto a arte, com suas linguagens específicas e suas formas de conhecimento e imaginação, são passíveis de expor algum compromisso com a realidade, que pode se apresentar de modo ingênuo ou crítico, posto que ambas procuram sublimar ou simplesmente inventar a realidade (IANNI, 1998).

Foram selecionadas obras literárias que retratassem o negro sob diversas perspectivas e visões de mundo no momento histórico discutido no trabalho. São elas: O Mulato, escrito em 1881; O Cortiço, de 1890, ambos de autoria de Aluísio Azevedo e; Jubiabá, de 1935, cujo autor é Jorge Amado. Essas foram escolhidas por retratar as relações raciais no período estudado.

Por fim, cabe uma justificativa acerca do tratamento destinado ao negro no presente trabalho. À primeira vista e a um leitor despercebido, ou mal-intencionado, pode parecer que a simpatia pelas lutas dos negros e a defesa pelo direito de condições dignas de existência sejam tendenciosas e inviabilizem a cientificidade da escrita, principalmente em tempos em que os discursos têm sido desfigurados e utilizados favoravelmente aos interesses políticos daqueles que estão no poder, coibindo pontos de vista mais progressistas e plurais que amparam a defesa de uma sociedade justa e democrática para todos os grupos humanos.

Em tempos em que ser crítico e reflexivo pode ser interpretado como doutrinação, em detrimento da neutralidade ideológica, exibida como uma possibilidade por aqueles que defendem posicionamentos reacionários, cabe apresentar o seguinte texto, de autoria de Fernandes (2008, p. 6):

[...] Enfim, os leitores irão notar (e alguns, provavelmente, estranhar) um constante esforço de projeção endopática na situação humana do negro e do mulato. Devemos salientar que esta projeção nasce de uma simpatia profunda e de um desejo ardente de compreender os dilemas que o “negro” se defronta socialmente. Procuramos evitar, cuidadosamente, que este estado de espírito interferisse nas interpretações: se aqui e ali, exageramos nas interpretações, paciência! Tantos já erraram por motivos diferentes, deformando e detratando o “negro” que não haveria mal maior em tal compreensão.

O texto foi dividido em três capítulos que tratam dos seguintes assuntos: **entre pernas e esquivas: omissão, resistência e civilização**, abordando a resistência e a perseguição as práticas corporais de origem negra no século XIX, e a redução da barreira emocional em torno destas, durante o século XX, como consequência de processos relacionados à ebulição capitalista e suas ações modernizadoras. O capítulo destaca o cabo de

guerra entre os diferentes grupos sociais para serem incluídos nesse processo, em que, desvalidos de toda sorte passaram a frequentar as ruas das cidades numa luta por fazer prevalecer os seus direitos e interesses.

O segundo capítulo, denominado **da ginástica à capoeira baiana de Mestre Bimba**, abordou a capoeira no interior do processo de pedagogização da ginástica com fins educativos, no Brasil. Neste contexto, a capoeira seria destacada, por alguns intelectuais, como uma manifestação representativa da identidade nacional do país e como uma possibilidade a ser vislumbrada na educação dos jovens, para o desenvolvimento de indivíduos fortes, saudáveis e higiênicos. Mestre Bimba surge como um destes indivíduos, que a sua maneira, buscou angariar a projeção nacional para a prática, ao viajar por todo país levando seus alunos a combates públicos com outras modalidades, no intuito de provar a eficiência da capoeira ao criar uma metodologia de ensino para a prática.

O terceiro capítulo denominado **um método nacional de ensino para a capoeira: a luta regional de Mestre Bimba**, como o próprio nome sugere, trata da criação de uma metodologia de ensino para a capoeira pelo Mestre Bimba, destacando o significado dos valores, conhecimentos e comportamentos que eram ensinados em sua academia para o diversificado público que a frequentava, de modo a evidenciar como estas mudanças foram responsáveis pela percepção social da capoeira e do negro no século XX.

O próximo tópico aborda como a literatura foi percebida no respectivo trabalho.

1.1 O negro e a literatura

O casamento entre Sociologia e Literatura pode gerar frutos significativos, principalmente, no que tange ao tratamento de questões de determinada conjuntura histórica.

As questões próprias de uma época são evidenciadas pelo enigma do pensamento e suas impressões de mundo, preenchidas sobre um clima sociocultural novo e provocativo, o qual alimenta diferentes criações de escritores, sociólogos, filósofos etc. Nesse sentido, depreende-se que as narrativas, interpretações e fabulações têm o potencial de despertar as inquietações, os dilemas, as intuições e as ilusões, essenciais a determinado momento histórico (IANNI, 1998).

Não se trata da imaginação solta e inocente, mas instigada pelos estigmas das relações, nexos, esforços, estruturas, rupturas e contradições que provocam a reflexão. Nesse sentido é que a interpretação científica mobiliza rigor e precisão, tanto quanto paixão e inspiração [...].

A paixão e intuição podem ser estradas pelas quais se chega à fabulação, território no qual se realiza tanto o conhecimento como a fantasia, tudo isso traduzido em narração. Narra-se para interpretar e fabular, ou para construir categorias e alegorias. Essa parece ter sido uma faculdade desenvolvida universalmente, ainda que segundo diferentes linguagens, parâmetros, modelos, paradigmas ou estilos (IANNI, 1998, p. 59 - 60).

Elias (2011), em “O esforço civilizador”, também fez uso da literatura e do teatro na análise de questões referentes aos costumes da classe média e da nobreza na corte alemã no século XVII, ao “[...] demonstrar o quanto as condições espirituais e ideais específicas de uma sociedade absolutista de corte encontraram expressão na tragédia francesa [...]”. A tragédia clássica foi utilizada, por ele, para analisar os comportamentos, o controle dos sentimentos individuais e a eliminação de todas as marcas plebeias como sintomas de uma sociedade que caminhava em direção à civilização. Conforme o respectivo autor:

[...] O que tem de ser ocultado na vida cortesã, todos os sentimentos e atitudes vulgares, tudo o que a “pessoa” não diz, tampouco aparece na tragédia. Gente de baixa posição social, que para esta gente significa também caráter vil, nela não tem lugar. Sua forma é clara, transparente, precisamente regulada, tal como a etiqueta e a vida cortesã em geral. Apresenta os membros da corte como eles gostariam de ser e, ao mesmo tempo, como os príncipes absolutos os querem ver. E todos que viveram sob o molde desta situação social, fossem ingleses, prussianos ou franceses, tiveram seu gosto conformado ao mesmo padrão (ELIAS, 2011, p. 33).

Elias estudou o esforço civilizador europeu no século XVII e concluiu que a omissão das classes menos favorecidas na arte esteve presente, em grande medida, na constituição de diversos Estados. Nesse momento, a literatura e o teatro omitiram o que a sociedade queria expurgar, a vida e os comportamentos dos cortesãos. Exibia-se apenas o modo das classes que estavam no poder como única forma de vida aceita. Autores como Shakespeare, que se aproximavam do gosto do povo e retratavam a vida de pessoas da plebe, como coveiros e carregadores, eram criticados e os assuntos por eles retratados eram percebidos como de mau gosto. No século XVIII, a literatura modifica-se na Alemanha e, apesar de não ter assumido um caráter político, exerceu o papel de escoadouro mais importante do descontentamento com a ordem vigente, tornando-se o único lugar onde a classe média podia apresentar seus sonhos e ideais contrários aos Estados absolutos (ELIAS, 2011).

O presente trabalho também compreende a literatura como uma rica fonte de análise, ao reproduzir, mesmo que ficcionalmente, questões do cotidiano de uma época, os gestos e os costumes, as relações sociais e raciais no interior das relações de poder, as concepções política e social do sujeito que escreveu a obra e daqueles que a receberam no ato de distribuição. É o olhar do personagem, sob o manto do autor, que irá expor a trama e tecer o cenário em que a vida acontece.

O autor seleciona o que deve ser exposto em sua produção, o cenário que objetiva retratar e o público que pretende atingir. Deve-se considerar ainda que há na literatura a marca do momento histórico e, por isso, sua percepção de mundo recebe, inevitavelmente, influências desse momento.

Não se pode negar que há um espaço concedido à fantasia nas obras literárias, o que não inviabiliza o seu tratamento sociológico, já que a literatura faz uso desses artifícios como mais uma possibilidade de modificar a ordem do mundo, na tentativa de evidenciar um sentimento de verdade, que se desenvolve, no leitor, graças a essa traição metódica (CÂNDIDO, 2006). Cândido (2006) esclarece tal afirmação ao revelar um diálogo travado entre Aloísio Azevedo e seu amigo médico, denominado Fernandes Figueira. Aloísio Azevedo procura Fernandes para indagá-lo sobre o efeito da estriquinina em casos de envenenamento, e obtendo a resposta científica desse profissional, não seguiu as indicações referidas. Mesmo com os escrúpulos contidos no Naturalismo, preferiu destinar um efeito mais rápido e mais dramático ao uso do veneno ao escrever uma de suas histórias.

O tratamento sociológico do conhecimento, ao propor mudanças na ordem do mundo e sugerir, a partir de perspectivas ideológicas diferenciadas, novas maneiras de perceber a sociedade faz, assim como a literatura, uso do conhecimento para além da realidade concreta. No momento da escrita, após coletar os dados e concretizar o tratamento metodológico necessário para compreender o seu objeto de estudo, o sociólogo/pesquisador recruta seus desejos e projetos de mudança para a ordem social que encontrou. Sua percepção também está ‘contaminada’ pela imaginação, elemento essencial na construção histórica da sociedade e, conseqüentemente, das respostas que busca para solucionar as questões.

A arte não se define apenas pela percepção do artista, ela vai além de suas vivências, na medida em que o artista recorre ao arsenal da civilização para os temas e formas de sua obra, moldando-se sempre ao público, atual ou prefigurado (CÂNDIDO, 2006). Cabe acrescentar ainda que “toda obra de arte com funções artísticas, assim como toda utopia pictórica ou literária, pode ter também, ao mesmo tempo, em ato ou em potência, funções ideológicas.” (ELIAS, 2005, p. 36). Sobre a influência das questões ideológicas nas obras de arte, pode-se afirmar que,

Assim como as ideologias, as pessoas mudam, e também o seu gosto artístico. Isso é sabido. Porém, entre os especialistas, ainda é amplamente difundida a noção de que a mudança de gosto na arte e na literatura pode ser compreendida e esclarecida independentemente de transformações na sociedade e, particularmente, nas relações de poder [...] (ELIAS, 2005, p. 35).

A apreciação e a recepção de uma obra modificam-se na medida em que ocorrem reviravoltas nas relações de poder. Dessa maneira, a arte aponta os conflitos e a luta travada pelos grupos na construção do esforço civilizador de determinada sociedade.

No que se refere ao surgimento de uma literatura negra, pode-se concluir que ela nasce junto ao movimento negro, organização criada por estes sujeitos na tentativa de lutar contra os problemas, por eles vivenciados, na sociedade brasileira.

Aos poucos, as questões étnico-raciais ganham espaço na literatura e história no Brasil. Abordados, a princípio, de forma indireta e sem as devidas representações e especificidades, tanto na literatura, quanto na história, os problemas sociais enfrentados pelo negro assumem, graças à sua própria produção, espaço nas obras literárias (IANNI, 1988). A literatura, assim como a política, a religião e outras formas de consciência organizam uma parte essencial da consciência negra. E a literatura torna-se:

[...] uma forma singular, privilegiada, de expressão de organização das condições e possibilidades da consciência do negro. Conforme a configuração histórica, a situação social, a conjuntura política, os meios de expressão disponíveis, o horizonte intelectual do escritor, as manifestações de consciência social do negro polarizaram-se nesta e naquela situação: fatalismo e resignação, quilombismo e messianismo, denúncia e crítica social, protesto e revolta. Essas e outras polarizações estão presentes em boa parte da poesia e prosa. E refletem as inquietações, as reivindicações, as buscas de alternativas, o sentimento do mundo, que se espalha por todos os recantos da vida dos indivíduos, famílias, grupos e classes; e atravessa a história da sociedade brasileira (IANNI, 1988, p. 98).

Entre os séculos XIX e XX começa a surgir, no Brasil, uma produção literária que aborda as questões pertinentes à vida do negro. A princípio, sob as lentes dos estabelecidos, essa produção se modificará no século XX, com o acesso dos negros à educação, dando-lhes ferramentas para contar a história a partir de suas próprias vivências e interesses.

Dentre os literatos selecionados para compor o trabalho, Aluísio Azevedo constrói uma evidente apologia à abolição da escravatura em *O Mulato*, escrito em 1881. Ele retratou o preconceito sofrido por Raimundo, fruto da relação entre uma escrava chamada Domingas e José da Silva, sujeito de pele branca, que havia enriquecido com o contrabando de escravos negros da África. A história foi ambientada no Maranhão, estado em que nasceu Aluísio Azevedo, e tem a pretensão de denunciar o preconceito sofrido pelos mulatos no período histórico em que foi produzida. Em seu discurso defendia a criação da República, fundada em ideais abolicionistas. Para construir seus argumentos, Azevedo valoriza os indivíduos fruto da miscigenação entre brancos e negros, ressaltando-os como o melhor do homem brasileiro.

Em *O Cortiço*, escrito em 1890, Aluísio Azevedo discute sobre a construção de uma habitação construída para locação de indivíduos pobres, em Botafogo, no Rio de Janeiro,

denominada Cabeça de Gato. O autor salienta as relações sociais estabelecidas entre os diferentes grupos, em meio às condições insalubres de sobrevivência do cortiço e a sua vizinhança abastada.

Jubiabá, escrito por Jorge Amado, em 1935, tem um forte sentido crítico e caráter de militância. A obra acompanha, cronologicamente, o amadurecimento do menino negro e favelado, Antônio Balduino, residente no morro do Capa-Negro, em Salvador. Este aprende, desde muito cedo, a lutar por sua liberdade e seus interesses, comportamento que ganha engajamento quando amadurece politicamente e passa a integrar-se ao movimento grevista. O livro é um rico campo de análise para se perceber os caminhos tomados pelo negro no pós-abolição, suas dores, lutas e enfrentamentos na superação do estigma e da pobreza deixada pela recente escravidão.

Muitos literatos que trataram sobre a situação do negro no Brasil eram, com poucas exceções, como Luiz Gama, entre os anos de 1860 e 1880, Machado de Assis, na segunda metade do século XIX, Lima Barreto e Cruz e Sousa, no início do século XX, indivíduos brancos e de condição social favorecida. Nenhum intelectual negro ou mulato se atreveu a questionar a teoria da superioridade da raça branca defendida por inúmeros intelectuais nesse período. Os motivos são muitos e dentre eles, pode-se sugerir: a ausência de expressividade destinada ao negro na sociedade brasileira; o receio do estigma, caso sua cor e origem fossem assumidas publicamente e a desvalorização do negro, balizada no ideal de homem e civilização importados dos países europeus (MÉRIAN, 2008),

O próximo capítulo dedicou-se a compreender como se deu essa luta dos negros que, apesar de fazerem-se presentes em grande número nas ruas das cidades brasileiras e nas casas de gente de posse, não eram donos de si, nem estavam representados no mundo em que habitavam. Contra si tudo, a favor apenas a disposição para o enfrentamento e o sonho da liberdade.

2 ENTRE PERNADAS E ESQUIVAS: OMISSÃO, RESISTÊNCIA E CIVILIZAÇÃO

A partir do século XIX ações lúdicas como a capoeira, na medida em que se tornavam conhecidas, eram constantemente associadas a algo primitivo, devido a sua relação com as classes populares. Este cenário modifica-se com o surgimento do esporte moderno, caracterizado por uma nova postura advinda das elites, que anunciavam um novo comportamento nos seguimentos superiores da sociedade brasileira (LUCENA, 2001).

O século XX foi um momento de intensas transformações, no que se refere às práticas esportivas. Houve alterações na representação social do negro, advindas do pensamento de alguns intelectuais, como Gilberto Freyre, Nina Rodrigues, Aluísio Azevedo, dentre outros, que, baseados em estudos científicos e na literatura, exaltavam a superioridade do mestiço, influenciando, diretamente, práticas de origem negra como a capoeira, ao promover uma quebra na barreira emocional que havia em torno destas.

A redução da barreira emocional em relação à capoeira deve, em muito, à manutenção da tradição cultural negra, de um modo geral. O desenvolvimento de uma tradição tende a reduzir o impacto do estigma impetrado pelos estabelecidos aos *outsiders*.

O Brasil atravessava um momento de transição entre os séculos XIX e XX: de um lado havia a ebulição capitalista e suas ações modernizadoras e de urbanização, de outro ainda persistiam as fortes estruturas coloniais com composições seculares e semiseculares. A transição da ordem escravocrata e senhorial para o capitalismo brasileiro irrompe dentro do próprio regime escravocrata e senhoril, no interior do grupo branco e não da ação das massas escravas (FERNANDES, 2011).

Outro processo que traria alterações em diversos setores seria a Revolução Industrial, responsável por acentuar o processo de urbanização, tornando-o um fenômeno universal sem perspectivas de sustentabilidade. A cidade era uma manifestação resultante de uma sociedade submetida a pressões suaves, até o século XIX. “[...] A esta altura, entretanto, a nova filosofia de vida, impregnada de êxito social mediante o enriquecimento, aumenta as pressões sem que, simultaneamente, houvesse uma preocupação quanto ao processo específico do crescimento urbano.” (SANTOS M., 2012, p. 10).

No tocante a Salvador, ela foi durante muitos anos sentinela do litoral brasileiro, sede administrativa e elemento polarizador da vida na colônia, de porto e mercado de exportação, foi a expressão econômica da Bahia nos primeiros anos do século XIX e, por seu porto, escoava a produção agrícola e comercial do Recôncavo. De acordo com Aguiar (1959, p. 16),

[...] Salvador foi a encruzilhada necessária do açúcar, do fumo, do ouro, dos couros e das peles, num sentido; e, noutro, a dos escravos e dos colonos livres, dos instrumentos rudimentares e das tentativas de inovações redentoras, de ordenação jurídica e das tradições culturais, que haveriam de fundir num amálgama nacional toda a diversificada contribuição ética e social, num caldeamento adaptado à nossa ecologia própria, dentro de cujas linhas estamos construindo uma civilização tropical, surpreendente para muitos.

A partir do século XVI a sociedade baiana estabeleceu vínculos muito fortes com a escravidão. Até meados do século XIX, a venda de cativos também estava em sua pauta comercial. Em Salvador funcionava o maior mercado de escravos do nordeste (BIASIN, 2011).

O fim da abolição impactou economicamente a cidade e provocou sentimentos contraditórios, como o medo dos grupos dominantes da massa escrava que ganharia as ruas. O medo é um dos responsáveis por impulsionar a força dos superegos e instilar uma autocompulsão na forma de vergonha e no senso de honra, garantindo o controle das pulsões (ELIAS, 1993).

Em cenários como este, os indivíduos tendem a canalizar as suas pulsões e emoções, assim como seus comportamentos, através de um controle imposto de uns sobre os outros, e todas as limitações são convertidas na pessoa a quem são impostas em medo de outro tipo. A constante reprodução de medos é inevitável e indispensável onde quer que o ser humano viva, onde quer que os desejos e atos dos indivíduos se influenciem mutuamente, seja no trabalho, no ócio e no amor. Tais medos não estão fundados apenas nas necessidades básicas da coexistência humana, assim como também não se encontram vinculados simplesmente a questões, como: um equilíbrio estável entre os desejos de muitos e a manutenção da cooperação social, os códigos de conduta e a vida em sociedade. As restrições a que os indivíduos encontram-se submetidos e seus medos correspondentes são determinados por forças específicas, geradas pela sociedade, pelo seu poder, outros diferenciais e as tensões que criam (ELIAS, 1993). Em contextos como estes há, segundo Elias (1993, p. 255),

[...] aumento – sob pressão da integração social corporificada na intensidade da concorrência dentro da própria classe alta e na necessidade de preservar seu alto padrão de vida e prestígio sob os estratos mais baixos – de um tipo de controle social específico, de sensibilidade ao comportamento de outros membros da própria classe, de autocontrole individual e de força do “superego” individual [...].

Em Salvador, o medo das classes estabelecidas foi provocado por fatores que iam desde a abolição, a invasão de uma grande quantidade de sujeitos vindos do interior, que migraram buscando melhores condições de existência, já que o subemprego aumentava e não

existiam indústrias capazes de absorver a mão de obra rural. Este cenário apresentou-se durante o século XIX, e foi intensificado pela redução da influência portuária e marítima, devido a um novo traçado de comunicações entre as cidades do interior e o porto de Ilhéus, que passou a escoar a maior parte do cacau baiano, deslocando a função exercida pela cidade durante quatrocentos anos. A queda da influência portuária ocasionaria uma considerável diminuição no número de ocupações (AGUIAR, 1959).

Fatores como estes impeliram um maior contato e intensificaram a tensão entre as classes proprietárias e os grupos marginais, sentido, também, nas práticas culturais como a capoeira entre os séculos XIX e XX.

O medo das classes proprietárias, daqueles que vêm de baixo, acabou por fazer-se uma poderosa força motriz de controle social entre seus membros. Medo que foi expresso na vigilância de comportamentos com que observavam e puniam as pessoas de classe mais baixa, a exemplo das posturas municipais e dos sinais de *status*, mas também nas falas, gestos, boas maneiras e distrações (ELIAS, 1993). Neste contexto, torna-se relevante destacar a matéria do jornal O Constitucional, que chama a atenção para o relato de um de seus assinantes acerca da prática de batuques em Salvador.

“[...] Parace que a polícia dorme o sono da indolência, sem que sinta ou seja informada para o que se passa na rua das cajazeiras há muitos dias, na qual em certos casebres, reunindo-se pessoas da mais baixa esfera da sociedade contra o que está prescrito no Regimento nº 120 de 31 de janeiro de 1842, incomodam a vizinhança com batuques e ofendem a decência e amoral pública com a dança denominada –o quebra carço – Nem sequer essa gente respeitou os dias quarta e quinta-feira santa”. “Por essa mesma ocasião pede a polícia, querendo examinar a boa gente que durante a noite se reúne no canto denominado do Cotó –, donde por vezes hão partido insultos a pacíficos viandantes, donde hão saído cacetes para se quebrarem cabeças [...]” (O CONSTITUCIONAL, 1863).

A partir de então, intensifica-se a pressão sobre os comportamentos e práticas culturais dos indivíduos pobres e negros, considerados repugnantes. Em Salvador o esporte seria uma das forças propulsoras do refinamento das classes mais abastadas e elemento de distinção de classe (ELIAS, 1993).

Neste contexto, diversos intelectuais perceberam o esporte como um dos ingredientes necessários ao novo projeto de sociedade. Seus discursos evidenciavam os novos comportamentos e os gestos de civilidade exigidos pela urbanização das cidades. “[...] O esporte é nesse *esforço de civilização* um componente de “ascensão social”, de “educação” e, à medida que as camadas populares se apoderam de sua prática, também se verifica um fator de “identidade” entre os *outsiders* e os *estabelecidos* [...]” (LUCENA, 2001, p. 43).

Diante deste contexto, entre os séculos XIX e XX, a capoeira sofreria transformações na percepção social e, no intuito de entendê-las, este texto foi dividido em três momentos distintos.

Em um primeiro momento esclarece como o processo de urbanização da cidade de Salvador foi responsável por mudanças nos discursos acerca de práticas corporais como a capoeira que, nas primeiras décadas do século XIX, era abordada como uma atividade associada à desordem. Com o desenvolvimento da industrialização nos grandes centros e a intensificação do pensamento científico, que exaltava o papel da Educação Física e da escola na formação dos indivíduos, a capoeira ganha ares mais salubres e recebe a alcunha de ginástica brasileira.

O segundo momento destaca a resistência da sociedade brasileira às práticas corporais de origem negra durante o século XIX, corporificada através de estigmas e das posturas municipais implementadas em cidades como Salvador. Ainda neste momento, o estigma sofrido pela capoeira e seus praticantes foi brevemente discutido.

O terceiro momento discute como o negro capoeirista, mesmo sob fortes pressões sociais, marca a sua presença e resistência na sociedade brasileira ainda no século XIX, nos setores militares, políticos, dentre outros. As análises prosseguem discutindo a miscigenação da capoeira e do negro, apregoada por diversos intelectuais brasileiros, sua cultura e a valorização de determinados grupos africanos, presentes no movimento regionalista brasileiro nas primeiras décadas do século XX, como uma tentativa de civilizar práticas e comportamentos.

2.1 Modernidade, urbanização e esportivização em Salvador: a capoeira em questão

O grande volume de riqueza que circulou pelo território de Salvador durante longos séculos lhe permitiu ser depositária de palácios, igrejas, casarões e sobrados. Muitos, localizados na região central da cidade e com a ausência de dinamismo da vida urbana, perderam a sua destinação original e passaram a ser habitados pela população mais pobre, transformando-se em cortiços (SANTOS M., 2012).

Ao final do século XIX, habitações coletivas pertencentes a sujeitos de baixa renda estabeleceram-se no centro da cidade, local de trânsito constante de pessoas de classes sociais diversas. É nos centros das cidades que o comércio se instala, propiciando inter-relações entre

diferentes indivíduos e facilitando a interpenetração da conduta dos grupos estabelecidos e dos *outsiders*, compostos por negros e indivíduos desfavorecidos econômica e socialmente.

A proximidade entre estes grupos tornou-se uma realidade que foi se intensificando com a urbanização, caracterizada pela presença dos cortiços nascidos no centro, devido às necessidades de moradia e à ausência de uma política de habitação; à divisão das funções de trabalho, gerando uma dependência dos indivíduos sobre os outros; o esporte que percorreria os diversos grupos sociais, construindo figurações diferenciadas etc.

O esporte, em metrópoles como Salvador, foi um dos componentes que possibilitou o contato entre estabelecidos e *outsiders*. O jornal O Correio Paulistano tratou de um campeonato de futebol realizado na cidade, que teria despertado o interesse de uma multidão. A matéria sob o título “O *sport* em S. Salvador – interesse despertado pelas pugnas entre cariocas e baianos”, conclui:

O assunto esportivo empolga toda a cidade. Nos pontos principais, grupos comemoram o resultado do primeiro jogo. Devido ao combinado já bom, ser dos *teams* mais fracos que enfrentarão o America. Acredita-se que os cariocas não vencerão nas outras partidas, fazendo-se, neste sentido, vultuosas apostas. A sucursal da Agência Americana expôs em “*placards*” o resultado do jogo, à proporção que o mesmo se ia desenrolando. Por esse motivo, uma grande multidão estacionou na rua do Chile, acompanhando as peripécias do jogo (CORREIO PAULISTANO, 1921, p. 2).

As vultuosas apostas denotam a presença de pessoas que dispunham de recursos financeiros. Além deles, estavam envolvidos, conforme o jornal, um grande número de soteropolitanos que percebiam a possibilidade de um time de futebol de sua cidade sagrar-se vencedor em um combate contra o Rio de Janeiro, estado com vasta experiência na prática do esporte. Estes indivíduos “misturavam-se” nas ruas em busca de um ideal comum, ver seu time sagrar-se campeão e, por alguns momentos, os diversos grupos percebiam o time de futebol como aquele “que representava a todos”.

O esporte tornou-se artigo comum em matérias de jornal, como demonstrou o Jornal da Bahia (1920, p. 2), ao descrever a temporada de hipismo: “Sabemos com segurança que o nosso Jockey Club não interromperá a sua temporada como as congêneres outras do país, e sim intensificará ainda mais o esporte do Hipismo, agora tão fortemente reencetado nesta capital!”. Há, ainda, no mesmo jornal, diversos espaços que tratam de outras modalidades como o futebol, o tênis e o boxe. Os festivais esportivos também são destacados.

Reunem-se amanhã, no Club Caixeral, às 8 horas da noite, os membros da Associação Baiana de Chronistas Desportivos para delinarem assuntos urgentes, referentes aos grandes Festivais Esportivos do próximo dia 3 no Rio Vermelho.

Além da parte já tem anunciada haverá um tremendo desafio de “box” entre os campeões Alfredo Rosas, bahiano e um mineiro, recentemente aqui chegado (A MANHÃ, 1920, p. 2).

Em alguns momentos, as publicações dão a entender ao leitor que os esportistas da Bahia não deixam a desejar, se comparados aos do Rio de Janeiro.

A efervescência cultural a favor do esporte, mais precisamente no início do século XX, “contaminaria” os indivíduos. O jornal O Imparcial: Matutino Independente (1935), em matéria intitulada “*Catch-as catchcan*” destacou que, pela primeira vez a Bahia assistirá uma luta livre e que o respectivo evento causaria interesse no público esportivo baiano”. Conforme a matéria em questão,

Estão lembrados os “sportmen” baianos de um desafio que um lutador de “*catch*” Ricardo Nibbon, lançou aos lutadores residentes nesta capital. Agora, fazendo parte da delegação do Botafogo F. C. do Rio, está André Jansen reserva de “keeper”, campeão carioca de capoeira e grande lutador de “*catch-as-catchcan*”, que, tendo tido conhecimento do desafio aceitou-o, marcando a luta para a próxima noite de 30, no Parque Boa Vista (O IMPARCIAL: MATUTINO INDEPENDENTE, 1935, p. 7).

Os encontros possibilitados pelos esportes tornavam-se, cada vez mais, comuns em uma população que duplicava a cada 50 anos, até o século XVIII em Salvador. Em meados do século XVII ela possuía 10 mil habitantes e, ao final desse mesmo século, já eram 20 mil. Em meio ao século XVIII estabeleceram-se 40 mil residentes em Salvador (SANTOS M., 2012). A transferência do centro administrativo para o Rio de Janeiro, em 1763, provocou uma redução em seu crescimento demográfico.

Apenas ao final do século XIX houve novamente um aumento significativo no número de habitantes, atingindo a marca de 174 mil, em 1890, quando teve a retomada no crescimento com a queda na produção aurífera em Minas Gerais. Outro fator que também influenciou a concentração demográfica foi o desenvolvimento das capitais sub-regionais baianas, as quais se tornaram produtoras agrícolas e escoavam a produção para Salvador, que a dirigia para a Europa (SANTOS M., 2012).

Para ter uma ideia da densidade demográfica em Salvador, a cidade de São Paulo, hoje, a maior metrópole do país, tinha no século XIX, nos anos de 1872 e 1890, respectivamente, 31.000 e 65.000 habitantes. Apenas no início do século XX São Paulo ultrapassaria este número e, em 1900, tinha aproximadamente 240.000 habitantes, ao passo em que Salvador, neste mesmo período, possuía 206.000 (IBGE, 2010).

A concentração demográfica na capital baiana a converteu em um espaço relevante para a compreensão da convivência social entre indivíduos. Quanto maior o desenvolvimento

urbano e o número de habitantes, maior é o aperfeiçoamento dos impulsos e o refinamento no controle das emoções. Há na cidade uma conseqüente diferenciação social provocada pela divisão das funções de trabalho, responsável por ampliar as cadeias de interdependência, nas quais as ações encontram-se mais fortemente integradas do que estavam na sociedade, predominantemente rural, como fora a sociedade brasileira até os primórdios do século XIX. Nas cidades,

[...] O tecido da cadeia de ações em que se inclui cada ato individual nessa complexa sociedade é muito mais complicado, e bem mais intrincado ao autocontrole a qual ele está acostumado desde a infância. [...] a grande pressão do homem “civilizado”, seu autocontrole constante e diferenciado, vincula-se à crescente diferenciação e estabilização das funções sociais e à multiplicidade e variedade cada vez maiores de atividades que ininterruptamente têm que se sincronizar (ELIAS, 1996, p. 197).

Salvador foi dividida seguindo o modelo urbanístico português, em Cidade Alta e Cidade Baixa⁷. A última, próxima ao porto, desenvolveu função portuária e comercial. Na primeira, vivia a maioria da população. Santos M. (2012) as descreve argumentando que a principal diferença entre ambas reside no poder criador e renovador da Cidade Baixa, e a fraqueza das demais atividades econômicas na Cidade Alta.

Na Cidade Baixa as construções erguiam-se sem ordenação, as ruas eram estreitas e sem alinhamento. Conforme Pinheiro (2011, p. 179),

[...] Por ali se encontram o Arsenal da Marinha, a Alfândega, a Associação Comercial e os consulados, ao lado de armazéns, trapiches, mercados – inclusive o de escravos –, comércio atacadista e varejista, escritórios e importadores e exportadores, pequenas indústrias e agência marítimas. Nessa parte da cidade, o movimento de gente é constante. O ruído do comércio, dos barcos no porto, dos vendedores ambulantes e das negras que vendem comida mistura-se com a sujeira das ruas.

No século XIX a Cidade Baixa amplia-se com sucessivos aterros, mas o movimento e os ruídos constantes não se alteram. A Cidade Alta, ao contrário, possui menor movimento e, por isso, é caracterizada como mais limpa e organizada (PINHEIRO, 2011).

De uma maneira geral, a cidade sofria com a falta de infraestrutura, com a má pavimentação das ruas, a ausência de saneamento, de fornecimento de água e de luz. As ruas eram todas muito escuras à noite e era preciso muita coragem para aventurar-se por elas.

O crescimento desordenado não foi uma característica apenas da capital baiana. No início do século XIX, a ausente preocupação com a higiene provocou uma série de epidemias

⁷ A criação do elevador Hidráulico da Conceição, criado pelo comerciante Antônio Alves de Lacerda, em 1873, que posteriormente receberia o seu nome, facilitou o trânsito de pessoas entre a Cidade Baixa e a Cidade Alta.

que atingiam as áreas mais antigas e populosas das metrópoles brasileiras, despertando preocupação e a busca por ares mais salubres. Os jornais são tomados por intelectuais e políticos que enfatizam a abolição, as reformas sanitárias e urbanísticas, assim como a necessidade de desenvolver uma educação com uma perspectiva higienista, sob a tutela do Estado, fundada no ensino de uma educação corporal.

O crescimento urbano e a industrialização incitaram os discursos em torno das práticas de atividade física, desempenhando um papel decisivo nas formas de ocupação do tempo livre, como os esportes. Eles foram sintomáticos de um processo de civilização das sociedades que exigiam dos seus membros individuais uma maior regularidade e diferenciação dos comportamentos. A industrialização também contribuiu para o desenvolvimento de uma tendência de longa duração, no sentido do aumento da seriedade e de comprometimento objetivando resultados (ELIAS; DUNNING, 1992). De acordo com Elias e Dunning (1992, p. 320), “[...] as pressões recíprocas e os controles que atuam nas sociedades urbanas industriais reproduzem-se, geralmente, na esfera do desporto [...]”.

É importante destacar que as mudanças constantes na estrutura da sociedade ocidental, ao longo da história, interferiram e, ainda continuam a interferir, no padrão de constituição psíquica dos povos do Ocidente (ELIAS, 1994).

Como consequência destas mudanças, a Educação Física angariou uma conotação educacional entre os séculos XIX e XX, tornando-se uma necessidade (MEDINA, 1988). Mas foi precisamente no século XX que o corpo ganhou o estudo de muitos pedagogos e indivíduos preocupados com a educação do homem civilizado para a sociedade em ascensão. Conforme Soares⁸ C. L. (2002, p. xiii),

É nos interstícios de uma sociedade na qual a técnica e a inteligência se sobrepõem, com lentidão, aos valores do nascimento e de prerrogativas anacrônicas que a educação dos mais jovens assenta, também com particular preocupação na formação do caráter e da vontade através do corpo e do exercício físico, isto é, de uma atividade moderada e regular devidamente orientada [...].

As aspirações, os gestos e as técnicas fundadas nos processos científicos irrompem como soluções para a construção de uma transformação desejada. As ações mais próximas de satisfação imediata, luxuriantes e capazes de causar inibição, foram afastadas (SOARES C.

⁸ A abordagem de Soares C. L. (2002) acerca da ginástica no século XIX fundamenta-se no processo de ascensão da sociedade burguesa e de formação do capitalismo mundial. A compreensão do respectivo trabalho é a de que estas práticas assumiram uma forma de conduta característica nas sociedades contemporâneas decorrentes do desenvolvimento do esforço civilizador.

L., 2002). “[...] O empreendimento individual inscrevia-se nas formas de comportamento a que se aspirava” [...] (SOARES C. L., 2002, p. xiii).

Em todo o país, estes movimentos de educação foram alimentados pela influência da moralização sanitária praticada na Europa durante o século XIX. Seu discurso normativo fundava-se na ideia de que as classes mais baixas eram as responsáveis pelos problemas sociais por viverem sem regras, cercadas de vícios e imoralidade. Para sanar tais questões, os médicos higienistas afirmavam ser necessário garantir a saúde por meio da educação higiênica, imprescindível à formação de hábitos morais (SOARES C. L., 2007).

Durante o século XIX, a educação e a Educação Física⁹ fundada nos preceitos higienistas e, posteriormente, nos métodos ginásticos de origem europeia¹⁰, reafirmavam a importância de desenvolver novos códigos de civilidade. Houve neste momento verdadeiras conquistas da ciência que permitiram a contenção das doenças, das epidemias e do grande índice de mortalidade (SOARES C. L., 2007).

A ginástica vai ser pensada como uma pedagogização das práticas corporais a ser desenvolvida nos currículos escolares. O intuito seria a formação do indivíduo urbano que deveria apresentar os comportamentos necessários à construção da ordem social vigente. Conforme Soares C. L. (2007) as mudanças estruturais na sociedade brasileira advindas de um capitalismo incipiente tornaram a cidade o centro privilegiado dos acontecimentos e para entender este universo urbano, fazia-se imprescindível à escola.

As exigências são de um corpo reformado – em que nada estaria solto, ou largado, nem fora do prumo – um corpo fundado em preceitos científicos e sem vestígios do orgânico, sem perda de fixidez e sem mutações. Seus preceitos eram a regeneração da raça, a promoção da saúde e a moralização dos indivíduos (SOARES C. L., 2007). Assim é que, ao final deste século, ocorrem mudanças na percepção dos esportes apontados como elementos essenciais para a educação do homem civilizado. Provocadas por transformações no elemento civilizador, as mudanças foram marcadas pelo refinamento de ações e pelo comedimento do homem cordial. Há a adesão das elites aos esportes coletivos e um uso mais frequente dos

⁹ Durante o século XIX a Educação Física era percebida como um ramo da medicina capaz de auxiliar nas questões concernentes à saúde.

¹⁰ A ginástica científica afirma-se durante o século XIX como parte dos códigos de civilidade. A sua prática em diferentes países da Europa fez nascer um grande movimento, denominado Movimento Ginástico Europeu. Como expressão da cultura, este movimento constrói-se a partir das relações cotidianas, dos divertimentos e festas populares, dos espetáculos de rua, do circo, dos exercícios militares e dos passatempos da aristocracia. Aos poucos, a ginástica afasta-se de seu núcleo principal e vai sendo tratada como parte da educação dos indivíduos, dando lugar a formas estritamente técnicas e científicas, abordada sob as condições políticas de uma Europa que se consolida como centro do Ocidente no século XIX (SOARES C. L., 2002).

espaços públicos destinados a atividades de esporte e lazer e suas diversas modalidades, fazendo brotar a figura do *sportman*¹¹. O entretenimento ganhou aceitação e novos hábitos foram incorporados ao costume das cidades, expandindo as formas de lazer e usos do espaço público (JESUS, 1999).

A aceitação deu-se pela via do elemento civilizador, representado pelo ideário burguês da Europa em uma conjuntura em que ser moderno era ser estrangeiro. *A priori*, as classes populares ficaram fora deste processo, até porque os materiais utilizados eram importados e muito caros, além de que os códigos de conduta requeridos nestas atividades ainda não haviam sido absorvidos pelas classes menos favorecidas (JESUS, 1999).

Educação, esporte e higiene tornam-se figuras de um mesmo quadro. Em Salvador, o periódico baiano O Monitor, de 1876, chama a atenção para a necessidade de investimento do Estado em higiene pública e em educação. No que se refere à higiene, o periódico declara que,

A hygiene pública é cousa que pouco se conhece entre nós. Basta ver que até na côrte são geraes os clamores contra a indiferença das autoridades por esse ramo de serviço. Em raras cidades há empresas de aceio. A falta de boas calçadas mantém por toda parte nas ruas agoas estagnadas. Só as cidades principais tem cemitério. Em muitos logares falta agoa boa, quando não falta agoa absolutamente. Fora das capitais das províncias é quase tão impossível encontrar um jardim público como uma biblioteca pública. Assim mesmo nem todas as cidades capitais tem biblioteca pública (O MONITOR, 1876, p. 1).

O Monitor (1876) toma os Estados Unidos e a França como exemplo de países a serem seguidos pelo Brasil que, por sua vez, resiste em abrir mão de suas ideias e esquivar-se em seguir o curso da civilização. A publicação esclarece que “adormeçam os povos que quiserem, tanto pior para elles – a civilização seguirá seu caminho.” (O MONITOR, 1876, p. 1).

Tais comportamentos, preservados pela elite, perdem o seu caráter como meio de identificação com o decorrer dos anos, a exemplo do que sucedeu aos esportes de uma maneira geral em diversos lugares do mundo. Vivenciados *a priori* por um grupo seletivo, os esportes ganham as ruas das cidades, abrangendo a participação de indivíduos oriundos de diversos meios sociais (ELIAS, 2011).

¹¹ Em pesquisa realizada na Hemeroteca Digital, apenas entre os anos de 1910 e 1919, no jornal O Imparcial: Diário Ilustrado do Rio de Janeiro foram registradas mais de 1.134 ocorrências em que o termo *sportman* aparece, seja para tratar de pessoas bem sucedidas conhecidas por praticar alguma modalidade esportiva, ou mesmo para anunciar clubes, partidas entre times de futebol, lutadores de boxe, dentre outras.

A mudança nos padrões de comportamento nos esportes decorreu da necessidade de atender aos interesses da sociedade urbanizada. Neste tipo de sociedade, muitas profissões e relações privadas só promovem satisfação quando existe uma razoável harmonia no controle dos impulsos afetivos e emocionais mais espontâneos. “[...] A sobrevivência social e o sucesso dependem, por outras palavras, em certa medida de uma armadura segura, nem demasiado frágil, nem demasiado forte de autocontrole individual.” (ELIAS; DUNNING 1992, p.69).

Os discursos que apregoavam a necessidade de desenvolver comportamentos de civilidade estavam em toda parte no Brasil do século XIX e possuíam, com frequência, uma abordagem que considerava como superior a moda, os costumes e a educação europeia.

A educação ganha sua importância neste projeto. O periódico baiano O Monitor, de 1876, faz suas denúncias criticando a ausência de investimentos na educação brasileira, abordada como um dos motivos para o declínio da raça civilizadora latina. “Se a raça latina, a grande raça civilizadora, hoje parece retrogradar, é porque não cultiva mais, como outrora, a instrução.” (O MONITOR, 1876, p. 1).

O conceito de raça civilizadora, forjado no século XIX, excluía os negros e, para evitar a sua influência, a sociedade deveria estar atenta. A escola tornar-se-ia a responsável por formar o homem “instruído, forte e moralizado” e livrar a criança da influência perniciosa dos cativos de sua casa que pervertem seus costumes e crenças (O MONITOR, 1876).

Estes argumentos estavam calcados na eugenia, enquanto uma ciência capaz de explicar biologicamente a humanidade. Através do conceito de raça, a eugenia defendia a formação de uma identidade social e biológica por meio de uma intervenção científica. Ela traduz, de modo explícito, a preocupação da classe estabelecida em manter o seu poder. A relação destas classes com a Educação Física seguia o mesmo caminho visando o seu desenvolvimento e aplicação na Europa do século XIX, com repercussões mundiais. No Brasil, a Educação Física estará vinculada a ideais eugênicos, em congressos médicos, em propostas pedagógicas e discursos parlamentares.

A partir de então, se tornam comuns as críticas mordazes à administração pública, advindas de instituições acadêmicas e médicos higienistas que apresentavam proposições no intuito de tornar as habitações mais salubres e expor o desleixo e a corrupção (SÁ, 2010).

Conforme Soares C. L. (2007), o discurso higienista, originário da Europa no século XIX, traz a ideia de que a saúde, a educação higiênica e o desenvolvimento de bons hábitos morais seriam suficientes para libertar as classes populares de seus vícios, de sua vida desregrada e de sua conduta imoral.

A sexualidade tornou-se uma zona perigosa, com uma malha diferenciada de escrúpulos, culminando em proibições e limites na vida das famílias e seus membros (ELIAS, 2012). Sobre essa questão, pode-se compreender que “a ascensão do cânone moral secular – como correlato da ascensão social de algumas camadas burguesas – esteve acompanhada de preocupações com *status* que atuaram como motor da repressão que cobria todo o âmbito da sexualidade [...]” (ELIAS, 2012, p. 486).

A classe superior desenvolve para si um código de maneiras rigoroso que atuará como instrumento de prestígio e converter-se-á, em certa fase, em instrumento de poder. “[...] Não é das menores características da estrutura da sociedade ocidental que o lema de seu movimento colonizador seja 'civilização’” (ELIAS, 1993, p. 259).

O discurso da sexualidade exacerbada e da luxúria foi constantemente enfatizado para discriminar as práticas de origem negra até o século XIX, quando foram branqueadas, reduzindo o repúdio das classes superiores. Já os esportes de origem europeia eram percebidos, ao final deste mesmo século, como o que havia de mais moderno e civilizado entre as práticas corporais e, inicialmente, foram vivenciados no Brasil por sujeitos de boa condição social.

Os hábitos dos indivíduos pobres e negros eram destacados como fonte de toda a miséria por eles enfrentada, e para saná-la seria preciso reorganizar estes hábitos (SOARES C. L., 2007). Em nome da saúde deveria ser realizada uma assepsia no meio físico e um uso higiênico das habitações, assim como mudanças de conduta e comportamentos.

Os anos de 1850 foram marcados, em Salvador, por epidemias de febre amarela e cólera, intensificando o discurso higienista. A situação forçou o governo a investir em hospitais e cemitérios, assim como melhorar os serviços públicos de limpeza, iluminação, distribuição de água, esgotamento sanitário e ampliar o seu sistema viário (COUTO, 2012). Sobre essa questão, o jornal Correio do Brasil, de 1904, orientava aos moradores que,

[...] jamais seus lares seriam invadidos pelo pessoal da desinfecção; que jamais seus móveis caros e suas relíquias seriam danificados pelas seringas dos desinfectores; que jamais seus doentes seriam removidos para o hospital de isolamento porque para debelar a febre amarela que tanto nos tem torturado e tão grandes males tem causado aos créditos da nossa pátria, bastava só tão somente – guerra aos mosquitos (s. p.).

Com um reduzido conhecimento sobre a doença e demonstrando ser a febre amarela um problema que já assolava Salvador desde o século XVII, a Gazeta Médica da Bahia declara ser a enfermidade “importada” do Rio de Janeiro e Pernambuco. O periódico realiza constante alusão às epidemias que devastaram Salvador nos anos de 1686 e 1849, e conclui

que “[...] desde 1849 até hoje, com intervalos de poucos anos, tem reinado sempre a febre amarela, e onde à hora em que escrevemos, ela vai em progressivo aumento no nosso porto [...]” (GAZETA MÉDICA DA BAHIA, 1873, p. 195).

A re-europeização desenvolvida sob o manto de urbanidade, em oposição ao processo de escravidão, no Brasil ao final do século XIX, alteraria a percepção e o comportamento dos grupos dominantes. O olhar da elite sobre as populações negras desenvolveu-se, neste momento, a partir da percepção de diferença cultural, a qual não conseguiria mais ser contida no limite da dominação escravista. E a cultura negra, tolerada ao nível das manifestações mais evidentes, surge como ameaça à construção de um esforço civilizador (MATTOS, 2008).

O final do século XIX, conhecido como *Belle Époque*, foi marcado pela exaltação à pátria, ao luxo, e à confiança nas verdades, tanto religiosas quanto científicas. Como estava em voga a imitação dos ideais europeus no Novo Mundo, os costumes atravessavam o Atlântico e aportavam nas urbes, onde a elite estava sedenta por novidades (COUTO, 2012). “[...] Essa incorporação foi tão ampla que teve para o Brasil o caráter de uma re-europeização” (LUCENA, 2001, p. 88).

O despertar da elite local pelo “gosto europeu” vai se estabelecendo em seus comportamentos, seus costumes e suas moradias. Os indivíduos mais abastados afastam-se do centro de Salvador e ocupam a região de Vitória, construindo palacetes rodeados de jardins, demarcando, “[...] afinal, a busca de mimetismo com tudo que fosse europeu como peça importante no cenário ideológico das elites, desde a década inicial do século XIX, momento em que se rompe o estatuto colonial e se busca construir os paradigmas para uma nova sociedade [...]” (GOMES, 1990, p.11).

Apesar de serem espaços de empreendimento, os centros urbanos modernos, como Salvador, evidenciavam a degradação da vida humana. E a solução pensada pela elite dirigente para promover a integração desta população ao sistema civilizatório foi a educação.

Para os negros e pobres, Salvador foi se constituindo em meio à exclusão e a remendos imediatos, frustrados e a “[...] acomodações penosas, deixando aos que chegam à trágica herança de aglomerados sem luz, sem ar, sem alimentos, sem transportes, sem alegria, sem dignidade e sem beleza.” (SANTOS M., 2012, p. 11).

Os altos funcionários da administração pública, donos de engenho, viviam em luxuosos solares; os estrangeiros e cônsules escolhiam casas arborizadas nos arredores da cidade; os lojistas, pequenos burgueses e artesãos tinham humildes habitações; soldados e negros livres se alojavam em casebres, casas velhas, sobrados antigos, ou habitavam os

andares inferiores das casas ricas. A localização e a residência indicavam o *status* social da família (BIASIN, 2012).

Como o restante do país, Salvador viu-se dividida, ao final do século XIX, entre os costumes do Império com seus valores monárquicos e o desejo de transformação, que traria consigo a modernidade representante do novo século e a República.

Seu centro passou a ser ocupado por moradias simples de pessoas pobres e negras, em processo inverso ao ocorrido em outras metrópoles como o Rio de Janeiro, onde a população foi expurgada do centro da cidade em direção aos morros. Na capital baiana, os indesejáveis sociais “[...] aos poucos, começaram a afugentar os vizinhos com melhores condições econômicas, especialmente para a Vitória, uma elegante periferia ao sul da cidade, que passou a ser mais habitada a partir de 1850.” (BIASIN, 2012, p. 37).

O sentimento de repulsa provocado pelo avanço das moradias de pessoas de baixa condição, em direção aos espaços habitados por indivíduos de posse, tornou-se uma realidade nas cidades brasileiras. Esta situação foi expressa no livro *O Cortiço*, quando o número de residências da estalagem São Romão começa a avolumar-se ao lado da casa de Miranda, um rico comerciante carioca. A sua indignação intensifica-se, como pode ser sentido no seguinte trecho da obra:

Não obstante, as casinhas do cortiço, à proporção que se atamancavam, enchiam-se logo, sem mesmo dar tempo que as tintas secassem [...].
O Miranda rebentava de raiva. – Um cortiço, reclamava ele, possesso. Um cortiço! Maldito seja aquele vendeiro de todos os diabos! Fez-me um cortiço debaixo das janelas!... Estragou-me a casa o malvado! (AZEVEDO, 2005, p. 21)

Em Salvador não foi diferente, a publicação, de 1922, contida na folha *Mensagens do Governador da Bahia para a Assembleia*, fez um retrato semelhante ao de Azevedo. Ao tratar das habitações da cidade, o primeiro descreve: “Um dos principais problemas higiênicos-sociais que está a surgir nesta cidade entre nós (sic) urgente solução é, de fato, o da construção de habitações sanitárias e de módicos aluguéis para os operários, os proletários e empregados públicos.” (MENSAGENS DO GOVERNADOR DA BAHIA PARA A ASSEMBLEIA, 1922, P. 372).

Os cortiços são tratados como espaços de contaminação, de doenças infectocontagiosas, como também retratou o *Jornal de Notícias* (1898, p. 2):

Tendo o dr ajudante de hygiene Vergned Abreu declarado, em parecer, que as causas do aparecimento de febre de máo caráter no arrebalde de Itapagipe provinham da falta absoluta de hygiene, não só nas principaes ruas [...] assim como em diversas casas, verdadeiros cortiços [...].

Os hábitos foram abordados como fonte de toda a miséria, por isto, urgia organizar a vida dos indivíduos pertencentes às camadas inferiores, modificando-os e redefinindo o seu espaço de vida. Os sanitaristas assumiram esta função outorgada pelo Estado. Em nome da saúde deveria ser realizada uma assepsia do meio físico e um uso higiênico das habitações (SOARES C. L., 2007, p. 29).

Os programas de habitações populares surgem como um instrumento de controle social e como capazes de afastar os homens das ruas e dos vícios. As habitações tornam-se o espaço privilegiado da mulher, salvadora da moral e dos bons costumes (SOARES C. L., 2007).

Em Salvador, o espaço urbano foi se organizando pela composição social da população. Os banqueiros, empresários, importadores e exportadores, ricos comerciantes, industriais, produtores rurais, especuladores imobiliários, constroem palacetes e luxuosos imóveis de apartamento nos bairros ricos da Graça e da Barra ou ocupam a faixa marítima da capital. “[...] Os marginais aproveitam os espaços vazios sem mesmo indagar quem é o proprietário e aí constroem verdadeiros *bidonvilles*, bairros inumanos onde vivem seja como for [...]” (SANTOS M., 2012, p. 54).

Estes indivíduos não passaram despercebidos: os batuques, realizados nestas habitações coletivas seriam alvo de denúncia constante dos indivíduos pertencentes à boa sociedade. E para coibi-los, o Estado criaria as Posturas Municipais, abordadas no próximo tópico com mais profundidade.

As invasões, no início do século XX, demonstram ser um problema de toda a nação brasileira, o periódico Relatório do Presidente dos Estados Brasileiros apresentou a fala do médico Alfredo do Nascimento, proferida na Academia Nacional de Medicina, no Rio de Janeiro, em uma campanha contra as habitações coletivas.

Não ha casa grande que não tenha sido já, ou não esteja ameaçada de ser transformada em habitação collectiva. Ellas foram invadidas por essa multidão expulsa dos cortiços; salões, salas, quartos, sótons, porões, tudo foi dividido por tabiques de madeira em pequeninos alojamentos, alugado cada um a uma família inteira, por preços cinco ou des vezes superiores aos que lhe custam o dos cortiços! [...] se agravavam as condições de hygienicas, porque esses cubículo sem luz, sem ar bastante, sem asseio possível, sem conforto e super-habitados eram peiores do que os quartos dos cortiços que, ao menos abriam todos para uma vasta área central, de onde recebiam ar e luz (RELATÓRIO DO PRESIDENTE DOS ESTADOS BRASILEIROS, 1921, P. 377).

Para sanar o problema das habitações, o Brasil investiu em políticas sobre a educação do corpo. A saúde, as formas de se alimentar e morar, traduzindo-as no discurso da boa

higiene que postulou as regras de comportamento, atitudes e saberes que permitiriam a almejada saúde e, conseqüentemente, o desenvolvimento da civilização.

Jorge Amado evidencia a pobreza no morro do Capa-negro, onde residia Antônio Balduino. O Capa-negro foi representado como um local que não pertence à cidade. Sua distância é menos geográfica do que econômica e acontece em torno da exclusão de indivíduos, que não se reconhecem como inseridos na vida da metrópole. A narrativa separa o Capa-negro de Salvador, como se aquela fosse uma realidade paralela.

“Balduino só fora à cidade poucas vezes, quando criança, às pressas e sempre arrastado pela tia, enamorou-se pela paisagem do lugar que despertava nele um desejo de integrar-se, de incluir-se naqueles sons confusos que subiam o morro e vinham ao seu encontro. Ainda menino, acalentava o desejo de tornar-se homem feito, para usufruir da vida apressada lá de baixo” (AMADO, [19...]).

O desejo de Balduino reside no fato de ser na cidade que os estabelecidos têm acesso aos transportes, a uma boa alimentação, a residências confortáveis e belas, a empregos dignos etc. É na cidade que a vida acontece, é ela quem recebe as primeiras inovações tecnológicas sob os olhos admirados daqueles que transitam às ruas. O moderno chega primeiro na cidade e nela estaciona, ele nunca sobe o morro. Entretanto, vai ser na cidade que os excluídos sentirão as omissões do Estado em relação às suas vidas, mas, ainda assim, vai ser na cidade que habitará o desejo e a luta destes de usufruir das possibilidades que lhes foram negadas.

É neste espaço, extremamente dividido na descrição de Jorge Amado, que populações radicalmente diferentes vivem em ambientes próximos, cruzam-se nas ruas e calçadas e, por vezes, percorrem ambientes comuns. Estes sujeitos diferentes comungam ações que os aproximam, mais do que o próprio Balduino podia suspeitar.

Uma vez que a cidade representa “[...] um núcleo extenso e intenso de experimentação humana, ‘um cadinho das raças, dos povos e das culturas’ [...]” (LUCENA, 2001, p. 80). O lugar onde os indivíduos encontram-se, cada vez mais envolvidos e aprendem a restringir seus sentimentos e emoções para acomodar-se ao grupo e fazê-lo sobreviver, assim como a própria sociedade. Além do mais, instala-se “[...] um contato constante entre um número maior de pessoas tornando-as coparticipantes de um mesmo espetáculo, a despeito de todas as diferenças.” (LUCENA, 2001, p. 80).

A ciência, tão apregoadada no desenvolvimento de novas técnicas capazes de educar o corpo, perpassará todos os âmbitos da sociedade, despertando estranheza como também esperança de salvação para os seus.

Em Salvador, a tecnologia evidencia-se nas ruas com mais intensidade a partir de 1870, com a chegada dos primeiros bondes puxados a cavalo. Nesse ano, a Cidade Baixa tem a sua primeira linha de bonde. Apesar de caros, estes veículos diminuíram o tráfego a pé e nas cadeiras de arruar conduzidas por cativos.

O bonde a vapor o substituiria rapidamente, em 1876. O jornal baiano *O Monitor* destacou os altos gastos com forragem para alimentar os animais utilizados na locomoção dos bondes à tração animal, “[...] hoje em dia tão ligado ao modo de vida e comodidade dos habitantes das cidades e dos seus subúrbios [...]” (*O MONITOR*, 1876, p. 2).

Segundo Mattos (2008), no século XIX percebia-se uma redução no registro de negros carregadores no Regulamento Policial para Registro de Trabalhadores do Bairro Comercial, editado em 1880, que dispunha sobre a matrícula de todos os ganhadores da capital baiana. Essa diminuição provocada por melhorias na infraestrutura urbana, na modernização do setor de transporte e mercadorias, foi responsável por modificar a paisagem física, a dinâmica social e, sobretudo, o universo de mão de obra. Em 1887 não havia nenhuma matrícula de negros carregadores, atividade que havia sido tão vigorosa em anos anteriores. Aos trabalhadores negros “[...] seria difícil concorrer com as gôndolas e bondes puxados por animais, com serviços de linha férrea e com o hoje conhecido Elevador Lacerda, que facilitou a ligação entre a Cidade Baixa e a Cidade Alta, ambos inaugurados em 1860 e 1870.” (MATTOS, 2008, p. 49).

O periódico baiano *O Pequeno Jornal*, de 1891, também chama atenção para o uso do velocípede, um novo meio de transporte considerado moderno e útil ao homem civilizado. Sinônimo de virilidade masculina favoreceria o desenvolvimento da saúde. Ele seria de grande proveito aos que não sofressem de doenças orgânicas e do coração e para aqueles que não tivessem uma “[...] vida efeminada ou muito sedentária, para aqueles que têm pulmões saudáveis, porém fracos, o velocípede não só é ginástica salubre como excelente remédio”. E quanto aos comportamentos de etiqueta, não precisava se preocupar quem dele fizesse uso, pois o velocípede pouco fazia suar e, também, não acelerava o pulso, tratando-se de “[...] um exercício moderado que satisfaz a todas as exigências da mais escrupulosa higiene” (*O PEQUENO JORNAL*, 1891, p. 1).

Na capital baiana, a revolução nos meios de transporte ocorreu a partir de 1901, com a chegada dos automóveis. Em 1914 o bonde elétrico comanda as modificações no crescimento da cidade. A partir de então, várias ruas foram alargadas e novos edifícios construídos em lugar dos que haviam sido demolidos. Nesse momento, a Cidade Baixa ganha seus primeiros

arranha-céus, próximo ao porto, e a Cidade Alta em suas vias de maior circulação. (SANTOS M., 2012).

A introdução de meios de transporte mais modernos tornaram menores as distâncias, facilitando o acesso físico aos diversos espaços da cidade e o encontro de sujeitos oriundos de diferentes grupos sociais.

Em 1912, o jornal Gazeta de Notícias chama a atenção para a necessidade de adaptar a estrutura urbana às novas necessidades decorrentes da crescente demanda de automóveis em Salvador. Visto que “novos ou velhos, e estes mais do que outros estão, de passo a passo, no concerto. Nenhum escapa a essa fatalidade, a que condenam como uma ruína infalível, os maus caminhos da cidade [...]” (GAZETA DE NOTÍCIAS, 1912, p. 1). A Gazeta de Notícias atribui as mudanças nas ruas à chegada da vida civilizada e esclarece que,

Dia a dia vem crescendo o número de “autos”. E todos trabalham. Sinal de que a vida civilizada, de agitação, de movimento, está, o que é verdade, aumentando entre nós. Somente esses velozes carros não dispõem de estradas para o seu andar alegre. Mexem-se com dificuldades pelas ruas estreitas e os calçamentos, mãos, aos boléus, desengonçando-se a cada momento e, de tanto topar, contam as horas de proveito pelas de desmancho – nas madeiras e nas machinas, nas rodas, nas borrachas, na direção, em tudo.

Ainda no tocante aos avanços tecnológicos, em 1867 cerca de 1760 bicos de luz passam a iluminar as ruas, substituindo a mão de obra responsável por acender os lampiões, que utilizavam o azeite de baleia como combustível que, dentre eles, ficaram desempregados negros forros e até mesmo os cativos envolvidos na extração do azeite. (MATTOS, 2008).

A priori, essas tecnologias não puderam ser experimentadas pela maioria da população, restringindo o seu acesso a uma pequena parcela da elite urbana que as vivenciaram com certa insegurança. Segundo Couto (2012, p. 61),

[...] Por vezes as novas invenções eram consideradas “curiosidades mecânicas de ricos”, sem grandes consequências para a humanidade. Porém, se poucos indivíduos ricos podiam cruzar os oceanos e chegar aos grandes centros europeus para conhecer os inventos e com eles ter contato, nem que fosse num ilusório pavilhão de exposição, e passear pelos canteiros de obras, houve avanço significativo também nas comunicações. O rádio, o telégrafo e o telefone levavam as notícias com mais rapidez às diversas partes do mundo.

As inovações apresentavam-se pujantes na vida das cidades e as práticas corporais também não foram esquecidas no cabedal da ciência. A partir do século XX os métodos ginásticos europeus passam a ser defendidos por médicos, estadistas e pedagogos brasileiros, que privilegiavam uma educação do corpo nas instituições de ensino e na sociedade como um todo.

Este discurso influenciou diretamente a capoeira, apreendida como uma ginástica brasileira capaz de desenvolver o homem forte e civilizado para a sociedade em ascensão. Uma ginástica fundada no discurso da ordem na regeneração da raça, na promoção da saúde, no desenvolvimento da vontade, da coragem, da força e da energia.

Marinho (1982), um dos indivíduos que se dedicou à criação de um método para a capoeira, afirmava que seus fundamentos deveriam repousar na biologia, psicologia, sociologia, história e filosofia, e as capacidades físicas, por ela desenvolvida, seriam: a flexibilidade, equilíbrio e destreza. Ela estava fortemente revestida de brasilidade, tanto quanto a ginástica alemã estava da mística de Jahn¹² (MARINHO, 1982).

A relação entre capoeira e a ginástica não se estabeleceu de modo gratuito, havia, no início do século XX, no interior do pensamento pedagógico brasileiro, autores como Rui Barbosa e Fernando Azevedo envolvidos em definir os preceitos que deveriam ser trabalhados na educação dos brasileiros para a sociedade moderna. A concepção médico-higienista estaria presente nas práticas corporais e na ginástica, inserida na escola por intermédio da Educação Física, com fundamento no sistema anatomofisiológico retirado do pensamento higienista.

No que se refere ao conceito de civilização, pode-se afirmar que ele esteve diretamente vinculado ao de identidade nacional no início do século XX. Ele nasce na esteira dos países desenvolvidos, os quais classificavam as nações, por eles colonizadas, como bárbaras, no intuito de justificar ideologicamente a exploração e o seu comportamento de violência.

Tal percepção assumiu conotações racistas e detestáveis sobre as sociedades não ocidentais e sobre as próprias sociedades não avançadas do Ocidente, assim como sobre os próprios membros destas sociedades percebidos como inferiores (DUNNING, 2001). De acordo com Dunning (2001, p. 93),

[...] O corolário dessa autoimagem era, certamente, que o povo das outras partes do mundo eram percebidos cada vez mais pelos europeus como povos “incivilizados” e bárbaros. Com efeito, nos séculos XVIII e XIX e, de maneira decrescente no século XX, esses mesmos epítetos foram utilizados comumente pelas elites das sociedades europeias ocidentais para classificar os membros das “classes inferiores” de suas próprias sociedades.

¹² Na Alemanha, a ginástica surge para atender a defesa da nação, no início do século XIX, quando não havia ainda uma unidade territorial. Friederich Ludwig Jahn (1778-1825) foi um de seus idealizadores. Além da saúde e da moral, Jahn reforçava o caráter militar da ginástica e acreditava que, para formar o “homem total”, ela deveria promover, também, os jogos e as lutas, uma vez que a possibilidade de uma guerra nacional era eminente. Ele também foi responsável pela criação de aparelhos de ginástica (SOARES C. L., 2007).

Este processo desenvolveu nas sociedades dominantes da Europa Ocidental, em seus grupos dirigentes e nos setores maiores da população, o sentimento de que pertenciam ao seletivo grupo de indivíduos “civilizados”.

Mas isto não sucedeu apenas em sociedades dominantes, posto que as classes favorecidas de muitas nações, inclusive o Brasil, adotaram esta percepção e a materializaram através de mudanças em seus códigos de conduta, hábitos e comportamentos.

A exclusão dos indivíduos que não se ajustavam aos preceitos da civilização em curso centrou-se na negação da convivência social, estabelecendo-se, também, em práticas corporais brasileiras, como a capoeira. Para ser incluída e aceita em outros meios, para além dos cortiços e ruas das cidades, a mesma sofreu um processo de branqueamento e “higienização”, fortalecido nos discursos de intelectuais, de jornais etc., a partir do século XX.

As mudanças no equilíbrio e relações de força, ao longo da história, revelam-se nas lutas em torno da cultura, das tradições e das formas de vida das classes populares. A cultura das classes populares foi absorvida em um processo contínuo de reeducação mais ampla, no desenvolvimento do capitalismo brasileiro. A tradição popular, apresentada como local de resistência aos novos comportamentos, necessários à sociedade civilizada, seria buscada em um processo de luta e resistência, apropriação e expropriação. Conforme Hall (2009, p. 232), “[...] de um jeito ou de outro, o “povo” é frequentemente o objeto da reforma: geralmente para o seu próprio bem, é lógico – ‘e na melhor das intenções’ [...]”.

O trabalho ativo sobre as tradições e suas reconfigurações, no intuito de destinar-lhes um resultado diferente, encontra, em um primeiro momento, resistência. As tradições mantêm, *a priori*, uma maior aproximação com a forma de vida dos trabalhadores. Assim como aconteceu com a capoeira ao final do século XIX, que mais próxima das classes populares surgia em festas e nas ruas como diversão, mas também como luta das classes populares. Posteriormente estas sofrem um longo processo de “moralização”. Os *outsiders* são desmoralizados e seus comportamentos reeducados, como se evidencia nas abordagens expostas nos jornais acerca da capoeira no século XX.

Mestres como Bimba, em Salvador, foram apontados como representantes de uma capoeira diferenciada daquela apresentada no século XIX. Os veículos da imprensa distanciavam “a nova capoeira” de seus criadores, o povo negro, reconstruindo-a em uma história em que os protagonistas eram sujeitos de pele branca, com ocupações profissionais. Este discurso foi construído na tentativa de distanciá-la da malandragem/vagabundagem, que possuía uma conotação preconceituosa, atribuindo um passado negativo à prática, devido à

presença de indivíduos que a “inferiorizavam”. Como se pode perceber no periódico *Educação Physica*, em 1948, ao tratar da capoeira de Mestre Bimba:

Como se vê, a luta regional baiana é uma capoeira mais com o objetivo utilitário sem o primitivismo anti-higiênico dos pretos de angola. [...] Bimba divide a capoeira didaticamente em: capoeira baixa e capoeira alta com floreios. A primeira ele ensina como curso básico e a segunda é um aperfeiçoamento para os bons capoeiras. A segunda parte não é propriamente uma luta, mas uma ginástica extraordinária e simétrica que solicita a maioria dos músculos do corpo. Ela exige do praticante muita agilidade e flexibilidade a par de uma completa naturalidade na exibição dos movimentos; é rica em “floreios” e tem um ritmo diferente da luta comum [...] (EDUCAÇÃO PHYSICA, 1948, s. p.).

A discussão sobre o processo de eugeniação, higienização e esportivização da capoeira foi aprofundado nos próximos capítulos deste trabalho, destacando a sua relação com as mudanças políticas, econômicas e culturais que sucediam nas cidades brasileiras como Salvador, a partir do século XX. O tratamento das práticas corporais caminhava na mesma direção dos problemas latentes com o processo de urbanização, tais como: saúde, habitação, convivência social entre os diferentes grupos.

Esta discussão, que distanciava o negro da capoeira, presente nos periódicos do século XX, remete ao medo do grupo dominante, cercado dos horrores provenientes da contaminação e que, sem fundamento em um saber mais realista, atribuíam aos grupos socialmente mais fracos o seu sofrimento. No entanto, “[...] ainda hoje as pessoas estão sujeitas à pressão de ansiedades que não conseguem compreender. Como não conseguem viver na angústia, sem que para tal tenham uma explicação, preenchem os lapsos de compreensão com fantasias.” (ELIAS, 2017, p. 28).

O poder médico trará “certo conforto” a estas ansiedades latentes nas capitais brasileiras, entre os séculos XIX e XX. Ele esquadriharia a vida como um todo, e definiria as regras necessárias à manutenção e à saúde dos corpos biológicos e individuais.

Após buscar compreender a influência do processo de urbanização de Salvador no desenvolvimento de práticas corporais como a capoeira, o trabalho segue refletindo sobre a luta dos negros para ocupar os espaços da cidade a eles negado pela sociedade.

2.2 Perseguição e resistência à capoeira e às práticas corporais de origem negra

Existia a completa ausência de interesse da elite intelectual brasileira até meados do século XIX, em retratar a cultura, os interesses, as dores e o abandono provocados pela

escravidão (KARASH, 2000). Isso fez as pesquisas históricas acerca da capoeira, entre os séculos XVI a XVIII, tornarem-se praticamente inexistentes, não sendo possível identificar, com exatidão, as suas origens, elementos e locais de prática.

A chegada de cada navio negreiro africanizava a Bahia. E a sua cultura fora, aos poucos, sendo transmitida à nova sociedade que sutilmente a assimilava. Todavia, “[...] a sociedade não parecia sentir que os molecotes, servindo de cavalos aos futuros capitães-mores, pegando passarinho com os futuros barões, vivendo na quase intimidade das famílias, seriam eficiente agente do fenômeno de aculturação [...]” (VIANNA FILHO, 2008, p. 161).

É importante dizer que as diversas formas de enfrentamento da escravidão pelos negros expõem a tensão existente entre estes e a elite branca. Neste tipo de relação entre grupos, as figurações podem acontecer de diversas maneiras, seja como cabos-de-guerra silenciosos, ocultos por trás da cooperação rotineira entre os dois grupos, num contexto de desigualdades instituídas, até as lutas francas por mudanças no quadro de poder institucional que encarna os diferenciais de poder e as desigualdades concomitantes. (ELIAS, SCOTSON, 2000). Segundo Elias e Scotson (2000, p. 37),

[...] Seja qual for o caso, os grupos *outsiders* (enquanto permanecem totalmente intimidados) exercem pressões tácitas ou agem abertamente no sentido de reduzir os diferenciais de poder responsáveis por sua situação inferior, ao passo que os grupos estabelecidos fazem a mesma coisa em prol da preservação ou aumento desses diferenciais.

No Brasil Colonial a relação entre a elite branca e os negros escravizados constituiu-se a partir da forma de vinculação estabelecida entre estes dois grupos, e não por qualquer característica física apresentada por eles. Os termos “racial” ou “étnico” empregados denotam apenas um aspecto destas relações, as diferenças na cor da pele e aparência, enquanto desvia os olhos para o que é central, os diferenciais de poder e a exclusão dos negros do acesso aos bens produzidos pela humanidade. O essencial é perceber que a relação entre o grupo branco e os negros dava-se de modo a conferir recursos de poder maiores aos primeiros, barrando os segundos do acesso ao centro de recursos e ao contato com seus próprios membros, regulando-os a uma posição de *outsiders* (ELIAS, SCOTSON, 2000).

A cor da pele e outras características inatas ou biológicas dos grupos tratados como inferiores, por grupos estabelecidos, tem uma função objetificadora. A aparência física é utilizada como o símbolo da pretensa anomia do outro grupo, de seu valor humano inferior, de sua maldade intrínseca, visto que o estigma carrega consigo a função da defesa da distribuição vigente de oportunidades de poder, além de ter uma função exculpatória. “[...]”

Pertence ao mesmo grupo *pars pro toto*, simultaneamente defensivos e agressivos, de estigmatização dos grupos *outsiders* – a formação de sua imagem em termos de sua minoria anômica [...].” (ELIAS, 2000, p. 36).

O preconceito em relação à descendência e à cor da pele ascende facilmente de estigma social para estigma material, e ao perpassar a capoeira, ela passou a ser reconhecida como prática de marginais e vadios. Há uma transformação do estigma que se torna uma coisa objetiva, percebida como algo implantado pelos deuses (ELIAS, SCOTSON, 2000). “[...] Dessa maneira o grupo estigmatizador é eximido de qualquer responsabilidade: não fomos nós, implica essa fantasia que estigmatizamos essas pessoas, e sim as forças que criaram o mundo [...].” (ELIAS, 2000, p. 35).

Representativa de um espaço de afirmação e autonomia de setores excluídos, a capoeira é percebida como degeneração de valores humanos e como incivilizada em um primeiro instante, para, posteriormente, ser reconhecida como prática cultural de toda uma nação. Até o século XIX, os negros eram excluídos da representação cultural do país, o que tornaria impossível, *a priori*, que uma prática como a capoeira ganhasse visibilidade e reconhecimento. Ela, assim como seus praticantes, aparecia constantemente nas páginas policiais, que não se incomodavam em anunciar os negros resistentes à escravidão com uma linguagem “[...] franca, exata e às vezes crua. Linguagem de fotografia de gabinete policial de identificação: minuciosa e até brutal nas minúcias. Sem retoques nem panos mornos.” (FREYRE, 1984, p. 22). Como atesta o seguinte trecho do Jornal do Commercio do Rio de Janeiro (1830, p. 3):

Fugiu Sabbado 18 de Fevereiro às Ave Maria, huma preta crioula de nome Luiza, filha de Tapacorá, hindo deixar água ao Campo; he baixa, magra, sem dentes, mal encarada, abre os pés para fora, e tem um dedo da mão aleijado, tem para mais de 40 anos de idade, e está grávida para mais de cinco meses [...].

No dia primeiro de janeiro do corrente pelas cinco horas às quatro da tarde, desapareceu do Campo da Aclamação hum preto ainda boçal, por nome Pedro, tendo ido buscar água, com os sinais seguintes, terá 20 a 25 anos de idade, he escuro, levou hum ferro ao pescoço, sem ganxo, e no pé direito um macho de ferro com corrente comprida, levou crioula e camisa de algodão branco já tudo sujo [...].

A exclusão do grupo negro e o rebaixamento de suas qualidades sociais tornavam os passatempos a eles associados, até meados do século XIX, distantes do projeto de sociedade civilizada que se conformava no Brasil neste momento. A distinção entre este grupo e a elite era constantemente ressaltada, diminuindo e inferiorizando a imagem dos primeiros, abordados como indivíduos que não dispunham da educação e dos comportamentos necessários para serem incluídos na sociedade em curso.

Ao final do século XIX e início do século XX a concentração da vida nas cidades brasileiras tornou o tecido social mais intrincado, exigindo, cada vez mais, que os indivíduos regulassem o seu comportamento de acordo com as necessidades sociais da rede formada por outros indivíduos. Tal proximidade nas relações gerou uma dependência maior das funções, pressionando o aparato sociogênico de controle individual a uma diferenciação mais complexa e estável (ELIAS, 1996).

É claro que o gabarito que molda as paixões variava muito de acordo com a posição social; no entanto, o mesmo parâmetro de etiqueta que serviu para aproximar os iguais, em um primeiro momento, expurgava e diminuía aqueles que não tivessem o aparato necessário para participar do “progresso” em curso no país.

No que concerne à capoeira, esta fora tolerada em momentos e de acordo com interesses sociais específicos, durante os séculos XVIII e XIX, quando ganha as ruas e passa a ser observada por intelectuais e governantes que a definem como incivilizada e violenta, recebendo crescente interferência do poder público, culminando com a sua criminalização pelo Código Penal Brasileiro de 1890.

Até este período, diversos foram os meios utilizados no Brasil para excluir os negros do convívio social. Eles iam desde a proibição legal de suas práticas culturais à exclusão do convívio nos passeios públicos, nos espaços de lazer, nas reuniões familiares em que estes sujeitos figuravam apenas como servos, até a sua omissão em obras de arte, na literatura e na cultura em geral.

A presença negra nas ruas era marcante, entretanto, ela limitava-se, em muito, ao trabalho. O encontro de negros para manifestar as suas práticas, anteriormente ocorridos nas senzalas, sob a permissão de algum senhor mais tolerante, passou a ser fortemente perseguida nas cidades. Como destacou, em 1841, o jornal *Correio Mercantil* sobre as manifestações negras nas ruas de Salvador:

[...] refletindo, porém, nas seenas que toda essa cidade nos domingos e dias santos, e muito principalmente nas que tiveram lugar, durante oito dias de festejos da coroação, fallamos claro e a vista dos tumultuosos e numerosos batuques dos africanos que por ahi encontra a cada canto o pacífico habitante, e que, horrorizado, fazem no apressar o passo a ganhar a casa; quem não justificará, até certo ponto, esse terror súbito que se apodera de uma população inteira, a semelhante ideia, quando aliás, ainda tem presente a audácia com que em 1833 foram surpreendidos os quarteis... &c. &c. &c? E aqui vem muito a pello apresentar uma censura, que foi geralmente feita por quantos assistirão aos festejos da coroação; fallamos dos multiplicados batuques de africanos que em todas as praças e lugares mais públicos, de dia, e às vezes até alta noite, ferião as vistas e as pobres orelhas dos que se disponham a gozar das belas festas [...] (s. p.).

A princípio, fundada no medo das revoltas negras no início do século XIX, a repressão assumiu um caráter militar e ganhou contornos de regras de etiqueta e comportamentos destinados ao homem urbano no usufruto dos espaços públicos, dos quais "os homens de cor" já haviam se tornado conhecidos frequentadores.

A ideia de vigilância tornou-se uma política pública em Salvador, e visava combater “problemas”, tais como: a presença dos pobres, os crimes, a persistência de hábitos incivis e a prostituição. No intuito de realizar o controle, foi criada em 1930 uma Delegacia de Jogos e Costumes, que ficava localizada no Centro Histórico da cidade e respondia por este tipo de crime na Bahia. Nela havia uma lista constando todos os hábitos que estavam em desacordo com a lei (SÁ, 2010).

A preservação da moral e bons costumes tornou-se alvo dos interesses públicos, por isso, os Códigos e Posturas Municipais tinham capítulos destinados a normas de convivência capazes de determinar os padrões de comportamento e as punições a quem os infringisse. A moralidade tornou-se uma espécie de sistema que regulava a vida coletiva por meio dos costumes e valores em Salvador (SÁ, 2010). Conforme Sá (2010, p. 277):

[...] a transição do século XIX para o século XX não baliza somente a mudança do regime de desenvolvimento (escravista) para outro (urbano industrial); de um sistema político (monárquico) para outro (republicano), mas também baliza a transição de um “estatuto de verdade” (religioso) para outro (científico). Por meio do conflito estabelecido entre religião e ciência, defende-se que o pensamento sobre a cidade de Salvador e seu centro histórico foi sendo construído por uma forte concepção moral, com repercussões sentidas na legislação. O próprio nome, Código de Posturas, induz a essa conclusão.

Em pesquisa realizada no *site* da Biblioteca Nacional, percebe-se que a proibição às práticas corporais de origem negra ocorria em todo o país, pois somente no jornal Correio Oficial constata-se mais de quarenta ocorrências de prisão de negros capoeiristas no Rio de Janeiro durante o século XIX. A descrição da prisão por quebras de posturas municipais e por vadiação de negros também aparece, com frequência, em pesquisa realizada no arquivo do respectivo jornal.

O jornal Spectador Brasileiro realizou o seguinte desabafo sobre o descontrole que a Capoeira se tornará para as autoridades e a sociedade civil:

Mostrando a experiência que apesar das muitas e repetidas providencias dadas por esta Intendência para evitar os funestos acontecimentos que resultam das desordens, ferimentos e até mortes que os escravos capoeiras perpetram nesta Corte com notável escândalo, prejuízo e inquietação pública, não tem sido possível evitar este mal, o que podendo de alguma maneira atribuir-se não só a impunidade dos que conseguem evadir-se das rondas e patrulhas de Polícia, mas também à falta de prompta e imediata aplicação do castigo que melhor sirva de exemplo aos que

esperançados nas fugas ou em graciosas falsas justificações de inocência se tentam a cometer iguaes delitos: ordeno que além dos moirões existentes se finquem os mais que precisos forem, para ser logo castigados com cem açoites e, assim que forem presos, os escravos que se encontrarem a jogar capoeira, sendo depois recolhidos ao Callabouço para ali seguirem o destino já ordenado por ordens superiores a esse respeito. E para que mais fácil e promptamente sejam presos in fraganti os sobre ditos escravos, todos os moradores de loja e quaesquer outras pessoas sejam authorisados para coadjuvarem as rondas, ou mesmo por si prendê-los entregando-os immediatamente a Guarda ou Ronda mais próxima do local da prisão e declarando neste último caso o nome de duas pessoas livres que fossem testemunhas do caso [...] (SPECTADOR BRASILEIRO, 1826, p. 1826).

Em Salvador, o questionamento de um leitor, que assina como “O contramestre”, o jornal O Descobridor de Verdades, de 1822, demonstra a aversão de alguns setores às práticas afro-brasileiras na cidade.

Dous grupos de negros e negras debaixo dos arcos de Santa Bárbara, fazendo com seus batuques um barulho insuportável, e muito admirei que, sendo o juiz de paz de Freguesia da Conceição da Praia tão severo, para outras cousas, fosse tão benigno em consentir esta que incommoda a todos. Espera pela resposta para tirar-se da incerteza.

O sujeito recebe como resposta do redator do jornal: “Não temos presentes as Posturas da Câmara Municipal desta cidade, afirmamos-lhe, porém, que he voz geral serem prohibidos os batuques de que trata a sua carta. He quanto pode responder-lhe.” (O DESCOBRIDOR DE VERDADES, 1822).

A repressão aconteceu em todo o estado baiano, como demonstra a 11ª sessão ordinária de 12 de maio de 1876 da Assembleia Legislativa Provincial da Bahia, realizada para discutir a proposta nº 1, de 1873, que tratava acerca das posturas municipais do município de Itaparica, no estado da Bahia. Aprova a postura de número 36 sem debates e afirmava: “são prohibidos os ajuntamentos de dous ou mais escravos com batuques e vozerias dentro das villas e arraiaes, pena de quatro dias de prisão, e si seus senhores pagarem a multa de 2\$000 por cada um serão livres da prisão.” (ANNAES DA ASSEMBLEIA LEGISLATIVA PROVINCIAL DA BAHIA, 1876, p. 89).

A tentativa de expurgar os menos favorecidos da convivência social, nos primeiros séculos de colonização, aconteceu, dentre outras coisas, através da demonização de suas práticas culturais. A partir do século XIX, as últimas foram aceitas sob uma perspectiva eugênica e higiênica e estiveram no centro da luta pelo poder entre as diferentes classes. “[...] Podemos perceber uma mesma conexão entre mudanças de comportamento e mudanças de poder através da história humana em cada cultura e cada sociedade conhecida [...]” (GOUDSBLOM, 2001, p. 244).

O Jornal de Notícias, de 1898, evidencia como as manifestações negras eram rechaçadas, ainda ao final do século XIX. A reclamação de moradores, contida no jornal, acerca de um samba realizado na rua 28 de Setembro, em Salvador, traz críticas à polícia, que não era capaz de contê-lo. “[...] Só nos cumpre tornar bem patente a coherencia policial: – proíbem-se os candomblés, nas ruas mais centraes da cidade, como expressão negativa da nossa civilização, mas se permitem as baccanaes do Rancho da Pintasirva¹³” (JORNAL DE NOTÍCIAS, 1898, s.p.).

Ainda na segunda metade do século XIX, percebe-se a presença, cada vez maior, de sujeitos livres, libertos e brancos nas práticas da capoeira, dos quais muitos europeus.

O comportamento de resignação existente em muitos indivíduos pertencentes a grupos oprimidos não impediu as revoltas contra o sistema de opressão constituído na escravidão. Para impedi-las, junto ao aumento nas estatísticas de violência, foram encontrados mecanismos de controle do comportamento, visto que muitos cativos ganhariam a liberdade na segunda metade do século XIX, sem nenhuma perspectiva de sobrevivência e ocupação. Diante do contexto, foram adotadas medidas no intuito de coibir a vadiagem. A redação do *Habeas corpus*, de 4 de abril de 1876, que travava de dar liberdade a um encarcerado, permite entender melhor essa questão.

Prestando o Dr 1º delegado de polícia desta corte os esclarecimentos exigidos, informou que o paciente tendo sido preso em Nictheroy à ordem do respectivo doutor chefe de polícia, foi remetido como vagabundo a esta corte, e visto constar ter assignado termo de bem-viver na 1ª delegacia, foi por ela processado por quebra do mesmo termo, cujo processo tem de ser remetido ao Dr. Juiz de direito criminal respectivo.

Quanto aos seus precedentes, mostra a certidão, que offereceu ter sido ele preso por diversas vezes como vagabundo, e por outros motivos; e a respeito de sua profissão não tem ele certeza dela, porque ora diz, que é trabalhador, ora carregador, e agora ter banca de vender peixe, o que não é exacto, por não haver tirado licença para tal mister, segundo informou o fiscal respectivo, a quem mandará ouvir.

E pois o paciente vagabundo, e não tem ocupação alguma (REVISTA MENSAL DAS DECISÕES PROFERIDAS PELA RELAÇÃO DE CORTE, 1896, p. 3).

A consequência do temor da massa escrava nas ruas das cidades provocou o desenvolvimento de diversos mecanismos que garantiam a ocupação do "homem de cor", não o permitindo nenhuma atitude que denotasse qualquer tipo de comportamento que fosse reconhecido como vadiagem. A lei conhecida como Lei do Ventre Livre, nº 2.040/1876, em seu § 5º, artigo 6º regulamentava que,

¹³ Dava-se este nome ao local onde o samba era realizado, na rua 28 de setembro, em Salvador.

Em geral, os escravos libertados em virtude desta lei ficam cinco anos sob a inspecção do Governo. Eles são obrigados a contractar seus serviços sob pena de serem constrangidos, se viverem vadios, a trabalhar nos estabelecimentos públicos. Cessará, porém, o constrangimento do trabalho, sempre que o liberto exhibir contracto de serviço (BRASIL, 1876).

Souza (2005) chama atenção para o papel da religião católica nas práticas discursivas que fundamentaram a escravidão e as restrições do comportamento negro. A influência foi diretamente exercida nas posturas municipais que buscavam canalizar as emoções para os ritos cristãos, em que o corpo deveria ser punido pelo pecado original e não festejado, como acontecia nos batuques. As proibições evidenciavam que “[...] a etiqueta cristã se perpetuava a partir do momento em que se verificava, em tais práticas, a intensificação emocional por meio dos ritmos, canto e dança, o que contrariava um comportamento polido que não permitia os excessos do corpo em detrimento da alma.” (SOUZA, 2005, p. 46).

Todavia, a concepção da igreja e de seus integrantes parece não ter sido, de tudo, uníssona, conforme aponta A Marmota, periódico baiano de 1849, que denuncia ao subdelegado da Freguesia da Penha, em Salvador, a atitude do padre Joaquim, capelão da Igreja do Bonfim, que permitia a manifestação dos batuques em suas terras. A Marmota apela para que o padre não permita “[...] os batuques, e sambas que ultimamente se tem feito na rocinha da sua residência com icommodo da vizinhança, a pouco de privar o sono e repouso das famílias, sob pena de ser suspenso da cape’lania: por um anno, e ser preso na torre do Collegio.” (A MARMOTA, 1849, p. 1.013).

Objetivando combater a vadiagem associada aos costumes negros e “preservar a civilização”, optou-se pela criminalização de suas práticas. Este processo deu-se em Salvador por meio de posturas municipais que tentavam regular a vida do escravo desde o século XVII, mas é, sobretudo no século XIX, que surgiram um maior número delas (COSTA, 1991). Este controle rígido ocorreu em todo o país e denota o interesse das elites em manter a ordem na cidade, expurgando de seus espaços públicos negros e toda a classe percebida como inferior.

Sobre as proibições das manifestações negras, o jornal Correio Mercantil (1847, p. 2) alerta que em Salvador foi lançada uma circular ao subdelegado da cidade para tornar ciente aos inspetores de quarteirão que estes serão responsabilizados, caso consintam os “[...] batuques de escravos em qualquer lugar e hora do dia ou noite”.

Aos "homens de cor", a lista de imposições era extensa e incluía, em Salvador, desde a proibição da permanência, “por mais tempo do que o imprescindível” em botequins, tavernas e casas comerciais, “[...] sob pena de os proprietários delas pagarem multa, além de alguns dias de prisão [...]” (COSTA, 1991, p. 21). Havia, ainda, a impossibilidade de transitarem nas

ruas, à noite, sem portar autorização, em que deveria constar o nome, a procedência e o destino do sujeito (COSTA, 1991).

As posturas foram motivadas, principalmente, pelo temor relacionado a rebeliões escravas baianas, semelhante às provocadas pelos Malês¹⁴ em 1835 (SANTOS, 2009). O medo das autoridades que o episódio se repetisse provocou um maior controle social, com características policiais repressivas.

Para tentar coibir a revolta na Bahia, ressuscitou-se o extinto Corpo de Polícia, inicialmente com caráter provisório no ano de 1835. Nesse momento, a segurança da capital foi redobrada, contando, ainda, com o Corpo de Guardas Permanentes em 1831, que possuía uma guarda específica comandada pelo chefe de polícia e subordinada ao Presidente da Província (WILSON MATTOS, 2008). Consoante Wilson Mattos (2008, p. 92),

A legislação baiana, imediatamente posterior à Revolta dos Malês, é clara na perseguição aos africanos. Editada em 13 de maio de 1835, a Lei nº 9, no seu artigo 17º, proibia os africanos de adquirirem bens de raiz e anulava os contratos já celebrados. A Assembleia Legislativa Provincial pede o estabelecimento de uma colônia na África para repatriar os africanos que se alforriassem. A mesma Lei, no seu artigo 18º, proibia qualquer proprietário, arrendatário, sublocatário, procurador ou administrador de alugar ou arrendar casas a escravos ou africanos libertos que não se apresentassem munidos de autorização especial dada pelo juiz de paz, sob pena de multa de 100\$000rs.

A mesma lei garante em seu artigo 4º que os africanos importados após a primeira proibição de tráfico, em 1831, seriam deportados. Fim semelhante teriam os libertos, suspeitos de insurreição, mesmo quando não pesasse contra eles nenhuma prova concreta de estarem envolvidos nos motins. Em seu artigo 8º, a respectiva lei também instituiu um imposto de 10\$000rs para os africanos forros residentes em Salvador e, no 19º, obrigava os donos de escravos a batizá-los e instruí-los na fé cristã, com o objetivo de apagar os traços de suas culturas (WILSON MATTOS, 2008).

Pode-se citar como uma das leis que pretendia patrulhar os negros na cidade de Salvador a Lei nº 14 de junho de 1835, que instituiu sobre as capatazias encarregadas de patrulhar os negros ganhadores, fossem eles escravos ou libertos (WILSON MATTOS, 2008).

¹⁴ Malês, termo utilizado pelos baianos para tratar os nagôs e hauçás. Foram os mais letrados africanos a aportar em terras brasileiras e mantinham contato com a África. Os primeiros hauçás chegaram em 1607 e tinham uma religião fundada em um sistema de cultura, em que era necessário saber ler e escrever. Não era incomum encontrar hauçás mais cultos do que os seus senhores. Os malês chegaram à Bahia, em 1805, já possuíam experiência nas *jihads* africanas. Ambos os grupos eram formados por vários sacerdotes e militares em suas terras de origem (CHIAVENATO, 2012).

Essa legislação repressiva é fruto das inúmeras rebeliões negras ocorridas na Bahia, iniciadas em 1807. Com escravos fugindo, embrenhando-se no mato e praticando assaltos nas estradas e fazendas, matando senhores, incendiando engenhos e libertando escravos, as rebeliões durariam três décadas e assustariam a população da capital e do Recôncavo,

Em 1814 estourou a revolução de Santo Amaro do Ipitanga, logo debelada; em 1816 acontece nos engenhos do Recôncavo um dos mais sérios levantes baianos, espalhando-se e tomando proporções assustadoras. O movimento de 1816 encheu a população de pavor “[...] sobretudo as famílias dos senhores de engenho temiam a reprodução de novos levantes [...]” (VIANNA FILHO, 2008, p. 198).

Dez anos depois, em 1826, as rebeliões seriam retomadas. Em 1828 houve mais três tentativas de levante e, no ano seguinte, aconteceram motins em engenhos. Os insurretos enfrentaram o 2º Batalhão de Linha e o Corpo de Polícia em uma batalha que durou dois dias e provocou muitas baixas nas duas corporações. A maioria dos rebelados foi morta e o restante foi preso e torturado, a título de exemplo aos demais (CHIAVENATO, 2012). Entretanto, o exemplo não surtiu o efeito desejado e na terceira década do século XIX, 20 negros saíram pelas ruas realizando tropelias e assaltando os armazéns de negros-novos e lojas de ferragens, de onde levaram espadas e facões (VIANNA FILHO, 2008).

A rebelião de 1835 foi uma das mais organizadas. Por meio dela os negros objetivavam fundar um estado teocrático na Bahia, o qual vinha sendo gestado, segundo Chiavenato (2012), desde 1805, com o auxílio de sacerdotes africanos. A rebelião fracassou porque o movimento foi descoberto.

Apesar da profunda conexão religiosa dessas revoltas, não se pode menosprezar o espírito guerreiro destes indivíduos que lutaram pelo direito a exercer a sua fé.

As guerras religiosas foram tão importantes quanto os quilombos, ainda que nenhuma destas manifestações pudesse ser classificada como revolucionária, por não propor mudança social. Hauçás e nagôs reagiram contra o aviltamento cultural. Os quilombos lutavam contra a escravidão, não no intuito de acabar com ela, mas de fugir do sofrimento (CHIAVENATO, 2012).

A primeira notícia de formação do quilombo data de 1575, na Bahia, e encerra-se apenas quando é promulgada a libertação dos escravos em 1888.

O suicídio também pode ser considerado um meio de resistência escrava. Conforme Vianna Filho (2008), ele ocorria com frequência e fundamentava-se na crença da imortalidade da alma. O objetivo, ao tirar a própria vida, era acabar com o sofrimento proveniente da

escravidão. O Monitor relata que, em 1876, um escravo fugido tentou suicídio ao ser encontrado por seu dono. A matéria dizia:

Hontem pela manhã um preto, um escravo do Sr. Cardoso de Castro, que se achava fugido, foi encontrado no Tororó e, sendo perseguido para ser levado à casa e com ella cortou o pescoço.
Neste estado ainda resistiu, atirando pedras em quem o queria prender. Por fim foi pegado e conduzido para o hospital a fim de ser curado (O MONITOR, 1876 s. p.).

A capoeira, objeto de estudo do presente trabalho, também pode ser reconhecida como mais uma das formas de resistência utilizada pelo negro que, nas cidades, organizado em grupos de dois ou três indivíduos, causa temor aos transeuntes e dor de cabeça à polícia. A capoeira foi uma maneira encontrada para congregar, para reconhecer-se como pertencente a um grupo, ou até mesmo de sair da realidade difícil da escravidão nos momentos de jogo e de tornar-se, ele, o praticante, vencedor “nas disputas da capoeira”.

Ela surgia na vida destes indivíduos como uma forma de mostrar-se para o mundo que o renegava. Era também uma oportunidade de demonstrar o desprezo às imposições que os excluía. Além de que, não estavam sós e, ao sentirem-se acompanhados, os capoeiras ganhavam mais força, podiam tornar-se chefes e destacar-se.

O comportamento desviante não deve ser explicado apenas em termos de causas isoladas. A agressividade torna-se, muitas vezes, uma resposta à opressão e à violência a que são submetidos os *outsiders*. Ela é um sintoma e jamais a sua causa (ELIAS; DUNNING, 1992). Ao tratar da reação dos indesejados nos grandes ajuntamentos urbanos, Elias e Dunning (1992, p. 93) concluem que,

[...] as pessoas, em especial os jovens, olham através das janelas para o mundo estabelecido. Podem ver que é possível uma vida com mais sentido e mais realizada do que a sua própria vida. Seja qual for o seu sentido intrínseco, isso possui um significado para eles e sabem, ou talvez apenas possam sentir, que estão privados disso para toda a vida. E embora por vezes acreditem que lhes foi feita uma grande injustiça, nem sempre é claro saber por quem foi cometida. Por esse motivo, a vingança e, com frequência, o seu grito de guerra. Um dia a gota de água transborda e eles procuram vingar-se sobre alguém.

Torna-se impossível compreender o comportamento destrutivo de indivíduos marginalizados, sem antes analisar o impacto da relação instalados/marginais na vida dos últimos. Uma explicação em termos da agressividade pode parecer um remédio, mas isto ocorre ao se atribuir um sintoma à aparência de uma causa (ELIAS, DUNNING 1992).

Nas cidades, a capoeira surge como sinônimo de violência e vagabundagem. De acordo com Soares L. (2004, p. 23) as classes média e alta da cidade do Rio de Janeiro

classificavam os capoeiras como “[...] indivíduos sem ocupação legítima – mesmo que paradoxalmente fossem escravos – acostumados com atos de vandalismo, de crime, como se fosse um defeito inerente a certa camada social”.

Não raras vezes as publicações fazem alusão à palavra capoeira enquanto um adjetivo pejorativo, associado à malandragem e à marginalidade, como denunciou o Pequeno Jornal da Bahia (1891, p. 2), ao tratar de um sujeito denominado Júlio Cesar de Senna: “[...] indivíduo muito conhecido na repartição da polícia, onde tem registrado mais de uma tropelia. É capoeira, e apesar de ter sido procurado, conseguiu, como muitos outros, escapar do gozo de recreio a Fernando de Noronha¹⁵”.

Em outra ocasião, o jornal O Monitor (1879, p. 2), ao referir-se a um preso, conclui: “Finalmente o carcereiro da detenção da côrte, a meu requerimento, certificou de que Sabino tem tido entrada naquela casa por sete vezes e sempre por vagabundo, capoeira, desordeiro e por ofensa physica”.

Devido à escassez de outros registros históricos sobre as práticas negras, anteriores ao século XIX, provocados pelo intenso estigma que recaia sobre os negros e sua cultura, são apreciados por pesquisadores para estudar a capoeira, os processos-crime e artigos de jornais.

Torna-se relevante acrescentar também que a perpetuação das histórias do povo escravizado deveu-se, em grande medida, aos processos de resistência dos indivíduos que não abandonaram o seu sentido de pertença e contaram com a transmissão oral de seu grupo na preservação de sua cultura.

Conforme Soares L. (2004, p. 35), em um passado remoto a capoeira era testemunhada, principalmente, pelos escrivães de polícia, que se tornaram os “literatos” responsáveis pelas narrativas do comportamento desviante destes indivíduos nas cidades. “[...] Será nestes escrivães de cadeia, escriturários de prisão, meirinhos de tribunais que os primeiros escritores a se preocupar com o tema e já na virada do século XIX para o XX, vão buscar as fontes iniciais [...]”.

Durante muitas décadas os escrivães de polícia foram os principais “literatos” a retratar os capoeiras, seus malabarismos proverbiais, sua força e o terror de seus punhais. Claro que estas descrições pautavam-se no olhar de preconceito, que era destinado a este grupo naquele momento histórico, mas em alguns relatos escapava o elogio à coragem, à altivez, à liderança e ao companheirismo (SOARES L., 2004).

¹⁵ Fernando de Noronha era o local para onde eram deportados aqueles que fossem flagrados na capoeiragem.

Em 1877, o escrivão relata, em uma Revista Mensal de Decisões Proferidas pela Relação da Corte¹⁶, a negativa de soltura solicitada através de *Habeas corpus* por Manoel João de Freitas Junior, conhecido por Trinca-Ferro. Condenado a três anos em casa de correção e descrito como um célebre capoeira de malta¹⁷, este fora preso por quebra de termo de bem-viver, assinado na 3ª delegacia de polícia (REVISTA MENSAL DE DECISÕES PROFERIDAS PELA RELAÇÃO DA CORTE, 1877, p. 632).

Embora perseguida ao longo do Império, a capoeira só foi proibida por lei em 1890, por meio do Decreto nº 847, que promulgou o código penal brasileiro no governo do general Deodoro da Fonseca. O *livro III*, que tratava das contravenções e espécies, em seu título XIII, intitulado dos “Vadios e Capoeiras”, proibia, no artigo 402, o exercício dessa prática nas ruas das cidades com pena de prisão celular, por dois a seis meses, àqueles que fossem flagrados nas ruas e em praças públicas com exercícios de destreza corporal conhecidos como capoeira, andassem com correrias, com armas e provocassem tumultos, desordens e temores na população (BRASIL, 1890).

O Código Penal Brasileiro faz uma referência direta à proibição da capoeira, em 1890, descrevendo suas características neste período. Tal quadro denota o quanto a sua prática já se encontrava disseminada e era reconhecida entre os brasileiros.

O mesmo documento, ao tratar os crimes contra a saúde pública, em seu artigo nº 157¹⁸, também proíbe outras práticas comumente associadas às religiões de matrizes africanas, tais como: a magia e outros sortilégios, o uso de talismãs e sentimentos de amor e ódio, bem como a cura de moléstias curáveis e incuráveis por meio destas manifestações (BRASIL, 1890).

¹⁶ Estas revistas continham as decisões judiciais proferidas pela Corte, localizada no Rio de Janeiro.

¹⁷ Malta era como se denominava no Rio de Janeiro, do século XIX, os ajuntamentos de indivíduos para a prática de capoeira nas ruas da cidade. As maltas ficaram bastante conhecidas pelas suas atitudes ousadas e arremetidas audaciosas, e pelo seu envolvimento com partidos políticos que os contratavam para realizar badernas nos comícios de rivais.

¹⁸ Tal artigo faz alusão tanto às práticas religiosas de origem indígena, quanto africanas. No século XIX, estes elementos descritos no artigo já se encontravam bastante imbricados em ambas as culturas, devido à convivência e à troca entre os grupos. Na verdade, ele tentou expurgar da sociedade, neste período, outra manifestação religiosa que não seja o catolicismo vigente, demonizando as manifestações que pertenciam aos grupos étnicos não brancos que compunham o país.

Na tentativa de sanar tais contradições e manter os negros sob controle, a Igreja Católica contava com as suas irmandades na Bahia, tais como a confraria de São Benedito e de Nossa Senhora do Rosário, que denotavam características de sincretismo religioso. Tais instituições possuíam duas funções distintas: aproximar os negros dos ritos católicos, sob o olhar vigilante da Igreja, ao tempo que os afastavam do mesmo espaço físico de seus senhores, no momento do culto. Segundo Vianna Filho (2008, p. 195), “[...] depois das missas, dos sermões longos, das procissões faustosas, seguiam-se as diversões públicas, cânticos e danças, onde se expandia a alma negra [...]”. “[...] Como vimos, ainda em 1786, pediam os negros das confrarias para, nas ruas da Bahia, dançarem e cantarem na língua de Angola [...]”.

As práticas mítico-religiosas e a capoeira também não estavam separadas. Soares L. (2004, p. 76), ao comentar sobre os capoeiristas do Rio de Janeiro, afirma que o prestígio de alguns deles pode ser associado a “[...] conhecimentos mágico-religiosos e ao consequente exercício destas práticas, altamente relevantes para a massa escrava. A desenvoltura com que se moviam pela cidade facilitava estas práticas”.

Antes do respectivo decreto, a capoeira já era considerada contravenção penal, e quem fosse flagrado realizando seus movimentos podia receber severas punições. Nesse momento de criminalização e perseguição, ela foi uma das formas utilizadas pelos africanos para responder as demandas de uma sociedade hostil.

No entanto, é relevante salientar que a capoeira foi além de uma luta contra a opressão, em alguns momentos ela convertia-se em lazer para o grupo negro que a utilizava no interesse de congregar e inserir-se nos espaços públicos. Um quadro de 1830, de Johan Moritz Rugendas, denominado *O jogo da capoeira ou a dança da guerra*, evidencia a presença de tambores e de um grupo de pessoas de cor que assistiam a *performance* dos lutadores-dançarinos (VASSALO, 2003).

Assim como as guerras, passatempos como a capoeira possuem sobreposições significativas com as emoções. Posto que ambos envolvem conflitos que se entrelaçam e formas de interdependência capazes de construir unidades entre determinados grupos, ao passo em que distancia deste grupo outros indivíduos, em uma relação “nosso grupo” e o “grupo deles”. Tanto a guerra, como o desporto são capazes de despertar emoções de prazer e sofrimento numa mistura complexa e variável de comportamento racional e irracional (ELIAS, DUNNING, 1992).

A capoeira e outras manifestações sociais de origem negra fortemente estigmatizadas, durante longos períodos transformaram-se no decorrer da história, adquirindo novos significados entre as camadas e grupos sociais, em uma dinâmica de reposicionamento que conduz, ao mesmo tempo em que foi conduzida pelos processos sociais de configuração e interdependência. Conforme Soares C. L. (2004, p. 47),

Vista por décadas como manifestação trazida da África, desenvolvida pelos escravos nas senzalas dos primórdios da colônia e transplantada para o Quilombo dos Palmares até alçar voo como marca da cultura negra, a capoeira lentamente passa a ser relida como criação da cultura escrava no Brasil, criada por africanos e *crioulos* (pretos nascidos no Brasil) no ambiente urbano, e que teve seu espaço de atuação nas vilas e cidades do último século da colonização portuguesa. De forma de resistência aos senhores e ao Estado escravista, passa a ser vista como instrumento de dissuasão dos conflitos internos dentro da própria camada escrava urbana. De brincadeira gerada em oposição ao trabalho servil e degradante (vadiagem), passa a ser vista como elemento indispensável no controle por escravos e negros libertos do ambiente de rua [...].

Existia na capoeira o sentimento de identidade emanado pelo negro. Ela inicia-se como uma prática vivenciada em um contexto específico, por um grupo determinado, mas ao final do século XIX e início do século XX esta manifestação se expande para além daquela configuração, atingindo indivíduos brancos e com boas condições sociais. Conforme Vieira (1998, s. p.),

[...] É justamente porque portugueses e brasileiros, negros e brancos, executavam as mesmas tarefas e viviam nos mesmo cortiços que a capoeira pode difundir-se para além do seu grupo original negro e escravo. Compartilhar as mesmas manifestações culturais não excluía conflitos de caráter étnico, já descritos por Aluísio Azevedo no famoso romance *O Cortiço*, onde um capoeirista brasileiro e “mulato” se confronta com um jogador de pau português.

Em um caminho inverso, os esportes estreiam no Brasil como uma prática de lazer destinada às elites, sendo aos poucos incorporada por outros segmentos que os ressignificam, dando-lhe características peculiares (LUCENA, 2001).

Até o início do século XIX a prática da capoeira ocorria através da observação dos praticantes mais experientes, que serviam de exemplo aos iniciados, ao observarem os gestos executados nas rodas e nos momentos de jogo. Não havia uma reflexão acerca da progressão pedagógica no ensino; não existiam academias de ensino; muito menos professores reconhecidos; nem uniformes. Em suma, tratava-se de uma manifestação que contava com a transmissão oral, a experiência dos mais velhos e, por último, com o retrato de viajantes estrangeiros para manter-se viva.

Sua característica informal e não profissionalizante marcaria o modo como o aprendizado fora concebido, durante o século XIX, com uma organização de cumplicidade móvel e dinâmica, dissimulada e malandra. Era aprendida no dia-a-dia do trabalho, festas e disputas.

Carregando suas armas, em caso de necessidade, os capoeiras dirigiam-se para as ruas, onde desenvolviam as suas habilidades. A ausência de espaços para a prática os levava a vivenciá-la em locais abertos e públicos.

A relação entre o mestre e o aluno acontecia através da vinculação direta, induzida pela ausência de espaço para a prática. Neste contexto, o engajamento deveria ser pleno e as oportunidades aproveitadas. Aprendia-se em ambientes que eram ao mesmo tempo perigosos e festivos nos terreiros abertos, em frente às quitandas, aos botequins e às festas, e até mesmo no quintal das residências (IPHAN, 2014, p. 6). Waldeloir Rego (1968, p. 36) confirma esta afirmação ao concluir que,

[...] Não havia Academias de Capoeira nem ambientes fechados premeditadamente preparado para se jogar capoeira. Antigamente havia capoeira onde havia uma quitanda ou uma venda de cachaça, com um largo bem em frente, propício a jogo. Aí, aos domingos, feriados e dias santos, ou após o trabalho, se reuniam os capoeiras mais famosos, a tagalerarem, beberem e jogarem capoeira.

O mestre não privilegiava qualquer técnica de ensino formal. Ensinava apenas aqueles que demonstrassem interesse, se mantivessem atentos e arriscassem realizar alguns movimentos. O seu objetivo era vadiar e não ensinar. Também não existia uma metodologia ou pedagogia (IPHAN, 2014).

O aprendizado ficava a cargo do aprendiz que se inseria observando as situações próprias de jogo por meio de exemplos concretos. Aos jogadores iniciados era exigida a postura de um capoeira, não lhes era destinada nenhuma facilidade. Ele deveria ficar atento e livrar-se dos golpes que lhes chegavam de surpresa (IPHAN, 2014).

Os iniciados recebiam dicas de seus Mestres, mas não eram regras gerais, modelos, ou regras de conduta. E apesar de os Mestres instruírem os seus alunos, o ensino não era sua responsabilidade direta. Eles apenas ajudavam a criar as condições necessárias para o aprendizado, partindo da experiência de seus alunos. Segundo o Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN, 2014, p. 70),

[...] a vadição da capoeira reinava sem muita visibilidade institucional, nas bordas da ilegalidade. Aprender capoeira estava, de alguma maneira, vinculado a práticas diversas e múltiplas que criativamente se dissimulavam para sobreviver numa sociedade que, além de não as reconhecer, as criminalizava.

Ao final do século XIX a capoeira foi ressignificada e transformada em prática esportiva, assim como também passaria a figurar no discurso de alguns intelectuais brasileiros¹⁹. Já nas primeiras décadas do século XX são desenvolvidas as primeiras sistematizações das regras, assim como a prática em espaços fechados como academias.

O jornal Diário de Notícias (1957, p. 5) destacou a presença de intelectuais na capoeira, com a seguinte descrição:

É que intelectuais e principalmente artistas plásticos nos dias mais recentes começaram a interessar-se pela capoeira. Sua atenção, sua solidariedade, seu apoio, traduzidos pela presença permanente aos exercícios, e seus desenhos, gravuras e pinturas, divulgando a velha luta de Angola, vieram redundar no revigoramento da antiga tradição [...].

¹⁹ Estas questões são discutidas no próximo capítulo.

Os esportes são frutos deste caminhar para a civilização, pois exigem do participante um autocontrole cada vez mais estável, uniforme e generalizado, coibindo em sua prática através da criação de regras, comportamentos de caráter instintivo. Eles permitem vivenciar de forma controlada as emoções que se expressam sob uma tensão agradável, exigindo grande capacidade de sublimação, firme regulamentação e menor violência (ELIAS; DUNNING, 1992).

No início do século XX lutas eram exibidas ao público como forma de espetáculo em cidades como o Rio de Janeiro, questão cujas análises são aprofundadas no segundo capítulo deste texto.

As apresentações possuíam um caráter que controlava a violência entre os lutadores, através de regras bem definidas. Uma exibição de luta greco-romana foi descrita na revista *Kosmos*, de 1904. Apesar de ter tecido críticas aos homens demasiadamente fortes que estavam a lutar, a publicação evidencia o controle da violência como uma das características deste esporte.

As exigências da época adoçaram sem dúvida a primitiva violência da luta; já não há gladiadores mortos nem vencedores implacáveis; na falta de clemência de Cesar, o povo já não pede em altos brados o aniquilamento do vencido: ao contrário, protesta quando o golpe lhe parece insidioso e brutal. Mas é a mesma feição da força, atenuada na ferocidade que predomina e modificado embora no termino funesto, o caráter romano das lutas permanece nas fintas, nos amplexos colleantes, na sondagem sinuosa dos pontos sensíveis em que a pressão subjugará o antagonista, na arrogante brutal do triunfo, estarrecido o adversário no solo, sob os pulsos flexíveis do victorioso, de espadas pregadas humilhadamente no chão.
[...] o robustecimento das gerações de hoje faz-se por forma mais agradável e mais brilhante que não o espetáculo de dois gigantes semi-nus, açarbancados furiosamente um no outro, suarentos, arquejantes, de músculos contorsos e faces congestionadas, no anelo supremo de collar ao chão os hombros do contrario.

A publicação do *Kosmos* (1904) faz comparações entre o esporte moderno e as práticas corporais realizadas na Antiguidade, de modo a valorizar a primeira. Também foi evidenciado o caráter de lazer contido nestas manifestações modernas que, “trazida pela indústria de diversões para o *rall* dos café-concertos e o tablado dos parques [...] não custou muito para que essa revivescência empolgasse a multidão”. Ademais, ela destacava a influência do desenvolvimento tecnológico na compleição física do brasileiro, afirmando que na sociedade contemporânea eram “inúteis” homens fortes fisicamente. O sujeito musculoso, indispensável ao esporte-espetáculo, no dia-a-dia não passava de “um trambolho desmarcado na officina”, “toda aquela massa de músculos soberbos e arrogantes não vale nada para a indústria”, já que “a luta e o trabalho se transformaram”.

Como um ritual da sociedade moderna, o esporte não perde os elementos ancestrais e permite aos indivíduos vivenciar emoções de uma batalha que não o levará à morte ou a riscos extremos. Nesta mesma seara aventurava-se a capoeira no início do século XX, que assim como os demais esportes, apresentava-se sob uma adesão voluntária, com uma base mimética capaz de reduzir o medo sem eliminar o combate, tornando-se uma base de ação nas sociedades-Estado diferenciadas da Atualidade (ELIAS, DUNNING, 1992).

O esporte surge, então, como resultado de uma crescente democratização funcional ou uma diferenciação ocupacional, resultado de uma variação de poder nos estratos mais elevados e fruto de uma pressão vinda de baixo, responsável por alargar e diferenciar as cadeias de interdependências sociais inerentes às demandas do esporte inter-regional e representativo (LUCENA, 2001).

Sobre o esporte, o trabalho não se furtou de realizar reflexões mais apuradas, realizadas no segundo e terceiro capítulos, que apresenta Mestre Bimba e seus alunos como responsáveis por uma abordagem mais aproximada dos códigos desportivos, sem, contudo, desconsiderar a influência dos discursos de intelectuais que, *a priori*, deram um novo *status* à cultura negra e, conseqüentemente, à capoeira, abrindo caminho para que outros estudiosos pudessem propor métodos de ensino que regulamentassem a prática.

É justamente sobre a influência dos discursos de intelectuais brasileiros na capoeira, entre os séculos XIX e XX, que o próximo tópico fundamenta a sua abordagem.

2.3 Os intelectuais e a miscigenação da capoeira: da cadeia aos quartéis

Diversos literatos brasileiros da segunda metade do século XIX defendiam a capoeira e a sua aplicação no meio educacional e militar e, mais tarde, no meio esportivo. Os que mais enfatizaram a descrição da capoeira e de seus praticantes foram Luiz Edmundo e Melo de Moraes Filho, expondo as qualidades, vícios e costumes. Ainda no século XIX pode-se destacar os seguintes literatos que retrataram os capoeiras: Elísio Reis, Barreto Filho, Hermeto Lima e Lima Campos. O último era praticante e exaltava a capoeira em detrimento de outras lutas. Estudiosos também buscaram enaltece-la através de publicações periódicas, ou não, divulgando seus golpes e movimentos, enquadrando-a como desporto, ginástica ou defesa corporal (JAQUEIRA, 2009). Conforme Jaqueira (2009, p. 134),

[...] Destacam-se nesse sentido inúmeros escritores e jornalistas, tais como Monteiro Lobato, Aluísio de Azevedo, Raul Pompeia, Coelho Neto, Mário Aleixo, Raul

Pederneiras, Garcez Palha e Annibal Burlamaqui. Raul Pederneiras foi um dos mais entusiastas jornalistas do início do século XX, que buscou enaltecer através dos seus artigos em inúmeros periódicos a expressão da Capoeira e a figura do seu praticante, principalmente nas vertentes de defesa pessoal e desportiva, renovando, assim, os discursos em favor dessa manifestação corporal de luta como elemento de caráter nacionalista difundidos por literatos do século XIX.

No entanto, é a partir de 1930 que estudiosos como Gilberto Freyre, Arthur Ramos e Édison Carneiro dedicam-se ao estudo da cultura afro-brasileira, incitando o desenvolvimento de interpretações que iriam além dos discursos de raça.

Ao abandonarem as interpretações da categoria “raça” e assumirem a categoria “cultura”, estes indivíduos contribuíram para a ressignificação das manifestações de origem afro-brasileira. Outros intelectuais, como Pierre Verger, Jorge Amado e Carybé, também se tornaram entusiastas da capoeira, ao apresentá-la em suas fotografias, literaturas e pinturas, respectivamente. Até então não havia uma produção historiográfica sobre a mesma, apenas estudos acerca da experiência dos escravos africanos no Brasil (OLIVEIRA; LEAL, 2009).

Conforme Dantas (1988, p. 150),

[...] nos anos de 1930 a cultura foi usada para compor um nacionalismo cultural, uma modalidade de integração vertical que se sobrepõe às classes e às etnias e demais formas de identificação intermediária, tentando eliminar as diferenças e ressaltando a solidariedade, que se expressaria por um patrimônio cultural comum.

É neste momento que a capoeira é resgatada como *gymnástica nacional* e como uma manifestação genuinamente brasileira, traduzindo o embate de ideias que afirmavam sua origem africana. A exemplo de Hermeto Lima, apresentado por Soares C. L. (2004) como colecionador de memórias da vida policial do Rio de Janeiro, que contestava a origem negro-africana da capoeira. Entretanto, mais de vinte anos depois influenciado pelo fervor esportivo presente nas capitais do país, como o Rio de Janeiro, ele reformula seus pensamentos e conclui ser a capoeira um “esporte” dos escravos brasileiros. “[...] Nos meios literários dos anos 1910 e 1920, discute-se febrilmente se a capoeira é o esporte nacional ou apenas o vício das classes baixas.” (SOARES C. L., 2004, p. 41).

A tese da capoeira, enquanto uma prática nascida nos quilombos brasileiros, torna-se predominante no século XX entre os defensores de uma cultura negra única e heterogênea. “[...] Os estudiosos da década de 1920 misturavam mito e realidade com a maior desfaçatez, o que refletia o debate nacionalista que caracterizava a intelectualidade da época de uma identidade nacional.” (SOARES L., 2004, p. 44). A capoeira seria, então, resgatada para o mundo dos *sports*, da tradição nacionalista, da busca de uma identidade cultural, que tinha

agora um lugar especial no coração da elite brasileira (SOARES C. L., 2004). De acordo com Soares L. (2004, p. 45),

O capoeira do passado, principalmente de um passado remoto como a Era Colonial, era vista como representante de uma certa “idade heroica”, quando a capoeira era um jogo de vida ou morte com a truculência do colonizador luso, mesmo que esse herói fosse encarnado pelo mestiço, mulato, que havia muito pouco tempo, era relegado como “degenerado racial”, subproduto de uma mistura de raças descontrolada e que representaria a inferioridade básica no país diante das nações mais “civilizadas” [...].

Conforme Vieira (1998), a crença de que a capoeira nascera nos quilombos, no século XVI, é um mito bastante aceito e repetido até por pesquisadores que mesmo não encontrando referências sólidas, não se arriscam a contestá-la.

O discurso da origem remota da capoeira foi fundamental para caracteriza-la como luta e esporte nacional. Sem fundamento nos fatos históricos, esse discurso tornou-se comum entre os cientistas brasileiros que, fundados em um sistema de crenças, não raras vezes convertiam as teorias científicas, divorciando-as de uma investigação dos fatos teoricamente orientados.

O que parece apenas um argumento sobre o passado e a reafirmação de uma verdade histórica esconde uma nova forma de posição, dos intelectuais brasileiros, sobre o sujeito mulato, que agora tinha as práticas e comportamentos de seus ancestrais exaltados.

Na criação da identidade nacional, o passado e o presente possuem um importante papel. O último é sempre contestado na criação de novas e futuras identidades nacionais, evocando origens, mitologias e fronteiras do passado. Nestas fronteiras, as identidades nacionais são contestadas. A produção de uma cultura homogênea e unificada leva à criação de uma identidade imaginada da nação que depende, inteiramente, da ideia construída a seu respeito (SILVA, T., 2014). Conforme Silva T.(2014, p. 85),

[...] Na medida em que não existe nenhuma “comunidade natural” em torno da qual se possa reunir as pessoas que constituem um determinado agrupamento nacional, ela precisa ser inventada, imaginada. É necessário criar laços imaginados que permitam ligar pessoas que, sem eles, seriam apenas indivíduos isolados, sem nenhum “sentimento” de terem qualquer coisa em comum.

A identidade imaginada de uma nação não surge do dia para a noite. Ela é reproduzida e compartilhada entre muitas pessoas e acaba por desenvolver o estatuto de crença coletiva, que muitas vezes desloca-se para os extremos de ilusão e rigidez doutrinária, tornando-se impermeável a qualquer fato que contradiga a sua falsidade. É justamente o seu caráter coletivo que a faz soar como verdadeira, principalmente quando se cresce em um grupo

unido, acreditando nela. E ao longo do tempo esta crença torna-se inerradicável e persiste-se nela com grande intensidade, mesmo que em um nível mais racional, os indivíduos cheguem à conclusão que ela é falsa (ELIAS, SCOTSON, 2000).

Outro fator importante a ser destacado é a consolidação do Estado Republicano brasileiro e a política de unificação, produzida através da ressemantização de símbolos nacionais (VASSALO, 2003). O objetivo deste processo era controlar as manifestações que extrapolassem os interesses das classes estabelecidas e, para isto, a produção intelectual de autores como Gilberto Freyre – onde o nacional e o regional apareciam imbricados, sem a discussão de mediações – foi bastante utilizada (DANTAS, 1988).

A identidade nacional usa além dos símbolos nacionais, a língua, as bandeiras, os brasões e os mitos fundadores. Estes últimos sempre remetendo a um momento crucial do passado, em que gestos, acontecimentos heroicos, épicos, inauguram as bases da suposta identidade nacional. Os fatos que compõem a narrativa fundadora não precisam, necessariamente, condizer com a realidade, se eles possuírem o apelo sentimental e afetivo que garanta estabilidade e fixação, sem as quais não teria a mesma eficácia (SILVA, 2014).

Neste contexto de constituição das identidades nacionais, o negro, assim como a Bahia, assumiu um papel de destaque. A exaltação da cultura negra foi utilizada para criar uma cultura nacional e a Bahia foi evidenciada como um lugar onde essas manifestações haviam permanecido mais intactas (DANTAS, 1988). A leitura do periódico *Bahia Illustrada*, publicado em 1918, denota como a cultura baiana e suas manifestações passaram a ser exaltadas com bastante intensidade durante o século XX, inclusive aquelas mais populares.

Querem estrangeiros e nacionais que seja a Bahia a terra do Brasil mais frisamente brasileira. A todos dá razão a história e também a actualidade. [...] A Bahia foi também a Provença de nossos trovadores e jograes. [...] A folia mais genuinamente brasileira é o *bahiano* ou o *baião* (corruptela) por este nome conhecido em todo o paiz. Aqui nasceu e cantou, ao som da viola, Gregório de Mattos, o “*Homero do lundú*”, o primeiro órgão culto de nossa poesia jogralesca ou vulgar, aquelle cuja influencia esclarece Araripe Junior, assignalando o facto bem expressivo de que “em toda a zona que se estende do centro do Ceará até os limites da Bahia ao Sul, toda a poesia popular pitoresca se resente do stylo especial do poeta.” [...] (BAHIA ILLUSTRADA, 1918, s.p).

O artigo do *Bahia Illustrada* (1919) prossegue exaltando a cultura baiana encarnada em seus compositores, poetas e trovadores, que dariam à Bahia a riqueza tão exaltada pela nação, através de seus intelectuais.

Autores como Nina Rodrigues, mesmo convencidos da inferioridade da raça negra, “admitiam” diferenças na capacidade e no grau de cultura entre os diferentes povos de origem

africana. Ele argumentava que os indivíduos traficados ao Brasil não provinham apenas de povos selvagens, uma vez que hamitas (brancos) convertidos ao islamismo foram introduzidos, assim como outros grupos negros mais adiantados (DANTAS, 1988).

Nina Rodrigues era maranhense e também residiu um tempo na Bahia, onde a população é composta por negros em sua maioria numérica. E ao construir um discurso pautado apenas na inferioridade do negro, Nina Rodrigues estaria construindo argumentos que diminuiriam a Bahia e seu povo e, para resolver tal problema, o autor relaciona à superioridade da cultura baiana a presença de negros com um nível intelectual elevado, descendentes de nagôs, por ele considerados como superiores biológica e culturalmente (DANTAS, 1988).

“Esses fenômenos têm uma repercussão direta sobre a capoeira. A partir deste momento, todas as etnografias sobre essa atividade deslocam-se para o Nordeste e, mais especificamente, para a Bahia, que se torna o *locus* da capoeira considerada mais pura.” (VASSALO, 2003, p. 109). Sob esta perspectiva, muitos jornais, a exemplo do Jornal do Brasil, passaram a manifestar tais declarações:

Santo Amaro da Purificação, uma cidadezinha do Recôncavo, foi um grande reduto de capoeiristas. Foi lá que a capoeira se tornou mais violenta, a chispada da navalha misturou-se ao ritmo do pandeiro e berimbau. Incapazes de vencer os negros ágeis, os brancos utilizaram o poder e tornaram a capoeira ilegal. Capoeirista ficou sendo sinônimo de malandro e o rabo de arraia passou a ser punido com cadeia. Mas a malícia do negro era a sua senhoria e a imaginação sempre rica quando se tratava de passar o branco para trás. Se a polícia chegava, a capoeira logo ficava doce, música e pantomima transformavam uma luta terrível em uma alegre brincadeira. (JORNAL DO BRASIL, 1966, s. p.).

A luta praticada no Rio de Janeiro, apontada por estudiosos do período como descaracterizada, vai desaparecendo em detrimento da manifestação baiana, percebida como a autêntica capoeira. O Jornal do Brasil (1961, p. 12) evidencia esta afirmação em matéria intitulada: "Bahia conservou durante quatro séculos a dança que os negros trouxeram". A mesma destaca que, “menos combatida, a capoeira perdurou inata até os nossos dias na Bahia, onde é praticada paralelamente à macumba, por pequenos grupos [...]. A Bahia é considerada atualmente o principal reduto da capoeira [...]”.

Este entendimento possibilitou a Mestres como Bimba trabalhar com uma prática que adquiriu maior legitimidade, menor resistência e um *status* diferenciado do que carregara no século anterior.

Integrada ao folclore nacional, a capoeira é associada a um cerimonial e não mais a uma atividade de delinquentes. Novos trabalhos surgem pacificando-a e transformando-a em

brincadeira. Edison Carneiro foi o autor que melhor representou essa mudança de paradigma no início do século XX. Suas influências no partido comunista e o seu reconhecimento como folclorista o encaminhou a defender a cultura negra como uma integrante da cultura brasileira, na qual procurava suas expressões mais autênticas. Fiando-se no dever de proteger tais manifestações da descaracterização, buscou a capoeira “mais pura”, mantendo laços estreitos com os representantes da cultura popular, por ele considerados mais autênticos numa perspectiva semelhante à do escritor Jorge Amado. Sob esta abordagem, a capoeira baiana foi abordada como mais pura e menos influenciada pela modernidade, o progresso e a urbanização (VASSALO, 2003).

Ele também foi um dos responsáveis pela organização do 2º Congresso Afro-brasileiro na Bahia, em 1937, que contribuiu para reduzir o preconceito em torno de práticas como a capoeira e o candomblé.

Edison Carneiro (s. a) argumenta que a capoeira baiana, anteriormente realizada como forma de luta entre os cativos provenientes de Angola, havia ganhado o caráter de ludicidade, de vadiação entre amigos durante o século XX, após anos de perseguição policial e devido às novas condições sociais. Diferentemente de outros Estados brasileiros, em que o autor conclui ter permanecido a capoeira com suas características violentas.

A perseguição policial levou, conforme Édison Carneiro (s. a), ao fim das maltas de capoeira e à prática violenta. A consequente transformação em jogo despertou o interesse de alguns literatos, além de ter possibilitado o desenvolvimento de diferentes estilos, tais como: Angola, São Bento, o Jogo de dentro e o Jogo de fora.

A capoeira sofreria com um processo de reinvenção cultural, ao apresentar novos elementos que a pacificavam através de modificações nos gestos e no controle das ações físicas de seus praticantes. Conforme Oliveira e Leal (2009, p. 53),

[...] 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 cultura não é um saber intocável ou acabado. Ela é um recorte que define a identidade e diversos interesses, sendo reinventado e revestido de novos significados (DANTAS, 1988, p. 148). As identidades, por sua vez, não são unificadas, pois existem

diversas contradições em seu interior que tem de ser negociadas. Existem discrepâncias entre as demandas coletivas da identidade nacional e as experiências cotidianas (SILVA, 2014).

O popular tornou-se elemento distintivo das especificidades locais ou regionais, e a capoeira baiana foi apresentada por estudiosos no início do século XX como mais autêntica do que a encontrada em outros estados brasileiros. Este jogo serviu para marcar as diferenças regionais, aprofundando a ideia de que o Nordeste seria uma região em que os negros haviam mantido com maior fidelidade os seus africanismos. E assim as produções culturais eruditas deixaram marcas consistentes na capoeira e em seu objeto de estudo como um todo, a cultura popular (VASSALO, 2003).

Nina Rodrigues²⁰ influenciaria diretamente o regionalismo adotado por Gilberto Freyre e Arthur Ramos. Assim, no Brasil, o discurso sobre o negro ganha um viés culturalista e nacionalista e os conflitos antes fundados na arena política encaminham-se para o terreno da cultura.

Freyre distanciou-se das interpretações que o precederam, fundadas na miscigenação, ao abordar a cultura negra sob contornos mais positivos, se comparado aos intelectuais anteriores. Em Freyre, o mestiço emerge como tipo ideal para os trópicos, em contraponto com as imagens de degeneração presentes nos debates, desde os anos de 1880.

Mesmo que sob o controle e a vigilância da classe estabelecida que ditava, através de seus intelectuais, os comportamentos necessários para que uma manifestação fosse percebida como civilizada, a miscigenação das expressões culturais negras possibilitaram uma maior aceitação destas, ao ser utilizada como um artifício para aproximar os antagonismos gerados na sociedade colonial.

A ressemantização da capoeira, ocorrida através da incorporação dos códigos corporais dos esportes, trouxe novos indivíduos para prática e possibilitou a sua descriminalização na década de 1930. A maior flexibilização, assim como a transição da discussão da raça para o terreno da cultura, possibilitou algo impensável nas décadas anteriores, que indivíduos como Mestre Bimba pudessem abrir academias, tornando-se professores de capoeira.

²⁰ Como médico, Nina Rodrigues preocupou-se com os aspectos patológicos da mestiçagem. Ele também foi considerado por muitos como um dos primeiros a iniciar os estudos sobre o negro no Brasil. Convencido da inferioridade do negro, ele admite, contudo, diferenças na capacidade e cultura entre eles, defendendo que os negros que chegaram ao Brasil não pertenciam apenas aos povos mais selvagens. Nina Rodrigues fundamentou seus argumentos em estudos evolucionistas, assim, atestava as qualidades da ocupação territorial do país pelos diferentes povos negros. Para justificar a superioridade da cultura baiana, ele afirmava que os sujeitos de cor que lá aportaram eram superiores culturalmente (DANTAS, 1988).

Estas mudanças advêm de um conflito de padrões que ocorreu, *a priori*, no campo social mais amplo entre os valores e ideias da classe branca estabelecida e dos negros escravizados. As coisas não ocorreram de forma simples, tampouco do dia para a noite, elas processaram-se no decorrer de um longo período e foram marcadas pela luta constante por espaço, poder de decisão, aceitação e reconhecimento em ambos os grupos. As alterações fizeram-se também no interior dos sujeitos, em um conflito que perpassa à existência social (ELIAS, 1995).

Cabe destacar ainda que o equilíbrio de forças pendia para a classe branca estabelecida, mas não a ponto de impedir os protestos provenientes dos negros, representados pela própria capoeira e outras manifestações de rua que, durante o século XIX, provocavam medo em setores da população.

A cultura abordada para além do campo da raça auxiliou na desconstrução do estigma social em relação às manifestações negras. Diante desse contexto, no século XX, a capoeira foi convocada a compor o quadro do nacionalismo cultural do país, modalidade que sobrepunha as classes e etnias, ao tentar eliminar as diferenças e ressaltar a solidariedade expressa por um patrimônio cultural comum (DANTAS, 1988).

Surgem, então, a defesa e a valorização da cultura brasileira, em detrimento das manifestações corporais entendidas como em desacordo com os princípios de pacificação e do controle das emoções, dos gestos e do corpo. Neste momento, a obra de Gilberto Freyre aborda o regional e o nacional sem mediações (DANTAS, 1988). Para ele, “[...] o regionalismo é uma preocupação constante e explícita, mas não será a pureza africana, sim a mestiçagem, que invocará para compor tanto essa distinção regional como também a nacional.” (DANTAS, 1988, p. 157).

Em um duplo discurso carregado pelo pensamento de seu tempo, Freyre confere à miscigenação um papel de extrema relevância, contribuindo para a perpetuação do estigma social aos indivíduos negros recém-libertos. No entanto, o seu regionalismo abriria portas para a inclusão de práticas culturais africanas, até então fortemente estigmatizadas e associadas a atividades de vandalismo e de violência.

Fruto deste movimento foi realizado, em 1934, o I Congresso Afro-brasileiro, no Centro Regionalista do Nordeste, em Recife, onde Jorge Amado apresentou um trabalho sobre Literatura de Cordel na Bahia, em que destacava a presença na “cultura popular nacional” de personagens típicos como trovadores, doqueiros, malandros e capoeiristas. O que era particular da Bahia foi apresentado como modelo nacional-popular. Houve, ainda, o II Congresso Afro-brasileiro, em 1937, onde se previu reunir os capoeiristas da Bahia.

Os argumentos fundados no culturalismo de Freyre auxiliaram na ascensão social da capoeira, que representaria a identidade nacional brasileira. Apesar das incorporações provenientes dos interesses do grupo branco estabelecido “[...] ela torna-se um curto circuito de vozes, de definições e de visões de mundo que se articulam e muitas vezes se chocam na elaboração de certas representações coletivas que nunca são inteiramente consensuais.” (VASSALO, 2003, p. 121).

O discurso que recortava o povo brasileiro pelo negro, transformando suas manifestações em símbolos nacionais ou locais, imputava-lhes a responsabilidade pelo atraso de uma dada região do país, principalmente quando se comparava as diferenças sociais entre o Nordeste e o Sul. Conforme Dantas (1988, p. 161), o Nordeste fora abordado como:

[...] rico, enquanto o africano, o primitivo, fora escravo. Mas agora que ele persiste na sociedade brasileira e, sobretudo na região Nordeste, como um trabalhador livre, um cidadão, ela se estiola no subdesenvolvimento, num sinal de que, quando livre, nem mesmo "os negros superiores da África" foram capazes de lhe dar o impulso que o Sul conhecia, através do trabalho do imigrante europeu.

No comando da democracia racial as diferenças de raça foram canalizadas e transformadas em democracia cultural: assim, as manifestações negras poderiam acontecer sem a repressão policial e sem perigo para os governantes. Segundo Dantas (1988, p. 163),

É significativo atentar para o fato de que a década de 30 foi um período particularmente fértil em apropriações de manifestações culturais das camadas subalternas pelos dominantes. [...] A isto poder-se-ia acrescentar a manipulação das danças e representações populares que, sob a denominação de folguedos folclóricos, são recortadas e apresentadas, também, como elementos de uma cultura nacional, numa ótica em que a nação aparece como o lugar de encontro de pares opostos onde as diferenças se equilibram e se harmonizam.

A construção da “democracia cultural” brasileira, realizada através da reestruturação das práticas culturais negras utilizadas para identificar o país no conjunto das nações, transmitiu uma falsa visão de superação do preconceito racial, escondendo a intolerância contra o movimento negro e contra o negro enquanto categoria étnica (DANTAS, 1988).

Sem oportunidade de emprego e nenhuma renda, os ex-cativos poderiam tornar-se uma ameaça à ordem e ao desenvolvimento “civilizado” da sociedade brasileira. Já que, conforme Fernandes (2008), com a desagregação da sociedade escravocrata, negros e mulatos foram o contingente da população nacional que teve o pior ponto de partida na construção do sistema capitalista no país.

Uma das soluções para a ameaça que estava por vir, a crescente presença dos ex-cativos nas ruas das cidades, sem instrução e ocupações que lhes garantissem a sobrevivência,

foi democratizar as suas práticas sob uma abordagem romantizada. Desta maneira, o cabo-de-guerra continuaria a favor da elite branca que ditou as regras, os gestos e comportamentos que seriam permitidos para a aceitação destas práticas na convivência cotidiana das cidades e, ao negro, seria consentida uma inclusão controlada no contexto da sociedade brasileira do século XX.

É a partir do século XIX que houve a participação, cada vez mais frequente, de grupos influentes na capoeira, como atesta O Pequeno Jornal da Bahia, de 1890, ao tratar da prisão do irmão do conde de Salvador de Mattozinhos. O jornal não torna clara a motivação da prisão e reserva um tratamento diferente aquele comumente destinado aos negros flagrados na capoeiragem. O conhecido comportamento de “desordeiro e capoeira” do irmão do conde é minimizado devido à sua posição social, influência e a questões políticas. O texto ainda destaca a decepção do conde com a “fereza” com que fora efetuada a prisão, como denota o parágrafo extraído do periódico.

[...] a circunstância de haver sido preso e arremessado em imunda enxovia, e privado até de receber visita da mãe afflicta, demonstram que os agentes do generalíssimo esqueceram até os deveres da autoridade e do governo, que não podem nutrir ódios e paixões sobre quem quer que seja. Nenhum crime havia cometido no passado o senhor Elysio dos Reis: tinha porém a reputação de capoeira e desordeiro [...] (PEQUENO JORNAL DA BAHIA, 1890, p. 1).

O respectivo texto continua insinuando que não haveria justificativa para a prisão de Elysio Reis, esta teria ocorrido por divergências políticas entre a família do réu e o governador em exercício, na Bahia.

De acordo com Sodré (2002), a relação entre dirigentes e capoeiristas já estava estabelecida, inclusive em cidades como o Rio de Janeiro, que teve seus personagens ilustres na capoeira, conforme a literatura e a imprensa do século XIX.

[...] Assim é que, quando se mencionava as façanhas de gente do povo como Chico Carne-seca, Plácido de Abreu, Trinca-Espinho, Carne-seca, Manduca da Praia e dezenas de outros, não se esquece de citar o grande diplomata Barão do Rio Branco e o escritor Coelho Neto como bons capoeiristas. Juca Reis, capoeira temível, autor de muitas tropelias, era filho do primeiro Conde de Salvador de Matosinhos e foi pivô de uma séria crise política no governo provisório do generalíssimo Deodoro da Fonseca, na transição do Império para a República.

A relação entre o poder constituído e a capoeira era bastante ambígua. A denominação de cafajeste e criminoso era muitas vezes sobrepujada por alguma história de heroísmo e bravura, atribuída a malta e personagens (SODRÉ, 2002).

No entanto, apesar de ser ascendente a participação de brancos favorecidos na capoeiragem, a partir do século XIX, torna-se patente o esforço das famílias pertencentes “boa sociedade” de manter a sua auto-imagem e auto-estima positivamente, ao distanciar seus parentes capoeiras da visão negativa que os associava a desordeiros e marginais, demonstrando que, apesar das mudanças em curso na percepção social da prática, esta ainda era considerada, ao final do século XIX, como uma atividade inferior para indivíduos estabelecidos socialmente. Elias e Scotson destacam que a autoimagem e a autoestima estão diretamente relacionadas à opinião de “outros” membros do grupo (ELIAS, SCOTSON, 2000, p. 40),

[...] Apesar de variável e elástica, a ligação entre, de um lado, a auto-regulação de sua conduta e seus sentimentos – o funcionamento das camadas mais conscientes e até de algumas menos conscientes da consciência – e, de outro, a opinião normativa interna deste ou daquele de seu “nós” [*we-group*] só se rompe com a perda da sanidade mental. [...] A autonomia relativa de cada pessoa, o grau em que sua conduta e seus sentimentos, seu auto-respeito e sua consciência relacionam-se funcionalmente com a opinião interna dos grupos a que ela se refere como “nós” [*We*], certamente está sujeito a grandes variações. A visão [...] de que um indivíduo mentalmente sadio pode tornar-se totalmente independente da opinião do nós [*we-group*] e, nesse sentido, ser absolutamente autônomo, é tão enganosa quanto a visão inversa, que reza que a autonomia pode desaparecer por completo em uma sociedade de robôs. [...] É isso que se pretende dizer quando se fala da elasticidade dos vínculos que unem a auto-regulação da pessoa às pressões reguladoras do “nós”. Essa elasticidade tem seus limites, mas não um ponto zero. Nesse caso, a susceptibilidade desses indivíduos à pressão do “nós” [*we-group*] é particularmente grande, pois pertencer a tal grupo instila a seus membros um intenso sentimento de maior valor humano em relação ao *outsiders*.

A opinião do “nós” sempre age, intensamente, como força reguladora dos sentimentos e conduta nos grupos estabelecidos. A tentativa destes indivíduos de distanciar a capoeira de seus familiares pauta-se no medo de ter o seu prestígio rebaixado e, assim, perder o acesso recompensador aos instrumentos de poder. Visto que a posição social é um dos fatores responsáveis por manter o grupo firme na competição pelo *status*, e ser integrante de uma malta de capoeira, socialmente estigmatizada no século XIX, ia contra a opinião construída acerca do comportamento de um indivíduo idôneo e civilizado.

Deve-se considerar ainda que a “[...] pressão dos boatos depreciativos sussurrados à boca pequena ou até a franca estigmatização dentro do grupo (sem que ele possa revidar) pode ser tão implacável e contundente quanto a estigmatização dos *outsiders*” (ELIAS, SCOTSON, 2000, p. 40).

Há ainda outros relatos semelhantes de familiares que buscaram distanciar seus conviveres de boatos depreciativos relacionados à capoeira, como o apresentado pelo jornal O Monitor. Em matéria escrita por Dr. Felipe Alves da Costa, que tratava do assassinato de seu

irmão, Manoel Alves da Costa, em fevereiro de 1879, o primeiro saiu em defesa do irmão que foi “acusado” por algumas gazetas do Rio de Janeiro de ser integrante de uma malta de capoeira. Ao chegar da Bahia no Rio de Janeiro e lê-las, Dr. Felipe percebeu que as gazetas haviam sido injustas, ao divulgar o seguinte comentário: “Este crime etc., tem por objetivo um desforço de capoeira contra capoeira”. Segundo Dr Felipe, a publicação, talvez por falta de informante, manchava a memória de seu irmão, por isto ele solicitava uma retificação.

Meu desditoso irmão, por conselho meu, deixara de conviver com certos comprovincianos que n’esta corte deshonram o nome da Bahia por seus vícios e por seu máo viver; por vezes elle verberara publicamente as alicantinas desses vagabundos que – excitados por este motivo e por um fato que declarei ao Sr. Dr. Delegado – armaram-se e reuniram-se em grupo carnavalesco para agredir ao meu infeliz irmão que teve que defender denodadamente a vida durante minutos, sem outra arma a não ser uma bengala: e quando descansava de se defender se foi agarrado por algum ou alguns da orda, d’esta forma dando ensejo ao assassino para atirar-lhe uma profunda facada no epigastro, da qual resultou a morte em menos de 20 minutos. [...] adverte o bom senso de que um bom capoeira não se dirigiria em passeio sem trazer consigo uma arma qualquer – mormente em dias de carnaval; e si não bastar esta explicação, peço-lhe para aguardar a publicação dos documentos com que hei de provar a improcedência do epitheto com que Vossa senhoria rematou aquela notícia. Rio, 15 de março de 1879. Dr. Felipe Alves da Costa (O MONITOR, p. 1879).

A matéria prossegue apresentando a nota redigida pelo oficial de serviço na noite do crime, extraída por Dr. Felipe da guarda urbana. Nela, o oficial afirma que Costa havia sido atingido por um crioulo de nome Sabino e que, por isso, o título da matéria que fazia alusão à prática da capoeira por seu irmão era leviana e infame.

Há muitas outras evidências da presença de indivíduos de pele branca na prática da capoeira, como registrado no jornal O Farol Paulistano, em 1829, na sessão “Correspondência”. O jornal publica uma carta de um sujeito que se apresenta sob a alcunha de “Um Estudante”, desferindo críticas a um professor de francês. As críticas giram em torno do comportamento reprovável do professor, que inclui o jogo de capoeira em espaços públicos da Bahia e de São Paulo.

Segundo “Um Estudante”, ao ser inquirido sob a insatisfação do público em suas aulas, o professor de francês rebateu as críticas afirmando agradar às autoridades e ao público. No entanto, o autor do artigo não concorda e declara ter havido evasão, motivada pelo seu estranho comportamento. Como declarado no jornal:

[...] andar pelas ruas suspendendo pernas de cavalos para serem ferrados e jogar capoeira no Largo do Chafariz, o lugar mais público, e frequentado dessa cidade, servindo de espetáculo aos negros, que quando o vêem dar bem uma cabeçada, o aplaudem com bastante assobios, palmas e gargalhadas? Custa a crer senhor redator; porém é verdade. Eis aqui qual é, e tem sido a boa conduta do mestre de francez, o

seu bom ensino, a satisfação das Auctoridades, o que espera delle o Público. Queira pois, Sr. Redator, por esta última vez inserir em sua Folha esta correspondencia, afim de que os Brasileiros, que não conhecem o mestre de Francez, e nem estão ao fato do seu procedimento, saibão agora quem foi ele na Bahia, e quem é em São Paulo (O FAROL PAULISTANO, 1829, p. 1048).

Nem mesmo a criminalização pelo Código Penal Brasileiro impediu um aumento considerável de praticantes brancos originários de famílias abastadas. De acordo com Reis (1993, p. 224), “[...] no momento em que o negro transforma-se, paulatinamente, de “problema social”, em “problema nacional, conforme veremos, assistimos a um movimento de inversão na capoeira, que se expressa na forma de embranquecimento simbólico”.

Marinho (1944, s.p.) descreve a aparência dos capoeiras pertencentes às classes superiores da seguinte forma: “Os de classe superior trajavam bem, andavam de carro, usavam brilhantes. Quase não diferiam do resto dos viventes no aspecto externo. Apenas assim como que uma cara fechada, um passo duro, uma bengala grossa [...]”.

A adesão crescente de brancos contribuiu para amenizar a repressão que combatia a capoeira enquanto elemento de luta e resistência negra. Sua ressignificação e, aos poucos, as modificações em seus elementos e condutas a transformaria em esporte de expressão nacional (REIS, 1993).

Um exemplo de como a presença de indivíduos favorecidos amenizou a concepção que diminuía a capoeira à prática de malandros é a matéria do jornal Tribuna da Imprensa, de 1949, que destaca a entrevista de um lutador denominado Miranda. O mesmo afirmou que “[...] na Bahia, ela não é luta de malandros. Que muitos políticos e gente da alta sociedade a está praticando, como esporte. Essa era a grande preocupação. Antes de exibirem-se, conversando, mostraram a necessidade de apagar a má fama de que goza a capoeira [...]” (TRIBUNA DA IMPRENSA, 1949, s.p.).

Além de que, é perceptível a preocupação dos praticantes em afastá-la do “fantasma da malandragem” que assombrava esta manifestação, dando-lhes reconhecimento e aceitação social.

O Monitor, em publicação datada de 1876 (s.p), faz alusão a uma matéria do jornal Commercio Portugues, ao apontar um confronto “entre um *lord* e um capoeira”, realizado em Londres. Tal confronto foi parar nos tribunais de justiça, conforme o texto abaixo:

Julgou-se em 24 do corrente, em Londres, perante os tribunais judiciais, uma questão em que lord Willian Ridley accusou seu mestre de pugilato de o ter ameaçado.
O réu é preto, de origem africana, e foi absolvido por ter provado que o *lord* o tivera ameaçado em primeiro lugar, desafiando a um jogo de *box* contra o jogo de capoeira.

A adesão do grupo branco à prática ocorreu em um momento em que a capoeira oscilava entre a criminalização, utilizada para coibir a luta e a resistência numa sociedade escravagista, e a higienização fundada nos princípios de constituição da identidade nacional.

A capoeira integrou, ao longo de sua história, os mais variados projetos com diferentes significados. Os discursos sobre esta atividade alternavam-se entre a tolerância relativa e a perseguição rigorosa.

Durante a Monarquia houve uma valorização pontual incentivada pela participação de capoeiristas na Guerra do Paraguai. Em Pernambuco e Bahia muitas companhias de homens negros, denominados zuavos, couraças e sapadores, foram organizadas entre os anos de 1865 e 1867. Remontando a tradição que vinha desde o Período Colonial, de serviço à Monarquia pelos homens de cor, mais de mil homens marcharam para a Guerra do Paraguai dizendo-se servidores negros do Império. Acredita-se que muitos integrantes do batalhão de zuavos foram recrutados à força. Um dos principais membros levou trinta voluntários a Salvador para prestarem serviços no batalhão em troca de promoções e prestígio.

A construção da identidade atravessa a percepção dos indivíduos acerca de si e dos outros. Os zuavos, ao verem-se como inclusos no interior das fronteiras grupais, acreditavam-se “nós”, enquanto excluía os “outros”, a quem entendiam como “o outro” grupo, no caso, “eles” (ELIAS, SCOTSON, 2000).

Dentre os homens de cor baianos enviados ao campo de batalha, estavam capoeiristas. Apesar de poucos registros sobre a capoeira no século XVIII, em Salvador, Kraay (2012, p. 144) relata que, Manoel Querino, “[...] cronista da história afro-baiana, escreveu, no início do século XX, que o governo baiano havia mandado muitos capoeiras aos campos de batalha no Paraguai, onde se distinguiram nos combates, como a tomada de Curuzu em setembro de 1866”.

Os fuzis demonstravam-se de pouca valia após a primeira descarga. E assim, a capoeira revelava-se como mais uma arma de combate nas trincheiras para aqueles que a dominavam (SOARES C. L., 2008).

Outro importante registro sobre a capoeira foi a criação, no Rio de Janeiro, do corpo militar formado por indivíduos negros, muitos deles capoeiristas que se identificavam com a Monarquia e tinham o intuito de defender a Princesa Isabel, sob a inspiração de José Bonifácio. A guarda negra atuava praticamente como uma força paramilitar e trabalhava encoberta pelas autoridades policiais (REIS, 1993). O periódico Gazeta de Notícias (1889, p.

2) tratou da guarda negra demonstrando a visão que a sociedade da época possuía dessa organização.

Os motins de hontem foram provocados, segundo é público, por uma associação perigosa que organizou-se depois de treze de maio, sob a denominação de *Guarda Negra*. Esta associação, que tem sido animada pelos mais altos depositários do poder, é elemento permanente de discórdia na nossa sociedade, ameaça constante, permanente à ordem pública e que veio despertar o que nunca houve no Brasil, isto é: - ódio de raça.

É infallível e indispensável que os brancos, já que foram provocados, animem-se para a defensiva, e em breve veremos no Rio de Janeiro a reprodução de seenas havidas no Estado do Sul da União Americana, depois da abolição da escravatura, em que os negros eram mortos a cada canto e por insignificância.

Alguns entusiastas da abolição viam a guarda negra como a encarnação da vontade política da população há pouco liberta do cativo. No fervor da recente abolição e após anos de escravidão essa população poderia expressar sua vontade política e ela foi de encontro à Monarquia. A manifestação da guarda negra ocorreu à sombra do ressentimento de centenas de fazendeiros, antigos pilares do Império, que perderam suas propriedades sem indenizações (SOARES C. L., 2008).

Com a Proclamação da República, a capoeira torna-se crime pelo Código Penal Republicano, incentivando deportações em massa no Rio de Janeiro e no Pará, mesmo com proporções diferentes. Ao longo do Império fora criticada, mas não fortemente perseguida, e na República fora criminalizada e apontada como resistência ao novo regime (OLIVEIRA; LEAL, 2009). De acordo com Reis (1993, p. 2),

O significado social dessa prática cultural de raízes negras se modifica, conforme se operam mudanças no lugar social do negro no interior da sociedade brasileira. Considerado em finais do século passado e princípios deste como principal entrave ao "progresso nacional", em virtude de sua "inferioridade atávica", o negro começará, pouco a pouco, a ser enaltecido como fator de originalidade nacional.

Apesar do estigma destinado à capoeira durante os séculos XVIII e XIX, houve espaços de convergência e articulação de interesses com a elite branca, representada por políticos influentes. No Rio de Janeiro, os partidos existentes (liberal e conservador) utilizavam-se, no período que antecedeu à proclamação da República, dos serviços de capoeiristas para inibir as manifestações públicas dos partidos rivais.

Na Bahia, as eleições também não ocorriam de forma pacífica e a presença de capoeiras nestes momentos não passou despercebida para O Monitor. O jornal relata um conflito ocorrido na eleição de vereadores e juizes de paz, em 1878, no bairro da Glória, em Salvador.

No dia 26 houve novo conflito na Glória por ocasião de verificar-se também a identidade de um votante, e n'essa ocasião recebeu um ferimento um cidadão Pinto Peixoto. Pouco depois fora da igreja, quando o mesmo cidadão se retirava, tentou feri-lo novamente um capoeira conhecido por Manoel Bispo, que o agrediu armado de canivete punhal (O MONITOR, 1878, p. 2).

Em 1890, na Bahia, o Pequeno Jornal denuncia que a prisão de indivíduos sob a alcunha de capoeiristas foi utilizada, algumas vezes, para encarcerar pessoas que não concordavam com a política vigente. O jornal tece críticas à prisão de indivíduos flagrados em atos de capoeiragem, alegando que as definições acerca de um capoeirista eram, ainda, bastante confusas.

Allegou-se que eram capoeiras: mas como ainda não se está bem definido o que seja um capoeira, fácil é de ver que sob o peso de tão vaga acusação podem gemer no exílio e em trabalhos de galés muitos desgraçados, cujo crime único tenha sido a inimizade de qualquer agente policial. Voltamos à quadra normal, não é assim? Pois bem, inauguremola fazendo sentir o povo que em país livre ninguém é condenado senão depois de se ter defendido em tribunal regularmente constituído por seus pares.
[...] mas as prisões sem nota de culpa, a systemática recusa de *Habeas corpus* e as sentenças policiais sem processo regular não cessarão de evidenciar quão frágeis são as garantias de tal constituição... (PEQUENO JORNAL, 1890, s. p.)

A participação de homens de cor em forças de segurança públicas brasileiras, ou até mesmo no envolvimento com partidos políticos através da capangagem eleitoral, denota as articulações realizadas entre os diversos setores estabelecidos brasileiros e o grupo negro.

A partir das primeiras décadas do século XX a capoeira sofreu modificações em sua percepção social. No interior do esforço civilizador, o Brasil vivenciava um processo de constituição de uma identidade nacional, em que símbolos culturais tornavam-se bem vindos e a presença negra seria ressignificada, modificando também o sentido atribuído a essa manifestação pela elite intelectual do país.

Após a abolição, o controle da força sobre os indivíduos, entre eles os sujeitos negros anteriormente escravizados, acontece sob a regulação do Estado e não mais dos senhores das casas-grandes. Anteriormente a dominação dos espaços públicos, da mulher, das crianças e da família ocorria sob o jugo do homem, situação que fora amenizada, aos poucos, com o processo de urbanização e a pacificação dos comportamentos²¹.

²¹ Com isso, o trabalho não entende que houve a democratização dos espaços a todos os indivíduos das mais diversas condições sociais, todavia, a convivência entre os diferentes públicos nas ruas das cidades tornou-se insustentável.

Aos poucos as mulheres ganhavam as ruas ao lado de seus esposos nos passeios. “Mostram-se mais desenvoltas na presença de estranhos e nos espaços públicos.” (LUCENA, 2001, p. 114). Sua presença em espaços criados para o esporte tornar-se-ia uma constante (LUCENA, 2001).

Neste momento as transformações, tais como: a monopolização da força física proporcionada pelo desenvolvimento de novas cadeias de interdependência, a centralização dos impostos com a criação da República, em 1889, constituiriam mudanças na elaboração e refinamento de condutas, padrões sociais e sentimentos, rumo a uma direção específica, não planejada. Os passatempos como a capoeira também seriam ressignificados, para ajustar-se aos comportamentos exigidos por uma sociedade muito regulada.

Apesar de não planejada, as mudanças não aconteceram de modo caótico, indesejado, ou desordenado, elas seguiram ao longo dos anos o controle efetuado por terceiras pessoas convertendo-se em autocontrole (ELIAS, 1993).

O esporte e a República fizeram parte de um mesmo processo, impulsionado pela reorganização do trabalho com o fim da abolição, que incluiria mudanças na ordem familiar, nas hostes pedagógicas e uma maior liberdade nas vivências dos espaços públicos das cidades, tornados locais de sensações que não poderiam ser vivenciadas em casa, encerrando a moralidade dos domínios rurais (LUCENA, 2001).

No século XIX, apesar das diversas articulações desenvolvidas entre capoeiristas e as classes estabelecidas, a mesma ainda era percebida por uma porcentagem significativa da sociedade como luta de desordeiros.

Diante da questão, é importante refletir, brevemente, sobre a relevância sociológica, conforme Elias e Scotson (2000), das minorias. Os grupos minoritários, como o dos escravos envolvidos com delinquência e os capoeiras ligados a arruaças e conflitos de rua no Brasil colonial tiveram uma significação sociológica capaz de ultrapassar a sua importância quantitativa. Uma vez que uma minoria de sujeitos mal afamados surtiu um impacto inteiramente desproporcional na vida e na imagem dos negros em sua totalidade. Os fatos negativos e a delinquência envolvendo os cativos, por mais que não fossem predominantes, eram utilizados pela mídia e a classe estabelecida para inferiorizar os negros e perseguir as suas práticas culturais.

Em pesquisa realizada no jornal Diário do Rio de Janeiro, entre os anos de 1821 e 1859, na Hemeroteca Digital percebe-se que muitos dos crimes²² cometidos pelos negros nas cidades eram furtos a objetos de seus senhores, a sujeitos a quem os cativos prestavam algum serviço ou a indivíduos que, por um momento de descuido, tinham seus bens subtraídos.

Muitos dos autores dos furtos são negros de ganho²³, denotando que estas práticas e outros crimes tornaram-se mais frequentes com a urbanização das cidades, a qual trouxe maior liberdade ao realizar as atividades de trabalho, de congregar com sujeitos provenientes de outros espaços, permitindo uma maior convivência e trocas culturais, assim como atitudes mais ousadas em relação à elite branca e à sociedade como um todo. Como atesta a seguinte narrativa:

No dia 23 de dezembro do corrente ano; o sargento José Rodrigues de Carvalho, do segundo batalhão de fuzileiros, chamando um preto de ganho para lhe carregar uma trouxa com roupa, a saber: huma farda nova, huma calça de pano azul nova, umas dragonas com uma franja, de 2º sargento, ou Furriel, hum colete botões amarelos fingindo ouro, 2 calças brancas, 2 camisas novas, hum penacho branco de penas, humas luvas de camurça, hum par de botins remontados, os Senhores que souberem do dito furto, ou lhe for offerecido para comprar queirão ter a bondade de mandar procurar no Batalhão o dito sargento, ou declarar a sua moradia para se procurar, pois a quem descobrir sendo pessoa que queira aceitar alviçaras se lhe dará (DIÁRIO DO RIO DE JANEIRO, 1821, p. 80).

Neste tipo de relação estabelecidos *outsiders*, é bastante comum a atribuição de falhas, assim como de atitudes positivas a sujeitos que nada fizeram para merecê-las. Muitas vezes aqueles que são objeto do ataque, a exemplo dos negros, sempre associados à malandragem e à vadiagem, durante o século XIX, não conseguiam revidar, apesar de pessoalmente inocentes, por não disporem de coesão grupal suficiente e por não conseguirem dissociar-se da identificação negativa com o seu grupo (ELIAS, SCOTSON, 2000).

No entanto, a partir das primeiras décadas do século XX o quadro mudaria com as apropriações culturais das manifestações negras pelo grupo branco. O Carnaval, a umbanda, o samba são ressignificados e popularizados entre as classes que antes os observavam sobre o olhar preconceituoso. As danças e expressões populares, sob a denominação de folguedos

²² Ademais, os crimes envolvendo imigrantes e negros davam-se, em grande parte, por pequenos furtos que possuíam a sobrevivência como foco. Essa realidade instalou-se provocada pela completa ausência de proteção do Estado para com esses indivíduos e pela violência impetrada pelos seus senhores que os negavam, na imensa maioria dos casos, as condições mínimas para a sobrevivência (SOUSA, SIMÕES, 2013).

²³ “Negros de ganho e negras ganhadeiras eram escravos que cuidavam dos negócios dos seus proprietários, a quem entregavam o ganho ao fim do dia. Os negros de ganho geralmente ocupavam-se de oficinas de reparo, pequeno comércio ou artesanato. Alguns tinham de arrecadar uma quantia determinada: se não conseguissem eram castigados.” (CHIAVENATO, 2012, p. 114).

folclóricos, são recortadas e apresentadas como elementos da cultura nacional, em uma “[...] ótica em que a nação aparece como lugar de encontro de pares opostos onde as diferenças se equilibram e se harmonizam.” (DANTAS, 1988, p. 163).

O esporte ocupa um lugar de destaque em uma camada social específica. No momento de declínio do patriarcalismo rural e de emergência dos centros urbanos, ele é associado a uma prática do velho Continente, fundada em regras que exigem uma forma determinada de comportamento, ocupando um espaço no processo de inter-relação crescente que se estruturaria no Brasil (LUCENA, 2001). Conforme Lucena (2001, p. 57),

Assim é que a “desportivização” está no mesmo patamar de importância atribuída ao refinamento das ações como forma de denotar o sentido civilizador alcançado, sendo, portanto, um comportamento a mais nesse processo. O quadro de regras próprias do esporte, orientado pela ideia de “justiça”, de igualdade de oportunidades, associado a uma vigilância maior quanto ao seu cumprimento, possui um caráter comparável de impulso civilizador [...].

A excitação controlada, provocada pelos esportes, permite a readaptação mental do sujeito aos padrões corporais exigidos pela sociedade civilizada e seus costumes.

Estava em jogo o desenvolvimento de comportamentos nascidos no seguimento social estabelecido, pautado em determinadas regras, que foram se expandindo para a maneira de vivenciar os esportes como um todo (LUCENA, 2001).

Mudanças históricas como as que ocorreram com a capoeira são fruto da interligação e dependência mútua entre as pessoas que as movimentam. Na República, com o processo de urbanização brasileira, houve uma maior interdependência entre os indivíduos, gerando uma ordem particular responsável por moldar comportamentos e ações necessárias ao convívio na nova sociedade que nascia. Mais irresistível do que a vontade e a razão de uma pessoa isolada, os impulsos e anelos humanos entrelaçados foram determinando o curso dessa mudança histórica, implícita ao esforço civilizador (ELIAS, 1993).

A estigmatização negra ganhou um viés diferenciado ao final do século XIX e início do século XX, com um discurso proveniente de muitos intelectuais, fundamentado na miscigenação dos homens de cor e suas práticas culturais. A eugenia²⁴, presente nos discursos dos estudiosos da pseudociência europeia, relacionava as desigualdades sociais à inferioridade

²⁴ A eugenia ousou ser a ciência capaz de explicar biologicamente a humanidade, fornecendo uma ênfase exacerbada na raça e no nascimento. Postulava uma identidade do social e do biológico, propondo-se a uma intervenção científica na sociedade, explicando o primeiro pelo segundo.

[...] No caso do Brasil, a Educação Física aparecerá vinculada aos ideais eugênicos de regeneração e embranquecimento da raça, figurando em congressos médicos, em propostas pedagógicas e em discursos parlamentares (SOARES C., 2007, p. 18).

biológica de raça. Autores como Johann Firederick Blumenbach, Jean-Baptiste Lamarck e Arthur de Gobineau investiram o seu tempo em pesquisas que provavam a inferioridade dos sujeitos de cor e, para isso, utilizavam-se de medidas antropométricas, como o dimensionamento de crânios e da correlação entre os traços de personalidade e clima (LESSER, 2015).

A ciência se ergueu enquanto construção imagética do Brasil e, como tal, através dos “cientistas médicos” desenvolveu-se, paradoxalmente, através do aparte entre negros e brancos, ricos e pobres, pessoas que moram acima e aqueles que residem abaixo da linha do Equador etc (SÁ, 2010). Do outro lado, a ciência procurava provar através de suas técnicas as “semelhanças” entre os indivíduos pertencentes aos mesmos grupos. Conforme Sá (2010, p. 284),

[...] Técnicas como a Antropologia Criminal, tanto quanto a Antropometria e a Frenologia repercutiam, nessa perspectiva, formas de justificar os porquês de relacionar a igualdade apenas dentro de circuitos étnicos e sociais fechados: pobres são todos iguais, pretos são todos iguais, do mesmo modo que se assemelham somente dentro do mesmo círculo social todos os ricos e membros da elite. As leis republicanas repercutiam também a intenção de criminalizar a natureza étnica e a pobreza [...].

No Brasil, entre os séculos XIX e XX, os estudos sobre a mestiçagem oscilavam em duas perspectivas: uma delas defendia a ideia da sua inviabilidade e a outra acreditava na originalidade do país, fundada na “mistura racial” que tendia ao branqueamento.

Ora demonizada, ora vendida como potencial para a criação de um projeto de nação, a mestiçagem foi debatida por muitos intelectuais desse período que utilizavam, *a priori*, o conceito de “raça” para definir os aspectos biológicos e sociais através de uma visão hierarquizada da sociedade brasileira (VIANA, 2007). Assim como fizera Marinho (1982, p. 27) ao concluir que, “por todas essas qualidades, mais inteligente do que o negro e mais destro do que o branco, o mulato se tornaria o tipo ideal do capoeira arrogante por excesso na sua preocupação de demonstrar que nada possuía da submissão do negro escravo”. O mulato seria, conforme o autor, menos corpulento do que o negro, menos carregado de músculos, mais ágeis, mais flexíveis, mais elásticos, mais nervos do que músculos e, por isso, seriam mais susceptíveis à prática do que os negros.

Por sua vez, a Educação Física também contribuiria, durante o século XX, para a concretização de uma identidade moral e cívica e com os princípios de segurança nacional, alusivos à temática da eugenia e à formação do Estado nacional brasileiro.

A abordagem da ciência pautada na observação, experimentação e comparação realizou, ao longo dos séculos XIX e XX, uma naturalização dos fatos sociais, criando um “social biologizado”. A sociedade fora reconstruída sob a figura do homem – um ser que se humaniza através de suas interações sociais – como centro da humanidade. No entanto, será “[...] o homem biológico e não o homem antropológico o centro da nova sociedade.” (SOARES C. L., 2007, p. 7).

Após a manumissão escrava, em 1888, no decorrer do processo de constituição da identidade nacional, a miscigenação é tolerada sob os contornos da ideologia do branqueamento, reformulando o discurso racista que justificaria as relações entre brancos e negros como capazes de livrar o país da presença negra danosa ao desenvolvimento nacional. “[...] Nesse debate de ideias, a miscigenação, um simples fenômeno biológico, recebeu uma missão política da maior importância, pois dela dependeria o processo de homogeneização biológica da qual dependeria a construção da identidade nacional brasileira [...]” (MUNANGA, 2009, p. 10). Sob essa óptica, a miscigenação seria necessária para debelar um suposto mal étnico que seria a presença negra.

Diante deste contexto, a capoeira é, em um primeiro momento, tolerada pelas classes abastadas, para depois ser aceita e inclusa no *rall* dos esportes brasileiros. Ela receberia um tratamento específico e uma série de propostas para a sua sistematização enquanto *gymnastica* brasileira, questão que foi tratada com mais afinco no próximo capítulo.

Tais mudanças históricas influenciariam o trabalho de sujeitos como Mestre Bimba²⁵, tanto no que se refere às limitações e enfrentamentos, quanto às possibilidades existentes a um indivíduo pobre e negro, no período em que ele viveu. O próximo momento do texto procurou discutir estas questões.

²⁵ Cabe esclarecer que o presente texto também não se furtou de compreender a reinterpretação as modificações sociais estabelecidas por Bimba, tais como: a aproximação da capoeira dos códigos corporais dos esportes percebidos como práticas civilizadas que ditavam comportamentos nas grandes cidades e; a inclusão de jovens brancos e de boa condição social na capoeira etc. Todavia, esta discussão foi aprofundada no último capítulo. Neste momento, coube a reflexão acerca de Mestre Bimba como sujeito inserido em uma configuração social formada por indivíduos negros que almejavam encontrar novos papéis na sociedade “civilizada”, para além daqueles já estabelecidos que os impeliam a trabalhos braçais e de baixa remuneração, no início do século XIX.

3 DA GINÁSTICA A CAPOEIRA BAIANA DE MESTRE BIMBA

Antes de tratar de Mestre Bimba, o texto desenvolve um panorama sobre a capoeira praticada entre os séculos XIX e XX, de modo a evidenciar quais modificações vinham ocorrendo na sociedade brasileira que influenciariam o seu trabalho como professor de capoeira.

Se Mestre Bimba tivesse nascido um século antes, teria conseguido abrir uma academia de capoeira na Bahia? Ele teria alunos que pagassem para vivenciá-la? As apresentações públicas e combates com outras modalidades de luta seriam possíveis? E a exibição para políticos influentes tornar-se-ia uma realidade?

Além de seus esforços, que não podem ser desconsiderados, algumas transformações na sociedade brasileira também não podem ser, tais como: o processo de urbanização das cidades e a consequente modificação nos comportamentos dos indivíduos que vivenciavam os esportes no século XX.

Entre os séculos XIX e XX o esporte sofre uma transformação significativa. Ele foi de uma instituição marginal e pouco valorizada a uma instituição central e muito valorizada. Assumindo um caráter religioso para muitos indivíduos, tornou-se uma das principais fontes de identificação, significado e gratificação. Houve, neste contexto, uma inevitável erosão das atitudes amadoras no desporto e sua substituição por atitudes, valores e estruturas profissionais em qualquer sentido do termo. Acresce-se a estas características a seriedade no modo de envolvimento, a crescente competitividade, a orientação para os resultados, principalmente no esporte de alto nível (ELIAS; DUNNING, 1992).

O acento no prazer imediato contido nas manifestações esportivas foi substituído por objetivos a longo prazo, como vitória numa liga ou taça, dirigindo-se a satisfações relacionadas com a identidade e o prestígio. Tais constrangimentos não se situam apenas no desporto de alto-nível, mas em toda a atividade desportiva.

Neste momento, o Brasil vivenciava mudanças provenientes de seu esforço civilizador, e os esportes e suas formas de prática e espetáculo adaptavam-se à repugnância advinda das classes estabelecidas, em relação à possibilidade de infringir ferimentos físicos nos outros. Sobre a questão Elias e Dunning argumentam (1992, p. 80):

[...] O quadro do desporto, como de muitas outras atividades de lazer, destina-se a movimentar, a estimular as emoções, a evocar tensões sob a forma de uma excitação controlada e bem equilibrada, sem riscos e tensões habitualmente relacionadas com o excitação de outras situações da vida, uma excitação mimética que pode ser apreciada e que pode ter um efeito libertador, catártico, mesmo se a ressonância

emocional ligada ao desígnio imaginário contiver, como habitualmente acontece, elementos de ansiedade, medo – ou desespero.

A exaltação de uma conduta controlada nas práticas corporais perpassa a capoeira, que ganha, entre estudiosos da Educação Física, uma campanha por sua esportivização, questão aprofundada no próximo tópico. O trabalho seria um dos meios de inserção nas urbes e a capoeira, no interior deste contexto não seria mais tolerada sem um significado que a definisse como útil à sociedade civilizada em construção.

Conforme Lucena (2001, p. 38), o esporte como uma forma de poder que possibilita aos indivíduos desfrutar suas emoções e prazer pessoal, é coerente com a expectativa das sociedades-Estado e suas grandes cidades.

No Brasil, a ideia de nação foi sendo construída sob um viés de manutenção da ordem urbana, condição fundamental para o engendramento de uma ordem nacional, com vários personagens indesejados. “[...] Empurrados para as franjas da cidade e da sociedade, aqueles que foram sistematicamente excluídos e que aqui encontram sua metonímia nos 'moradores de cortiços' [...]” (KUSTER, 2013, p. 82).

As pressões direcionadas à adoção de determinados comportamentos não se estabeleceram apenas no nível do desporto, são consequência de ansiedades e inseguranças enraizadas em uma sociedade caracterizada por pressões e formas de controles multipolares, em que os alicerces de identidade e de estatuto se relacionam com formas tradicionais de relações de classe, autoridade, sexo e idade, corroídas pela democratização funcional, inerente à divisão do trabalho (ELIAS; DUNNING, 1992).

As manifestações esportivas fazem parte de uma configuração social vasta composta pelos membros da sociedade (ELIAS; DUNNING, 1992). Elias e Dunning (1992, p. 302) afirmavam que,

[...] desportos e jogos são organizados e controlados, bem como observados e praticados enquanto configurações sociais. Aliás, não se encontram socialmente separados e desinseridos sem relação com a estrutura mais vasta de interdependências sociais, mas intimamente entrelaçados, muitas vezes de forma complexa, com a estrutura da sociedade em geral e com a maneira como esse tecido é entrelaçado no âmbito das interdependências sociais.

A progressiva limitação dos controles reguladores sobre o comportamento dos indivíduos perpassou estas manifestações, cujos praticantes procuraram formas socialmente aceitáveis de vivenciá-las, enquadrando-a nos moldes exigidos pela sociedade (LUCENA, 2001).

O jornal Kosmos, em 1906, fez questão de aludir como a capoeira era uma prática de luta em que a violência podia ser controlada, e até mesmo evitada por um capoeirista que não encontrasse um adversário a sua altura. Aquele que a executasse, conforme o Kosmos (1906, s.p.),

[...] pode, se desejar, tratar com magnitude o adversário que desconheça o jogo, poupá-lo da mais insignificante contusão, sem que se deixe atingir, entretanto, por um só golpe. Dois grandes capoeiras, igualmente exímios, igualmente ágeis com conhecimentos exactos, perfeitos e totais do jogo, jamais se ferirão, a não ser insignificante e levemente, o que bem indica o grande valor defensivo que possui esta estratégia popular e que a coloca acima de todas as congêneres de qualquer outra nacionalidade.

A matéria argumenta, ainda que, os capoeiras modernos são navalhistas, faquistas que não fazem da arte profissão e não se envolvem em contendas públicas, como as antigas maltas capazes de arregimentar, desde muito cedo, os seus participantes. Mas que, principalmente a alma do capoeira é o olhar, “[...] uma esgrima subtil, ágil, firme, attenta, em que a retina é o florete flexível penetrante indo quase devassar a intenção ainda occulta [...].”(KOSMOS, 1906, s.p). O impulso é pensado antes de se apanhar o adversário em seus movimentos, surpreendendo-o e desviando-se em tempo de reconhecer que a guarda do outro está aberta para, então, poder atacar (KOSMOS, 1906).

Pode-se perceber com a descrição do Kosmos, como a conduta do capoeira passa a ser descrita através de seus modos cada vez mais regulados e pacificados de lidar com a luta e o adversário. A narrativa denota o percurso que estava sendo seguido pela sociedade em geral e pela capoeira, rumo à esportivização. Ele acompanhava os preceitos da sociedade moderna, e como tal, exigia de seus participantes comportamentos de civilidade e a necessidade de seguir regras estabelecidas e conhecidas por todos os integrantes. Estas características condizem com a criação do desporto, que seria, consoante Elias e Dunning (1992, p. 243): “[...] uma das maiores invenções sociais que os seres humanos criam sem planejar. Oferece as pessoas à excitação libertadora da disputa que envolve esforço físico e destreza, enquanto reduz ao mínimo a ocasião de alguém ficar, no seu decurso, seriamente ferido”.

As práticas corporais brasileiras, assim como aquelas que aportaram da Inglaterra, abandonavam seus modos mais violentos absorvendo um maior autocontrole requerido para a vida nas cidades. Modos mais comedidos estavam inscritos na convivência entre as pessoas, em suas vestimentas, no uso público dos espaços e no que se refere aos esportes, na criação de regras e nos gestos corporais padronizados.

As modificações nos gestos e nas condutas relacionados às práticas corporais, entre os séculos XIX e XX, eram um sinal de um novo mundo em estruturação, um mundo civilizado.

Investia-se na imagem da elegância, do autodomínio, da sobriedade, do comedimento. O movimento deveria ser adequado e as capacidades físicas se desenvolveriam pela vontade, pela regularidade, pela repetição, pelo exercício, pelo ensaio e erro e pela eficiência. Aos contorcionismos sem finalidade específica, opõem-se a ideia mestra da utilidade, da justeza e do serviço (HASSE, 2002).

O esporte estava em alta nas primeiras décadas do século XX, como pode ser constatado em matéria do jornal baiano *A Manhã*, de 1920, ao defini-lo como: “[...] Uma escola de energia. N’ele o homem desenvolve o corpo e aprimora a alma, que se lhe dilata em bondade, expande-se em coragem, aflando em sustos e ânsias de victoria”. Consoante Menezes (1989, p. 62),

[...] os grupos de especialistas (sociólogos, antropólogos, cientistas políticos, folcloristas, mitólogos, psicanalistas, semiólogos etc) iniciam então sua operação de exorcismo, de assepsia e de depuração: a saber, separam cuidadosamente os componentes perigosos daqueles meramente figurativos e pitorescos. Daí resultam em geral os registros, as conceptualizações, as tipologias, as interpretações, os modelos e teorias. Nessa segunda etapa, portanto, a violência e a repressão se dissimulam e já não se exercem diretamente; tomam-se uma forma refinada e sutil de dominação, isto é, a dominação simbólica.

Nas primeiras décadas do século XX não era incomum encontrar em periódicos soteropolitanos o termo *sportman* como adjetivo relacionado a sujeitos pertencentes à alta sociedade, denotando como esta prática representava uma espécie de *status* para um grupo determinado. A exemplo da nota de falecimento do jovem advogado Dr. Artur da Nova Monteiro, contida no jornal *Bahia Ilustrada* (1919, s.p.), que lamentou a perda de um cidadão pertencente a uma das “famílias mais distintas” da Bahia. O jornal destaca: “[...] advogado exercitado no *Fórum* baiano, jornalista, *sportman*, atirador exímio, tudo aquilo que requinta a educação de um homem privilegiado [...]”.

Neste momento, figuras associadas à malandragem foram rechaçadas como modelos de comportamento, ainda que inseridos nas mesmas práticas daqueles provenientes dos núcleos mais bem sucedidos das cidades.

O aumento do poder em determinado grupo permitiu-lhes novas maneiras de se comportar, tornando-se uma condição para manter as relações e os privilégios recém-estabelecidos.

O desporto foi adotado como um destes comportamentos de diferenciação das classes superiores, a partir do século XIX no Brasil. Ele atuaria como uma espécie de marca distintiva. O aumento na produção de riquezas, as mudanças verificadas na estrutura da

personalidade e na sensibilidade, em relação a estas classes, repercutiu em um impulso rumo a um processo de pacificação que perpassaria os esportes (ELIAS; DUNNING, 1992).

O esforço civilizador em curso ocuparia espaços diversos, materializando-se em meio a uma interdependência característica que exigiu novas formas de relações societárias. Intensificava-se, no decorrer do século XX, a presença de indivíduos de pele branca e com boas condições sociais na capoeira, a exemplo dos alunos de Mestre Bimba, muitos deles estudantes da faculdade de medicina, localizada próximo ao espaço em que o mesmo ministrava as suas aulas. De acordo com o periódico *Alterosa*, de 1958 (s. p.),

No “Centro de Cultura Regional”, fundado e dirigido pelo Manoel dos Reis Machado – conhecido por todos como Mestre Bimba – vemos já a capoeira sensivelmente modificada em suas acrobacias e ginástica, pois em seus embates foram introduzidos golpes e contra-golpes copiados do “jiu-jítsu”, judô, “*catch-as-catch-can*”²⁶, conseguindo com isto transformar a dança-jogo-luta mais a valer, isto é, menos dança, menos jogo, mais luta. Outros capoeiras também famosos condenam o desvirtuamento, porém Bimba com o seu jeitão de “não-dar-pelota” para os “disse-me-disse” vai tocando para a frente os diplomas e medalhas entre os discípulos, que se compõem de doutorandos, comerciários, universitários, políticos etc., após concluírem o curso de defesa pessoal ministrado por ele.

Os comportamentos comedidos apresentados no esporte moderno foram assumidos, *a priori*, pelos estabelecidos e, posteriormente, foram incorporados pelas demais classes, elaborando novas atitudes, num processo de diversificação, de ressignificação e diferenciação, capaz de criar uma rede de interdependências que atingiria os indivíduos em seus aspectos sociais e na forma de se comportar (LUCENA, 2001).

Existiam forças motrizes capazes de impelir esta transformação no Brasil, ao final do século XIX, expressas de forma extremamente plástica nos comportamentos, nos hábitos, nos padrões de higiene e moradia, e nos esportes (ELIAS, 2012). Seriam elas o declínio do patriarcado rural; o desenvolvimento das indústrias, do comércio, das cidades e a abolição da escravidão. Intensificando, neste momento, uma maior competição e interdependência entre os grupos que formavam a sociedade e, conseqüentemente, uma maior tensão na luta pelo poder entre estes indivíduos (ELIAS, 1993).

A sociedade urbanizada brasileira desenvolveu uma tensão constante entre *outsiders* e estabelecidos. De um lado, os primeiros buscavam assentar-se nas cidades, nos postos de trabalho e angariar condições dignas de existência, contudo, para eles fora deixado o subemprego e o resto dos espaços urbanos, como os casarões. Do outro lado estavam os

²⁶ O *catch-as-catch-can* muito citado nos jornais do século XX era uma espécie de luta também conhecida, no Brasil, como luta livre, ou luta livre americana. Ele recebeu a influência de estilos como o jiu-jítsu e o judô.

estabelecidos que acalentam medos constantes, como: a contaminação, proveniente dos *outsiders*, percebidos como vetores das epidemias provocadas pela ausência de saneamento das cidades; o receio de serem tomados pela violência que ocupava as ruas, provocada pela falta de políticas públicas que acolhessem os negros recém-libertos. Nenhum destes grupos sentiam-se inserido, em sua totalidade, nas cidades, mas ambos lutavam para fazer dela o seu território, o seu lugar no mundo.

Existiu uma relação direta entre as alterações nas formas de conduta das classes sociais mais elevadas e a esportivização de práticas corporais, no Brasil, onde o domínio da sensibilidade tornou-se mais rigoroso e diferenciado nas cidades.

Estes comportamentos designaram um esforço de civilização no Brasil. A capoeira adquiriu, entre os séculos XIX e XX, contornos de esporte com a conjugação de formas mais estritas de regras que propiciaram o aumento na segurança de seus praticantes, no que concerne aos danos físicos que poderiam ser provocados nos combates. Conforme atesta matéria do Jornal Estadão, denominada "Reabilitação da capoeira", de 1956:

[...] a capoeiragem, bem como os que a praticavam, os capoeiras, sempre foram alvo da atividade repressiva dos órgãos policiais. No entanto, jogo de destreza e de força notável como prática desportiva deveria antes ser incrementado pelo seu caráter nacional, reprimindo tão somente os seus abusos. Agora, porém, processa-se, lentamente, a reabilitação da capoeira, já cultivada em alguns centros, no norte do país, especialmente na Bahia, como esporte e como meio de defesa individual, da mesma forma que o jiu-jítsu, tão disseminado em São Paulo, mercê da influência dos imigrantes japoneses. E com relação ao “*box*”, ao jiu-jítsu e a outros jogos atléticos, da mesma natureza apresenta a capoeira a vantagem de ser muito mais interessante, mais espetaculosa, pela participação da música ritmando a luta, que outrossim se reveste de caráter de bailado (ESTADÃO, 1956, p. 24).

Conforme Elias (1993), o alto grau de uniformidade nas condutas e no tipo de controle adotado pelos grupos ocidentais dominantes, a despeito de todas as variações nacionais, deu-se como resultado das cadeias de interdependência longas e entrelaçadas, que desenvolveram-se primeiramente nas sociedades de corte aristocrática de nações ocidentais e penetraram a sociedade industrializada em geral.

A capoeira assumiria características de um confronto físico relativamente não violento. As alterações foram resultado do abrandamento dos círculos de violência na sociedade, em que, os conflitos de interesse e confiança, entre dois contedores, passaram a ser resolvidos por um mediador e por regras concertadas entre ambos. “[...] Foi esta alteração, a maior sensibilidade quanto à violência, que refletida nos hábitos sociais dos indivíduos encontrou também expressão no desenvolvimento dos seus divertimentos.” (ELIAS; DUNNING, 1992, p. 59).

Em Salvador, a partir do século XX, a prática da capoeira se estabelece sob uma tensão agradável, perdendo a sua representação mais violenta, ao exigir do praticante uma maior capacidade de sublimação e maior regulamentação. Ela passa a integrar a vida de Salvador, como demonstra a gazeta O Momento, em 1948 (p. 5), que anunciou em consecutivas páginas “A maior festa já realizada na Bahia”, a festa de Abaeté, ocorrida no bairro de Itapuã, em Salvador, em comemoração ao Carnaval. A gazeta descreve que a festa contará com a exibição de “um *big show*, com grandes valores da rádio nacional; danças; capoeira; candomblé; passeios a cavalo; jogos de futebol na praia; jogos de vôlei; desfiles de batucadas; concurso da filha de Iemanjá e do amigo da onça; brigas de galo; barracas infantis; quermesses.”.

A publicação de O Momento (1948) deixa em pé de igualdade esportes como o vôlei e o futebol com atividades de origem negra como a capoeira, em um evento que se propõe ao lazer da comunidade, denotando uma abordagem de aceitação do Estado em relação a estas práticas.

Outro folheto, publicado em 1948, com o nome de Educação Physica, torna ainda mais evidente a relação entre a capoeira e as festas de rua realizadas na Bahia. A matéria afirma que,

Nas festas populares da capital baiana a capoeira tem um lugar de destaque; onde se houve o tinlitar do berimbau aí estão em demonstração dois ou mais angolas que, com rara habilidade, apanham com a boca moedas que os assistentes atiram ao solo, no meio do circo onde eles se exibem (EDUCAÇÃO PHYSICA, 1948, p. 12).

Durante o século XX indivíduos como Mestre Bimba ganham visibilidade. O mesmo recebe em diversas publicações a alcunha de “Rei da Capoeiragem”, ao sobressair as suas participações em lutas ocorridas sob contornos de regras específicas e regulamentos estabelecidos. Seus alunos competiam em busca de bons resultados, no sentido de provar a superioridade da capoeira sobre outras artes marciais.

Neste período eram férteis as discussões dos que advogavam por uma capoeira sob contornos do esporte, semelhante à executada por Mestre Bimba e aqueles que defendiam uma prática mais “pura culturalmente” e próxima das raízes das manifestações negras, cujos argumentos caminhavam ao encontro de uma cultura popular autêntica. Ambas abriram portas ao possibilitar ascensão social aos capoeiristas em um momento histórico específico e de modernização da sociedade brasileira (VASSALO, 2003). Sobre a questão, Vassalo conclui que (2003, p. 120):

[...] cada uma faz referência a um estoque simbólico específico, mas igualmente valorizado por vários setores da sociedade mais abrangente – que consiste na modernização ou na busca da tradição. Portanto, essas distinções não podem se estabelecer em termos de pureza ou de degradação, e sim como dois modos distintos de construção simbólica, de afirmação da identidade e de negociação de um espaço na sociedade mais abrangente. Muitas vezes essas duas estratégias são veiculadas por um mesmo indivíduo que, de acordo com as circunstâncias, opta por uma ou outra das representações.

O Mestre soube aproveitar o momento histórico, desenvolvendo a sua metodologia na tentativa de tornar a capoeira reconhecida e popular em meio às fartas discussões do período, que abordavam desde as origens aos valores contidos na prática.

O processo de esportivização da capoeira duraria algumas décadas. A partir do século XIX já se começa a sentir mudanças de sentido na trama reticular que se organizou a partir e em direção à capoeira (LUCENA, 2008).

Neste contexto, as mudanças conduzidas por Mestre Bimba no século XX podem ser percebidas como consequência do processo de esportivização das práticas corporais no Brasil. As modificações foram invocadas por uma interdependência crescente, resultante de figurações específicas provenientes de indivíduos ligados entre si, de diversas maneiras. De acordo com Lucena (2001, p. 74):

O que estava em jogo era uma ação, comportamento pautado sobre determinadas regras e que se estendeu à própria maneira de viver os passatempos. Essa ação emergiu primeiramente num restrito segmento social, mas se estendeu pela crescente diferenciação de funções e pela cadeia de inter-relações que se alargavam mais e mais sob a forma de configurações diferenciadas.

Logo, o espírito de previsão e o controle rigoroso de condutas e emoções, movido pelas novas situações que surgiam nos aglomerados urbanos, ressignificariam as práticas corporais como a Luta Regional Baiana, desenvolvida por Bimba. Ao passo em que os esportes deixavam de ser apenas um instrumento de poder e marcas de distinção e prestígio para as classes estabelecidas, alargando-se para outros segmentos da população, que objetivavam incluir-se nas novas relações sociais decorrentes do esforço civilizador brasileiro.

Dependendo da força e posição dos diferentes grupos, os padrões sociais podem mover-se ora para baixo, ora para cima e fundirem-se para formar diferentes e novas variedades de condutas civilizadas (ELIAS, 1993).

Segundo Elias (1993, p. 244), “no mesmo período histórico em que a racionalização faz visíveis progressos, também se observa um avanço no patamar de vergonha e repugnância”. Tais fenômenos influenciaram a percepção social dos passatempos de origem negra em cidades como Salvador, em que práticas percebidas até os primórdios do século

XIX, como reprováveis e de mau gosto, são ressignificadas e apropriadas pela sociedade, tais como os batuques e a capoeira.

As próximas páginas tratam do processo de esportivização da capoeira, reconhecendo as relações que a possibilitaram ascender do processo de marginalização abordado, no primeiro capítulo, a ginástica brasileira reconhecida como representante da identidade nacional.

Os indivíduos pertencentes à classe favorecida e ao Estado desenvolveram, no século XX, várias tentativas de lançá-la enquanto ginástica brasileira, objetivando instituir uma identidade nacional para o Brasil, através de inter-relações entre a mesma e a Educação Física. Estudiosos da educação, Educação Física e forças armadas se apropriam da capoeira como um fenômeno esportivo, adaptando-a aos métodos ginásticos. A intenção de muitos autores, alguns deles praticantes de capoeira, era torná-la uma modalidade esportiva, ou luta de defesa pessoal, que representasse a nação e pudesse ser ensinada nas escolas, quartéis, universidades etc. É sobre esta questão que os próximos títulos do texto se debruçam.

3.1 Capoeira: uma ginástica brasileira

A capoeira sofreu um processo de ressignificação entre os séculos XIX e XX, recebendo um tratamento diferente pelos círculos intelectuais ao ganhar a adesão de novos entusiastas em discursos calorosos, como pode ser percebido em publicação da Revista Kosmos, de 1906.

Das cinco grandes lutas populares: a *savata* francesa, o *jiu-jítsu* japonês, o *box* inglês, o *páu* português e a nossa capoeira, temíveis pelo que possuem de acrobacia intuitiva de elasterio e de agilidade em seus recursos e avanços táticos e em seus golpes destros é, sem dúvida, a última, ainda desconhecida fóra do Brasil, mesmo na America, a melhor e mais terrível como recurso individual de defesa certa ou de ataque impune (KOSMOS, de 1906, .s.p).

Tanto estabelecidos quanto à classe pobre e negra desenvolveram ações requerendo parte na legitimidade do desenvolvimento da capoeira. Os primeiros através da incorporação da mesma aos métodos de ensino ginásticos, muito em voga no período, e os segundos através da cultura da malandragem, das festas de fundo de quintal e de largo (SILVA, 2002). De acordo com Silva (2002, p. 227),

Ao mesmo tempo em que os Mestres se utilizaram da cultura erudita – representada, neste caso pelo esporte e pela educação física –, eles a remodelaram de acordo com

seus interesses. Dessa maneira, eles reinventaram sua tradição e consolidaram o discurso da Capoeira como legítima contribuição da Bahia e do negro baiano na cultura nacional. Percebemos que, com a supremacia desse discurso, ocorreu a valorização da Capoeira como uma manifestação cultural ampla, sem a negação de sua origem africana e sem sua restrição a uma modalidade esportiva ou luta de defesa pessoal. Notamos que os mestres baianos potencializaram o caráter ambíguo da Capoeira e, conseqüentemente, de sua prática, pois não recusaram a sua configuração esportiva e reforçam em seu discurso sua ambiguidade, definindo-a como luta, dança, música, defesa pessoal, filosofia de vida etc (SILVA, 2002, p. 229).

Os negros foram atores centrais no desenvolvimento da capoeira, ainda assim alguns indivíduos creditam a metodologia de Mestre Bimba um grande distanciamento da cultura popular autêntica. No entanto, este pensamento, um tanto romântico, foge à realidade, posto que não existe uma cultura popular autêntica e intocável situada fora das relações de poder e de dominação (HALL, 2009).

Mesmo assumindo uma conotação diferenciada no século XX, angariando mais prestígio junto à sociedade durante os momentos de apropriação cultural, entre os anos 1930 e 1970, e ser conduzida por grupos estabelecidos em meio a contornos contraditórios, a capoeira não pode ser desconsiderada como um elemento de afirmação de identidade das camadas populares (VIERIA, 1999). Conforme Lucena (2001, p. 89),

A prática do esporte era, ou ainda é, talvez, o momento mais explícito e mais efetivo de tentativa dos *outsiders* de participar de uma prática criada e difundida por um *establishment*, prática que em última instância denota um modo de ser, em que os de fora buscam apreender os seus sentidos e, nessa apreensão, transformam-na a seu modo numa maneira de identificar e também demonstrar a percepção dos limites do grupo estabelecido [...].

Não é incomum que os *outsiders* sofram um processo de assimilação advindo dos códigos dos grupos dominantes, e que de algum modo identifiquem-se com eles. Mesmo com inúmeras ambivalências, a sua consciência percorre, mais ou menos, o modelo destes grupos.

No século XX a capoeira aproxima-se de um estágio de equilíbrio peculiar, provocado por modificações nas regras que a orientaram durante certo período. Trata-se de um processo contínuo, por isto, não se pode afirmar que a prática tenha assumido a sua configuração final, pode-se dizer apenas que ela entrou em um estágio amadurecido.

A pacificação nos comportamentos de seus praticantes foi uma das questões responsáveis pela redução da repugnância da elite e do Estado brasileiro que, durante grande parte do século XIX, a percebia como uma prática agressiva e marginal adotada por vadios, bêbados e malandros.

A primeira tentativa de sistematização que se tem notícia data de 1906, com *O Guia do Capoeira ou Ginástica Brasileira*, de autoria de Garcez Palha²⁷. Seguindo os ideais nacionalistas difundidos no século XIX, Garcez Palha contribuiu para desmistificar a capoeira enquanto uma atividade de marginais, difundindo-a como uma ginástica. A descrição, por ele fornecida, torna incontestável a sua vivência na capoeira. Seu interesse era registrar uma tecnologia corporal para o treinamento da mesma, que vinha perdendo espaço devido à fama negativa que angariou nas cidades. Garcez criticou, também, a presença de bêbados, gatunos, faquistas, navalhistas, atribuindo-lhes a degeneração da luta.

Em 1928 haverá outra publicação, mais completa, de Annibal Bulamarqui, com o seguinte título: "Ginástica Nacional (capoeiragem) Metodizada e Regrada". Marinho (1982, p. 13) afirmava que,

A ideia de um Método Nacional de Educação Física continuava latente e, em 1942, a Divisão da Educação Física, órgão instituído em 1937, no então Ministério da Educação e Saúde, sob a direção do Major Barbosa Leite, lança um amplo trabalho sob a forma de inquérito, para auscultar instituições e professores e colher elementos destinados à criação de um Método Nacional de Educação Física [...].

A sistematização de um Método Nacional de Ensino para a Educação Física brasileira, fundado nos elementos da capoeira, não vingou na primeira década do século XX conforme Marinho (1982), devido à grande influência dos métodos ginásticos de origem europeia, percebidos no Brasil como manifestações superiores. Ainda assim, estas codificações influenciariam diretamente o ensino da capoeira e seus professores durante o século XX (MARINHO 1982).

Em seu livro, Bulamarqui exhibe fotos de dois lutadores de pele branca, com vestimentas que fazem alusão à luta-livre: calção e botas. Ele aproveitou-se de um momento em que as lutas vinham assumindo bastante espaço em alguns estados brasileiros, através de combates públicos movidos por desafios entre participantes. Não há referência a cânticos nem ao uso do berimbau na luta proposta por Bulamarqui, em que os princípios da esportivização estão presentes, mas os elementos tradicionais encontravam-se ausentes (VIEIRA, 1998).

Bulamarqui desenvolveu, de modo muito particular, uma breve abordagem evidenciando as considerações técnicas acerca das potencialidades gímnicas e agonísticas da capoeira. Desvinculando-a de seu passado marginalizado, inseriu a ideia de coletividade,

²⁷ Quando publicou a sua obra Garcez omitiu a sua identidade de oficial da Marinha, visto que a capoeira ainda era uma atividade proibida pelo Código Penal Brasileiro.

incorporando elementos que forjam a identidade cultural do brasileiro no âmbito da cultura física (JAQUEIRA, 2009).

Ele foi um nacionalista e tinha o interesse de transformar a capoeira em uma ginástica que representasse o país. Para cumprir o seu intuito, a aproximava dos códigos dos esportes modernos, ao tempo em que desconsiderava as suas raízes e praticantes de baixa condição social (ASSUNÇÃO, 2013). O prefácio de seu livro, apresentado por Mário Santos, destaca esta intenção:

“Adotemos a capoeiragem, ela é superior ao boxe que participa dos braços, ela é superior à luta romana, que se baseia na força; é superior à luta japonesa, pois que reúne os requisitos de todas estas lutas, mais a inteligência e a vivacidade peculiares ao tropicalismo de nossos sentimentos, pondo em ação braços, pernas, cabeça e corpo.” (MARINHO, 1945, s.p.).

Apesar de reconhecer as origens afro-brasileiras da capoeira, Bulamarqui as ignorava ao tentar apagar as tradições culturais em sua proposta. Ele encaminhava-se para o pensamento nacionalista dos militares, interessados na eficácia marcial e convencidos da inferioridade dos africanos e, por estas razões, não desenvolveu um diálogo com os capoeiristas contemporâneos (ASSUNÇÃO, 2013).

Bulamarqui foi praticante de ginástica sueca, boxe, luta greco-romana, levantamento de peso e exercícios de barras horizontais, o que, provavelmente, influenciou a sua percepção acerca da capoeira (ASSUNÇÃO, 2013). Segundo Assunção (ASSUNÇÃO, 2013, p. 6),

[...] Como sugere o título de seu folheto, "Ginástica nacional (capoeiragem) metodizada e regrada", Burlamaqui (1928) elaborou regras sobre como se deveriam travar as lutas de capoeira no ringue. A maioria delas inspirou-se no pugilismo: confrontos curtos de três minutos, interrompidos por dois minutos de descanso. Os atletas deveriam usar calção e camisa, como os boxeadores, e usar botas de boxe na altura do tornozelo.

Ele propôs uma série de exercícios para a capoeira envolvendo vários tipos de saltos, quedas, movimentações, golpes e contra-ataques. Como atividades complementares poderiam ser introduzidos o levantamento de pesos, pular corda, boxe, esgrima e jiu-jítsu. Ao documentar os movimentos da capoeiragem carioca, ele objetivava demonstrar que, de modo semelhante às outras artes marciais, a capoeira poderia ser descrita e analisada (ASSUNÇÃO, 2013).

Os argumentos de Bulamarqui, no que se refere à criação da ginástica nacional, evidenciam patriotismo, eficácia, formação e educação inerentes à luta “[...] com vistas a promover a sua melhor aceitação social num país recém-nascido que buscava a sua identidade, pertença e simbolismo.” (JAQUEIRA, 2009, p. 136).

O Jornal do Brasil cita, ainda, o trabalho do Tenente Lamartine Pereira da Costa, em seu livro *Capoeiragem – arte da defesa pessoal brasileira*, em que a capoeira é tratada como uma luta, em detrimento dos estudos anteriores que, segundo o jornal, a abordavam como dança folclórica. Conforme o Jornal do Brasil (1966, p. 12),

O livro que está sendo impresso nas oficinas gráficas da Marinha metodiza o ensino da capoeira, explicando os 37 golpes em que se baseia a luta até agora aprendida nas rinhas, nos terreiros de macumba, onde jamais se permitiu a um branco, sem passado de capoeiragem, ser iniciado na difícil arte de lutar com os pés, usando as mãos como alavancas.

O tenente Lamartine era um capoeirista que, conforme o Jornal do Brasil (1996, p. 12), havia aprendido a arte com um famoso Mestre, Artur Emídio. Ao estudar dois anos a capoeira resolveu separar a luta da dança, “[...] observou outros capoeiras, comparou os golpes, procurando aperfeiçoá-los e criou o método com 37 movimentos principais”.

O mesmo teria recebido o apoio da Marinha, tornando-se o primeiro instrutor oficial de capoeira. “Viu a necessidade de dar maior ênfase ao cultivo da educação pelos marinheiros” (JORNAL DO BRASIL, 1966, p. 12), tornando-os ágeis em raciocínio e movimento para atuar no trabalho com o porta-aviões Minas Gerais, que pertenceria à Bahia de Guanabara.

A partir de então criou-se o curso para a formação de monitores no Centro de Esporte da Marinha, cuja intenção “[...] não é de reviver a capoeira criminosa e cruel, porém, a de transformá-la num esporte, oficializando-a.” (JORNAL DO BRASIL, 1966, p. 12).

Inscreveram-se para o curso 208 homens, mas o autor da matéria logo adverte que destes, poucos servirão para o que se pretende – formar monitores de capoeira para ensiná-la nos estabelecimentos da Marinha. De acordo com o Jornal do Brasil, o objetivo do curso era:

[...] reviver a luta que é a única contribuição de característica genuinamente brasileira à educação física. O Centro de Esporte da Marinha torna-se assim a primeira escola de educação física em que se estuda a capoeira em massa, para formar homens capazes de ensiná-la, disse o Tenente Lamartine ao Jornal (JORNAL DO BRASIL, 1966, p. 12).

A publicação fez questão de aproximar a capoeira do esporte, afastando-a de seu passado reconhecido como violento, e até mesmo de sua abordagem folclórica, ao afirmar que o objetivo é mantê-la distante das rinhas de capoeira e dos palcos onde era tratada como folclore.

As intenções de Lamartine eram ambiciosas, ele pretendia traduzir o seu livro para o japonês, enviando-o para as academias de luta do Japão. Sua ideia teria surgido ao conversar

com um campeão japonês de karatê, quando o mesmo esteve no Brasil (JORNAL DO BRASIL, 1966).

A concepção de ginástica apregoadada como modelo para a capoeira, por muitos destes estudiosos, tinha como fonte a renovação cultural de influência europeia, que se estabeleceu após mudanças decorridas no processo de urbanização das cidades brasileiras entre os séculos XIX e XX. Neste momento, disciplina, tempo e ordem ganham espaço tanto na Educação Física escolar quanto nas práticas corporais realizadas como forma de lazer. A disciplina tornar-se-ia uma exigência na nova configuração urbana, e a ginástica seria utilizada como a única atividade que poderia ser praticada por todos os indivíduos, de ambos os sexos e diferentes faixas etárias (SOARES C. L., 2007). Conforme Soares C. L. (2007, p. 81),

A ginástica podia ser comum a todos dada a sua definição genérica e utilitária; ela era como que um trabalho de base. Entretanto, para o completo trabalho de educação do corpo, eram necessários também exercícios específicos. Exercícios que pudessem desenvolver os órgãos dos sentidos, que pudessem atender aos preceitos da elegância e, portanto, variar entre os sexos. Canto, declamação piano, eram indicados para as meninas; salto, carreira, natação, equitação e esgrima para os meninos; e dança para meninos e meninas.

As publicações de Inezil Pena Marinho denominadas: "Subsídios para o estudo da capoeiragem no Brasil" e "Subsídios para uma metodologia de treinamento da capoeiragem", respectivamente de 1945 e 1956, e a produção nas últimas décadas do século XX, da obra *A ginástica brasileira*, foram de grande valia ao processo de esportivização da capoeira. E não fugiram dos preceitos requeridos pelo esforço civilizador brasileiro, em evidência no século XX.

É comum, nas publicações de Marinho, o uso de teorias relacionadas a outras modalidades esportivas no tratamento com a capoeira.

A exemplo de Bulamarqui, Marinho (1982) propunha um trabalho de base na escola a ser conduzido por toda a vida. No ambiente escolar, os alunos seriam divididos por faixas etárias em seis grupos, da seguinte forma: pré-escolar (até sete anos); escolar de primeiro grau (7 a 10 anos) e escolar de segundo grau (11 a 14 anos); escolar de segundo grau (15 a 18 anos); universitário (19 a 24 anos); pós-universitário (25 a 40 anos); de conservação (mais de 40 anos).

A inserção da capoeira na escola facilitaria, de acordo com Marinho (1982), o trabalho dos Mestres de capoeira, que recebem alunos interessados em vivenciá-la, evitando, assim, o ensino improvisado, irregular e assistemático. Os alunos, por sua vez, já teriam vantagens em relação ao preparo físico. “[...] As leis da aprendizagem motora, tal como ocorrem na

aprendizagem ideativa, que tem as suas leis próprias, precisam ser obedecidas para que se obtenha êxito no ensino da capoeira” (MARINHO, 1982, p. 63).

Marinho (1982) defendia, nas primeiras décadas do século XX, uma educação racional e disciplinadora que objetivava moldar o novo homem brasileiro, impulsionado por ideais nacionalistas e pela concepção de autoridade e força como instrumentos políticos. Seus textos tinham como objetivo desenvolver uma metodologia de treino, em que a capoeira era abordada como jogo desportivo estabelecido dentro de regras específicas, e como uma excelente forma de atividade física, que contribui para o desenvolvimento de um perfeito equilíbrio neuromuscular e psíquico (MARINHO, 1944). Ele acreditava na necessidade de institucionalizar a capoeira,

[...] enquanto algo genuinamente nosso, arraigado a nossa cultura [...]. Da mesma forma que nossos meninos se dirigem diariamente à academia de judô e karatê, portando seus uniformes dessas lutas orientais, deseja o autor que em futuro próximo se sintam orgulhosos de levar sobre os braços o seu uniforme de capoeira, como símbolo não apenas de sua coragem e destreza mas, sobretudo, de sua alma nacional, de sua consciência impregnada de brasilidade (MARINHO, 1982, p. 20).

Marinho (1944) argumentava que a capoeira era uma manifestação representativa da identidade nacional genuinamente brasileira, capaz de valorizar a Educação Física do país. Abordá-la seria, então, responsabilidade das escolas de Educação Física que desenvolveriam, através do trabalho com a capoeira, homens conhecedores dos hábitos, costumes e tradições.

Houve uma aproximação de muitos autores que propugnavam a sistematização da capoeira, no século XX, com os preceitos médico-higienistas e militaristas que perpassavam a educação e a Educação Física brasileira. Seus defensores apostavam no potencial da Educação Física para desenvolver comportamentos saudáveis, inculcando valores de urbanidade, identidade nacional e defesa da pátria etc.

A educação fundada nos princípios de urbanidade, como proposta do Estado e seus representantes, fez-se diante da necessidade de adequação dos indivíduos à nova sociedade. Urgia ajustar os comportamentos e hábitos à vida nas cidades, e a educação escolar seria um dos meios responsáveis por transmitir estes valores ao povo, dominantes a partir do século XIX (SOARES C. L., 2007).

Seguindo estes preceitos, Marinho advogava a favor da criação de um método nacional de Educação Física, uma ginástica brasileira que tivesse a capoeira como base. O ensino da mesma proporcionaria o desenvolvimento da flexibilidade e da destreza, cuja técnica de exercícios é reflexo da dança contida em sua prática (MARINHO, 1982). Conforme Marinho (1982, p. 15), havia a necessidade de:

[...] criar uma ginástica brasileira, a exemplo da ginástica sueca, da ginástica francesa, da ginástica austríaca, da ginástica alemã, da ginástica dinamarquesa etc., com fundamentos arraigados as nossas características e ao nosso temperamento, algo que falasse da alma nacional e servisse para enfatizá-la e exaltá-la.

Na preparação do capoeira, no método de Marinho (1944), seriam considerados os aspectos físicos, técnicos e táticos. Os aspectos físicos deveriam compreender duas fases distintas: a primeira tinha a função de pôr o sujeito em **condições** e, para isto, deveria desfrutar de boa saúde, sem a qual não poderia seguir para a segunda fase, definida como entrar em **forma**. Entrar em **forma** significava adaptá-lo ao desenvolvimento máximo de todas as qualidades físicas requeridas para a prática, tais como: elasticidade, flexibilidade, velocidade e acuidade. No que se refere ao preparo **técnico**, seria relevante diferenciar o treinamento desportivo da aprendizagem. O primeiro seria destinado às competições e o segundo deveria acontecer de acordo com o interesse e a possibilidade dos praticantes. Ainda sobre o preparo técnico Marinho (1944, s. p.) argumenta:

[...] Na capoeiragem, como na esgrima, a aprendizagem é extremamente complexa e exige qualidades excepcionais do indivíduo, entre as quais avulta a qualidade sensorial. O capoeira terá de ser um taqui-psíquico – predominância do sistema simpático –, com reações rápidas, e nunca um braquipsíquico – predominância do sistema vagal –, com reações lentas. [...] o preparo técnico visaria à obtenção do estilo, com a posse do qual o capoeira despenderá o mínimo de forças e alcançará o máximo de eficiência.

O trabalho técnico envolveria, ainda, **as sessões de aplicação**, realizadas através da própria prática esportiva, afim de que o capoeira aplique os golpes e os contragolpes; e **as sessões complementares**, momento em que seriam corrigidos os defeitos de guarda e vícios de técnica, aprimorando-os em mais elevado grau (MARINHO, 1944). O último estágio de preparação seria a **tática**, “[...] a maneira mais eficiente de aplicar a técnica de acordo com o adversário, capoeira ou leigo, *boxeur*, lutador de jiu-jítsu, savata ou jogador de pau, conforme a sua estrutura, o peso, a compleição física, a tática a empregar variava” (MARINHO, 1944, s.p.).

A comparação com outras lutas, principalmente com o jiu-jítsu, era uma constante entre os autores que caminhavam rumo à esportivização da capoeira e, Marinho (1944), por sua vez, não seguiu um caminho diferente. Em diversos momentos, ao tratar de seu método de treino, relacionou a capoeira com outras práticas de luta, apontando a superioridade da

primeira afirmava que, assim como o jiu-jítsu²⁸, a capoeira possui um considerável número de golpes, mas que não chegam a trinta, se forem quantificados aqueles em que há maior possibilidade de emprego. E para tornar-se um bom capoeira, o indivíduo deve realizar todos os golpes com perfeição.

A partir do século XX, em um processo semelhante ao decorrido com a ginástica europeia, a capoeira foi pensada pelas elites como um produto científico e apresentada em igualdade com outras práticas corporais estrangeiras. Ela deveria ser explicada, sistematizada, obrigatória para a sociedade em geral e contemplada nos currículos escolares.

O Correio Paulistano trata, em 1959, da relevância da capoeira nos currículos das escolas de Educação Física. Em visita à Bahia, para participar do I Estágio de Educação Física, Recreação e Desportos, os professores de Educação Física paulistas e cariocas foram recepcionados pelos colegas de profissão daquele estado e, com eles, realizaram visitas e passeios a diversos lugares, inclusive a academia dos Mestres Bimba e Pastinha. No que se refere à capoeira de Mestre Bimba, a opinião que desenvolveram era de que a mesma seria uma luta regional com um ritmo mais violento, com golpes de ataque e defesa. Após as visitas às academias de capoeira, os profissionais de Educação Física concluíram:

A impressão que tivemos foi a de que a capoeira é uma atividade digna de ser traduzida para os currículos das escolas de educação física do Brasil. Aí elas poderiam assumir um papel de luta ou de dança regional, devidamente estudada em seus detalhes e nas suas intenções. Sem maiores indagações pode-se afirmar que seria uma atividade curricular de primeira grandeza no número das coisas verdadeiramente nacionais. Acreditamos que as escolas de Educação Física, onde se cultuam tantas lutas estrangeiras, poderiam apresentar a capoeira como motivo brasileiro no plano das atividades gímnicas (CORREIO PAULISTANO, 1959, p. 6).

A capoeira, assim como os esportes, foi ajustando-se às exigências sociais que a tornaram uma luta controlada em um quadro imaginário. Aos poucos as regras foram sendo estabelecidas nos enfrentamentos entre indivíduos, com o auxílio de Mestres como Bimba e o grau de riscos de ferimentos entre os participantes foi sendo amenizado.

A partir de então os capoeiristas tiveram que abrir mão da alargada excitação da luta, que ocorria nas ruas das cidades em confrontos diretos com a polícia e outros indivíduos por

²⁸ A alusão ao jiu-jítsu quando se evocava a capoeira era uma constante. Segundo Pereira (2018), a trajetória da capoeira se deu em paralelo com a do jiu-jítsu brasileiro, criado pela família Gracie. Inclusive, o Grace jiu-jítsu foi, conforme o referido autor, o maior obstáculo para o reconhecimento da capoeira nos ringues.

A trajetória de esportivização das duas práticas aconteceu em paralelo. A família Grace vinha apresentando uma trajetória vitoriosa sobre as demais lutas, tornando-se alvo preferencial dos lutadores de outras modalidades, incluindo capoeiras. Subir ao ringue com os Gracie era o objetivo de muitos lutadores e, por isto, tornaram-se constantes os desafios lançados ao clã, algumas vezes, por indivíduos que objetivam fazer o seu nome (PEREIRA, 2018).

uma forma controlada, centrada no breve prazer do clímax e na correspondente libertação da tensão obtida nos embates realizados nas academias e nos ringues, sob o olhar de um público atento às regras e ao árbitro. Os prazeres estariam, a partir de então, mais focados na expectativa dos resultados do que na própria satisfação imediata, assinalando a tendência do valor da tensão-satisfação face à consumação-prazer, característico de uma tendência civilizadora.

No século XX a Bahia torna-se o referencial da capoeira no país, com a criação da Luta Regional Baiana de Mestre Bimba, e da Capoeira Angola desenvolvida por Mestre Pastinha, ambas fruto da modernização da prática. Estas modalidades se opunham à capoeira ancestral, percebida como refúgio de desordeiros e valentões. Tais mudanças refletiam a manipulação política ocorrida a partir da década de 1920, colaborando para a sua transformação em objeto de consumo e folclorização. As alterações foram criticadas por alguns indivíduos, ao afirmarem que a capoeira havia sido reduzida à atração turística e comercial (OLIVEIRA; LEAL, 2009).

Ao sofrer um processo de reinvenção cultural, a capoeira apresentou novos elementos responsáveis por sua pacificação, através de modificações nos gestos e no controle das ações físicas de seus praticantes. Conforme Oliveira e Leal (2009, p. 53),

[...] 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 reinvenção cultural fundou-se no investimento de intelectuais que destacavam, constantemente, as qualidades da capoeira. Para trazer visibilidade a esta abordagem foi construído um intenso debate nos jornais e no campo prático, no intuito de demonstrar a superioridade da capoeira em relação às demais lutas (PEREIRA, 2018). Para prová-la, seus praticantes realizavam enfrentamentos nos ringues contra lutadores de outras modalidades, e até mesmo contra capoeiras de outras escolas.

A utilidade dos gestos e a economia de energia seriam valorizadas na prática dos esportes, em detrimento de atividades sem regras específicas (SOARES C. L., 2002). Buscava-se a formação do homem brasileiro, miscigenado e apto para a defesa do país, que fosse saudável, forte e patriótico. Aos intelectuais da Educação Física coube construir um

discurso que aproximava os brasileiros das práticas representativas da identidade nacional, como ocorreu com a capoeira, que foi justada a um quadro que a adequou aos interesses do regime político, nas primeiras décadas do século XX.

Os argumentos intensificaram-se nos governos do presidente Getúlio Vargas²⁹, facilitando o processo de aceitação da capoeira. Nesta fase, algumas entidades foram criadas, tais como: o Conselho Nacional de Cultura, em 1938, nascido como resposta aos estudos de identificação e divulgação da cultura, realizados em diferentes regiões do país a partir de 1932; a Escola Nacional de Educação Física e Desportos, da Universidade do Brasil, através do Decreto nº 1.212/1939, cujo interesse era a formação de instrutores no âmbito civil que, até o presente momento, ocorria sem orientação definida, apesar de ter fortes laços com as instituições militares. No mesmo ano foi promulgado o Decreto-lei nº 1.056, de 19 de janeiro de 1939, que criou a Comissão Nacional de Desportos, encarregada de projetar a futura Lei de Base dos Desportos.

Em conferência intitulada “Filosofia e Educação Física”, realizada em outubro de 1941, o Diretor civil da Escola Nacional de Educação Física e Desportos, Carlos Sanches de Queiroz, reforça a importância desta instituição e dá pistas acerca do tratamento do esporte pela mesma, ao abordar a:

[...] forma “nada educativa” como a educação física e o esporte vinham sendo contemplados nas associações civis”. (“a atitude descontrolada e pouco digna que frequentemente se observa nos campeonatos interclubes, tanto por parte dos jogadores como por parte do público que os assiste, é uma prova irrefutável do fracasso destas agremiações como entidades educativas...”)... justifica a aparição das “Classes Armadas” nesse cenário: Foi conhecendo a gravidade do problema que as classes armadas, num gesto de grande visão patriótica, iniciaram modestamente o seu fecundo e honesto núcleo de trabalho e catequese - A escola de Educação Física do Exército (CASTELLANI FILHO, 1988).

O incentivo à Educação Física esteve em alta durante o século XX, bem como as manifestações corporais envolvidas em seu cabedal de conhecimentos. *A priori*, a Educação Física seria sinônimo de educação higiênica e, posteriormente, com o fortalecimento dos métodos ginásticos, que tanto influenciaram as discussões sobre a capoeira, ela torna-se representativa de diversas manifestações corporais, dentre elas os esportes em geral. A prova de que mudanças vinham acontecendo no tratamento destes conhecimentos foi a publicação

²⁹ Getúlio Dornelles Vargas atuou como presidente do Brasil em duas ocasiões. Na primeira, sob um regime ditatorial, entre os anos de 1930 a 1945, e a segunda chegava ao poder com o voto popular, entre os anos de 1951 e 1954. No governo Vargas o Estado criou mecanismos no intuito de patrocinar, promover e controlar atividades esportivas nacionais. O interesse era criar uma identidade para a nação, utilizando-se do esporte como um meio aglutinador de massas.

da revista *Educação Physica*, que afirmou estar em júbilo ao perceber na publicação de seu quinto número avanços pelos quais lutava e idealizava. Conforme a revista:

[...] Onde nossa vista alcança vemos campos de *sport* em plena atividade; nas praias e nas piscinas, as competições se sucedem. Um *são* entusiasmo se apossou de todo o brasileiro, pela educação *physica*. As agremiações se especializam e se multiplicam por todo o país. Ha, pelo ar, braços em flexões *rythmicas*, pelotas se cruzam, as águas abrem-se aos impulsos das braçadas (EDUCAÇÃO PHYSICA, 1936, s.p.).

No caminho das mudanças foi criado, através do Decreto-lei nº 3.199 de 1941, o Conselho Nacional de Desportos³⁰, destinado a fiscalizar, orientar e incentivar a prática dos desportos em todo o país. O conselho contribuiria para a afirmação das modalidades desportivas existentes no Brasil e estimularia movimentos associativos que propiciaram o reconhecimento de práticas corporais como a capoeira. Ainda neste mesmo ano, a capoeira seria descriminalizada pelo Código Penal Brasileiro (JAQUEIRA, 2009). De acordo com Jaqueira (2013, p. 32),

[...] A maior motivação para essa iniciativa foi o controle das atividades desportivas desenvolvidas em território nacional, tomando-se a ideologia da identidade nacional, muito em voga naquele momento como algo positivo em relação à construção do Brasil. Neste sentido, estava preparado o terreno para a difusão da capoeira enquanto desporto de identidade nacional.

O fomento às práticas que ressaltassem a identidade nacional do país e a política nacionalista de Getúlio Vargas propiciaram o reconhecimento da capoeira como prática do ramo pugilístico, enquadrada como disciplina na Confederação Brasileira de Pugilismo, instituída pelo Decreto-lei nº 3199/1941. A respectiva lei, em seu art. 9º, do capítulo II, regulamentava que a administração de cada ramo desportivo, ou cada grupo de ramos desportivos reunidos por conveniência de ordem técnica ou financeira, aconteceria sob a alta superintendência do CND, pelas confederações, federações, ligas e associações desportivas. Os esportes que tivessem uma natureza especial, ou um número incipiente de associações que os impedissem de se organizar, conforme o art. 10, do capítulo II, teriam um sistema de administração peculiar, ficando as suas entidades máximas ou associações autônomas vinculadas ao CND, com ou sem reconhecimento internacional (BRASIL, 1941).

³⁰ O Conselho Nacional dos Desportos foi criado em 1941, ano em que também ocorreu a descriminalização da Capoeira através da sua não inclusão como prática criminosa no Código Penal.

A percepção da capoeira enquanto esporte de “identidade nacional” a vinculou automaticamente à Confederação Brasileira de Pugilismo (CBP)³¹ (JAQUEIRA; ARAÚJO, 2013).

Os Estatutos da CBP, publicados em 1949, regulamentavam as práticas de jiu-jítsu (judô), luta livre, greco-romana, capoeira, *catch-as-catch-can*. A referência nominal utilizada para a luta brasileira, nos estatutos, foi “capoeira”, diferindo do termo “capoeiragem”, destacado nos documentos policiais e discursos de diversos periódicos brasileiros do século XIX como atividade relacionada a desordeiros e malandros. Em um primeiro momento houve o interesse de afastar a imagem negativa contida nesta denominação, aproximando-a dos interesses nacionalistas. Conquanto, em 1962, um novo estatuto tenha sido criado para a CBP, em que o termo “capoeira” foi substituído pelo “capoeiragem”, de acordo com o entendimento do relator.

Os pressupostos do Estatuto de 1962 passavam pelos esportes do ramo pugilístico e congêneres, amadores e profissionais, incluindo o boxe, o judô, a luta greco-romana, a luta livre olímpica, as lutas livres em geral, *catch-as-catch-can* e por emenda a capoeira e o jiu-jítsu³² como lutas de caráter nacional. A emenda que introduz as lutas nacionais já era prevista no estatuto anterior, e foi novamente incluída neste estatuto, que demarcou a oficialização da capoeira diante do CBD, enquanto uma modalidade desportiva, ao abranger a capoeiragem ainda em fase de regulamentação oficial (JAQUEIRA, 2009).

A construção de um regulamento que enquadrasse a capoeira como uma prática competitiva desportiva veio através de um Simpósio³³, realizado em 1968, pela CBP, com a presença dos principais representantes de todo o país.

No entanto, um segundo Simpósio de Capoeira foi realizado em 1969, dando como fruto um novo regulamento que não foi francamente aceito pela comunidade de capoeiristas. Objetivando preencher a lacuna, o presidente do CND apresentou um parecer, em 1973,

³¹ A Confederação Brasileira de Pugilismo (CBP) recebera este nome em 1941, anteriormente em 1933, no momento de sua criação, fora denominada de Federação Carioca de Boxe (FCB), e em 1985 receberia o nome em Federação Carioca de Pugilismo (FCP).

³² O jiu-jítsu foi abordado como uma luta de caráter nacional no estatuto devido à popularização da prática no Brasil, realizada pela família Grace, que introduziu modificações em seus fundamentos tornando-a conhecida como o “*brasilian jiu-jítsu*”.

³³ Os dois simpósios, realizados em 1968 e 1969, foram organizados pela Federação Carioca de Capoeira e dirigido aos interessados, objetivando a uniformização das escolas e estilos de capoeira da Bahia e da Guanabara, e a homogeneização/harmonização da linguagem esportiva a nível nacional e internacional (JAQUEIRA, 2009).

aprovando a luta brasileira como desporto, com a ressalva da necessidade de serem criadas as normas para a competição (JAQUEIRA, 2009).

O Correio Brasiliense (1979) destacou como os capoeiristas esperavam que a regulamentação da capoeira pelo CND pudesse representar uma nova época para a prática, entretanto, a regulamentação não teria ocorrido dentro dos princípios propostos pelo conselheiro relator, General Jordão Ramos, nem obedeceu à realidade da mesma.

As críticas à regulamentação realizada pelo CND advinham das seguintes problemáticas levantadas pelo Correio Brasiliense, em 1979: O regulamento técnico teria sido imposto, sem nenhum trabalho prévio de divulgação e pesquisa, necessários a construção de uma minuta; nenhuma oportunidade de participação foi dada aos estados brasileiros para que colaborassem na construção do documento; vaidade e ausência de ética em um grupo restrito que fez a capoeira chegar à legalidade sem a participação dos capoeiristas; o descaso com as reclamações em torno do regulamento fez os capoeiristas deixarem a regulamentação no ostracismo, que passou a ser desacreditada por falta de respeito às tradições da capoeira e a sua espontaneidade, dentre outras (CORREIO BRASILIENSE, 1979).

Outros eventos auxiliaram na aceitação da capoeira como desporto, são eles: a criação do curso de Educação Physica de Mestre Bimba, no ano de 1937 e do Centro Esportivo de Capoeira Angola, do Mestre Pastinha, em 1941; a deliberação nº 51/1943 do Ministério da Educação e Saúde que permitiu, a título de experiência, a criação de centros pugilísticos, onde houve referência à capoeira (JAQUEIRA, 2009).

Estas modificações denotam como a capoeira vinha ajustando-se, a partir do século XX, ao esforço civilizador em curso no Brasil. A busca por uma identidade para o país, enfatizada durante a era Vargas, amenizou a perseguição contra as práticas culturais negras, facilitando a capoeira e seus praticantes despir-se de seus estigmas e ser reconhecida por entidades como o CND, enquanto luta brasileira.

A evolução dos comportamentos dos indivíduos, em relação à violência esteve diretamente associada à forma de organização dos Estados-nação. Nestes espaços tornou-se necessário ao indivíduo interiorizar e fortalecer as suas defesas sob uma grande variedade de formas, contra pequenas faltas. Desenvolveu-se uma sensibilidade elevada relativamente a atos de violência e a sensação de repugnância ao se presenciar tais atos, além de um aumento no sentimento de culpa sobre os próprios erros.

Estes comportamentos influenciaram a capoeira, que teve seus elementos modificados sob a influência de diversos indivíduos que, através de suas práticas, incorporaram os códigos morais e de comportamento advindos do esforço civilizador em curso no Brasil do século XX.

Mestre Bimba seria um destes sujeitos que figurariam em inúmeras matérias de jornal, junto a seus lutadores. Ele não seria mais abordado como um malandro, vagabundo, ou algo do tipo, como era comum em décadas anteriores a um sujeito que dedicasse a sua vida à capoeira. Ainda na primeira metade do século XX ele seria: “Mestre Bimba, o rei da capoeiragem no Brasil, que vem em companhia de oito dos seus mais destacados alunos dar uma série de espetáculos do método de defesa e ataque, genuinamente nacional no estádio Pacaembu.” (CORREIO PAULISTANO, 1949, p. 8).

Mestre Bimba seria um dos responsáveis por desenvolver um método de ensino para a capoeira. Em sua academia, na capital baiana, utilizaria muito do que aprendera em suas viagens pelo Brasil e do contato que obteve com outras lutas, ao participar de confrontos com praticantes de outras modalidades e ao orientar seus alunos nestes embates. Mas os indícios contidos nos jornais da época, discutidos no momento em que o trabalho aborda as competições de capoeira, apontam que ele não deixara de lado os preceitos da cultura africana e que faria questão de ensiná-los aos seus alunos.

Um pouco mais sobre Bimba e sua história foi abordado nos próximos momentos do texto, sob o título: Mestre Bimba na sociedade dos indivíduos. Objetivou-se refletir sobre esta figura a partir da leitura de algumas obras de Elias, dentre elas, a denominada *Mozart: Sociologia de um gênio*, em que o autor reflete sobre a grandiosidade do músico e sua produção, a partir das possibilidades e limites de seu tempo e sociedade.

3.2 Mestre Bimba na sociedade dos indivíduos

Conforme Korte (2005), Elias dedicou-se, no início dos anos 1980, de modo mais intenso, ao que ele mesmo denominara de “cânones sociais em antagonismo e transformação”. A partir de então seu interesse pelo estudo do que provocava a passagem de uma ordem social à outra se tornou mais aguçado, e ele passou a interessar-se pela análise de sujeitos que refletiam tanto o passado quanto a novidade e suas repercussões diante da nova ordem que surgia.

É comum que várias das mudanças notáveis ocorram em períodos de transição como estes. “[...] Tais realizações surgem da dinâmica do conflito entre os padrões de classe mais antiga, em decadência, e os de outras, mais novas em ascensão.” (ELIAS, 1995, p. 15). Estes conflitos ocorrem, além do campo social mais amplo, entre os valores e os ideais das classes,

mas também no interior dos próprios indivíduos. Elias (1993, p. 267) definia esses períodos da seguinte forma:

[...] períodos de transição proporcionam uma oportunidade especial à reflexão: os padrões mais antigos foram contestados, mas os novos ainda não surgiram. As pessoas se tornam mais incertas em matéria de conduta. A própria situação social transforma a “conduta” em problema agudo. Nessas fases – e talvez apenas nelas – ficam abertas à discussão na conduta muitas coisas que as gerações anteriores consideram como certas ou naturais [...].

O período em que Mestre Bimba desenvolveu a Luta Regional Baiana pode ser considerado como um destes momentos de transição. De um lado estava o passado recente da escravidão que demarcou a estrutura social repleta de limitações aos homens de cor, visto que a abolição não foi capaz de destituir os antigos agentes de trabalho escravo, nem o seu estigma. Não existiam garantias que protegessem os negros na transição para o trabalho livre. Ninguém assumiu a responsabilidade pelos libertos, nenhuma instituição os amparou na nova vida e regime de trabalho.

Conforme Florestan Fernandes (2008), em um primeiro momento a abolição da escravatura não afetou as relações raciais; negros e mulatos continuaram a viver uma situação desalentadora e desumana. Esta situação acarretou dois grandes dilemas sociais, o primeiro seria o da absorção da população de cor às formas de vida social organizadas, imperantes na sociedade competitiva com o combate ao estado de miséria, de desorganização e abandono e, o segundo, o preconceito de cor, revestido na antiga associação entre cor e posição social ínfima, que excluía o negro da condição de gente.

Mestre Bimba tornou-se um dos representantes desse momento de antagonismos e transformações. Ao partir de uma prática cultural considerada de mau gosto, inferiorizada e proibida, estabeleceu um processo de enfrentamento e negociação com os governantes e a elite brasileira.

Do outro lado, nas últimas décadas do século XIX, os rumos, as situações e as funções ocupadas pelo negro na sociedade brasileira encontravam-se mais frouxos, o que permitira a Mestre Bimba executar o seu trabalho com liberdade, buscando fazer da capoeira um meio de vida. Em entrevista ao *Jornal do Brasil* (1972, p. 4) argumenta: “Ex-estivador e ex-carpinteiro, há 54 nos leciona capoeira e há mais de 30 só vive disso. Ensino mostrando que idade não atrapalha, a gente vai praticando devagarinho e sempre”.

É relevante pensar sobre os motivos que levaram indivíduos como Bimba a melhorarem, paulatinamente, os meios estáveis de ganho e serem absorvidos pela ordem social competitiva, algo praticamente impossível em décadas anteriores. Ainda que pobres e

com ocupações mal-remuneradas e de pouco prestígio, negros e mulatos vão saindo da margem da sociedade (FLORESTAN FERNANDES, 2008).

O negro superaria, graças ao seu esforço, a situação de pauperismo e anomia social, deixando de ser um marginal (em relação ao regime de trabalho) e um dependente (em face do sistema de classificação social). Aos poucos, a partir da segunda metade do século XX, com o auxílio do crescimento econômico, são desenvolvidos novos acordos cumulativos fundados em uma ligação funcional e somatória que possibilitou a negros e mulatos se inserirem, com alguma regularidade, no padrão de vida de grupos urbano-industriais, com a difícil missão de vencer a si e a resistência dos brancos (FLORESTAN FERNANDES, 2008).

A ascensão social de indivíduos negros e mulatos criou novos pontos de referência para avaliação aos homens de cor e, ao invés de ter como modelo indivíduos brancos, tornava-se mais estimulante adotar como exemplo os sujeitos negros e mulatos que, a esta altura, já haviam se apropriado, tanto de papéis sociais que impõem outra dimensão à dignidade humana, quanto dos códigos de conduta e comportamentos da sociedade brasileira urbanizada (FLORESTAN FERNANDES, 2008).

Era crescente o número de cadeias de interdependência mais extensas durante o século XX no Brasil, que conduzia a uma dependência recíproca e controles multipolares entre brancos e negros, desenvolvendo uma configuração em que ambos estão susceptíveis a uma pressão social pelos outros. Esta pressão responsável tanto pelas modificações pessoais, quanto pelas mudanças sociais mais amplas nas personalidades também perpassou os indivíduos de cor, que substituíram atitudes, comportamentos e avaliações responsáveis pela apatia e disposição em aceitar, passivamente, a relação assimétrica existente entre eles e o branco, por atitudes, comportamentos e avaliações alternativas que eliminavam o papel da situação racial como fator condicionante da participação da cultura. Conforme Florestan Fernandes (2008, p. 196),

A modernização do horizonte cultural do “negro” se prende aos efeitos psicossociais da absorção gradativa de modelos de organização do comportamento, da personalidade e das instituições sociais, tomadas da sociedade inclusiva. É preciso que se entenda, desde logo, que esse processo não pressupõe os benefícios puros e simples do “viver na cidade”. Ele retrata, acima de tudo, os êxitos que o negro alcançou no intercâmbio com as condições materiais e morais do meio social circundante. Em outras palavras, ele indica o quanto o “negro” progrediu, como e enquanto tal, em suas tentativas de se converter em homem de sua sociedade e de sua época. Trata-se de uma mudança qualitativa de enorme significação dinâmica. Enquanto tragédia do “negro”, entre 1890 e 1930, se explica por sua incapacidade de se ajustar ao estilo urbano de vida, as perspectivas atuais daquele estado de integração definitiva na sociedade de classes parecem se explicar por sua capacidade crescente de pensar e agir como um urbanista. Malgrado os desníveis que ainda persistem entre suas atitudes, comportamentos e avaliações e as exigências da

situação já são bem maiores os círculos da “população de cor” aptos para viver na cidade e para transformar esta circunstância em uma condição estratégica altamente vantajosa.

Entraria em cena, neste momento, a disposição de “ser gente” com suas implicações e consequências sociodinâmicas. Não se trata de tornar a vida do negro mais circumspecta, ordenada e respeitável, como no século anterior. Há um novo contexto psicossocial completamente diverso que compreenderá três compulsões básicas, são elas: a repulsa aos tratamentos indignos; a ânsia em melhorar de vida, obtendo fontes estáveis de ganho ao lançar-se ativamente na competição ocupacional e, por último, a busca pelo aproveitamento estratégico de oportunidades existentes (FLORESTAN FERNANDES, 2008).

Neste cenário, a expressão por um indivíduo particular de determinados comportamentos que denotam inteligência, ou mesmo uma criatividade diferenciada como as de Mestre Bimba fazem-se possíveis. Conquanto, a sua aventura de comportamento independente e individualizado, em relação aos modos de praticar a capoeira, não é suficiente para atribuir-lhe a alcunha de “talento natural” e “inteligência criativa”. Visto que este tipo de construção, como a realizada pelo Mestre, só é possível no interior de uma estrutura social bastante específica em que existe um equilíbrio de poder. Acresce-se ainda o acesso que ele teve à aprendizagem e ao número de funções sociais em uma sociedade assim estruturada, que lhe permitiu desenvolver-se.

Quando Bimba assume para si a responsabilidade de desenvolver uma metodologia de ensino para a capoeira, ele põe nesta prática as impressões de um indivíduo demarcado historicamente, que pertence a um lugar, se relaciona com determinadas pessoas, tem interesses específicos e demandas pessoais. O seu trabalho não deixa de ser uma luta por mudanças no equilíbrio de forças que tencionava a prática dos esportes para um grupo mais amplo de praticantes, visto que nos primeiros anos do século XX os esportes ainda eram bastante excludentes e seus praticantes indivíduos abastados economicamente.

Diante do exposto, alguém poderia questionar se o fato do respectivo Mestre ter alguns alunos com um bom poder aquisitivo não representaria que a capoeira teria seguido o mesmo caminho dos esportes de origem europeia que chegaram ao Brasil, configurando-se como prática de estabelecidos. A capoeira de Bimba foi muito além de um reduto de pessoas de boa condição social, em primeiro lugar, a academia esteve localizada em um bairro da periferia de Salvador, o que certamente atraía indivíduos provenientes deste ambiente; em segundo, Mestre Bimba era um indivíduo negro e pobre que se apropriou de uma prática de

negros escravizados para desenvolver uma manifestação corporal que atingisse um número maior de indivíduos.

Em relato ao *Jornal do Brasil* (1972, p. 4), o Mestre descreve suas primeiras dificuldades ao dar início ao seu trabalho com a capoeira, entre elas o preconceito dos pais com a prática, e como não poderia deixar de ser, para um sujeito pobre a condição econômica superada com bastante esforço. O periódico afirmou: “Mestre Bimba começou a engatinhar na capoeira aos 12 anos, às escondidas dos pais. Aos 18 já era mestre – 'e tirava esmola na esquiva para poder sustentar o esporte' [...]”.

Pode-se acrescentar à lista de enfrentamentos a crítica advinda de alguns entusiastas da capoeira angola, que se reconheciam como “guardiões da tradição”. Eles afirmavam que Mestre Bimba havia desvirtuado o significado da verdadeira capoeira, aquela que, trazida pelos escravos ao aportarem em terras brasileiras, ainda permanecia intacta da contaminação dos códigos dos esportes. Um exemplo deste quadro foi descrito no *Correio Paulistano* (1953, p. 8), em que o escritor destina bastante espaço aqueles que se denominavam “defensores da tradição”.

Pouca gente sabe no entanto, fora de Salvador, que a capoeira se encontra mais ou menos em decadência depois que um dos melhores praticantes, Mestre Bimba, decidiu torná-la mais eficiente, cruzando-a com o box e o jiu-jítsu. Poucos sabem ainda que isso foi o bastante para torná-lo criador de uma nova modalidade de capoeira que nada tem de regional, embora se chame Regional, contraposta a Escola de Angola de “que mestre Bimba é um dos mais destacados cultores” [...].

Segundo o *Correio Paulistano* (1953), a tradição ficaria a cargo da capoeira de angola, representada por Mestre Pastinha, elogiado na matéria como o indivíduo de 65 anos que dispõe de um bom condicionamento físico e como um sujeito que “[...] olha com desdenhosa soberba aos praticantes da regional.” (CORREIO PAULISTANO, 1953, p. 8).

A *Revista Manchete* também relembrou, em 1975, a indiferença de alguns praticantes de angola à capoeira de Mestre Bimba, em matéria que tratava de sua morte. A revista afirmou que “[...] Os capoeiristas ortodoxos, os praticantes da pura capoeira de angola, o menosprezavam por isso”, pelo fato de ter desenvolvido uma luta “[...] de defesa pessoal baseada em gestos e manhas da capoeira, misturada com golpes decisivos das lutas orientais [...]” (REVISTA MANCHETE, 1975, p. 112).

A seu favor, Bimba contou com mudanças no esporte, que se tornou uma constante na vida das cidades, dispondo de aceitação pelo grupo estabelecido, ainda na primeira metade do

século XX, permitindo a pessoas como ele vivenciar e fazer da capoeira profissão. Conforme Lucena (2001, p. 34),

O cidadão, aquele que vive na cidade, vive também o esporte. E a cidade não assiste apenas como um episódio isolado, ela se vê nele e dele é a vida e a voz. A cidade passa a ser, cada vez mais, um espaço de manifestação privilegiado, onde é possível ser sozinho e compor, no grupo, um tema comum [...].

Na cidade, a capoeira seguiria um caminho que a aproximaria dos códigos corporais dos esportes modernos no Brasil, propiciando maior espaço ao indivíduo – que não deve ser aqui compreendido como fácil e sempre exitoso – que objetivava dedicar-se ao ensino destas manifestações. Segundo o IPHAN (2014, p. 47),

É necessário dizer que esse fenômeno acontece num contexto histórico em que se dá um processo de renovação institucional das manifestações culturais negras em busca de legitimação, legalização jurídica, construção de autonomia territorial, visibilidade na imprensa, aceitação social, afirmação cultural e maior expansão da sua prática para outras camadas sociais [...].

Em sociedades urbanizadas e industrializadas, as obrigações caminham de modo oposto a um *ethos* amador, que tem o prazer enquanto objetivo principal do esporte. Nestas sociedades, como a que estava em curso no Brasil e com a crescente urbanização e industrialização, são desenvolvidos constrangimentos que atuam contra a satisfação imediata de curta duração, levando à substituição por objetivos a longo prazo, direcionados à satisfação e ao prestígio, como pode ser percebido no ensino da capoeira de Mestre Bimba e sua atuação em campeonatos e apresentações públicas para autoridades com seus alunos (ELIAS, DUNNING, 1992).

Torna-se evidente que os objetivos contidos na capoeira desenvolvida por Mestre Bimba iam além do prazer e satisfação imediata, presentes no momento do jogo. Ele queria algo mais ao apresentar-se para autoridades políticas e quando levava seus alunos para combates públicos, ou mesmo quando o próprio envolvia-se nos enfrentamentos. Certamente ele procurava o prestígio que as lutas vinham angariando nas cidades entre os séculos XIX e XX.

Conforme Elias e Dunning (1992), a pressão social em torno da busca por prêmios materiais e prestígio, no nível mais elevado do esporte, não se deve apenas a pressões criadas no interior do próprio esporte, mas, principalmente, por ansiedades e inseguranças enraizadas em uma sociedade que contém formas de controle multipolares.

Apesar do momento histórico ser mais propício do que nos anos anteriores, ainda assim não era algo fácil para um sujeito negro e de origem pobre, que tinha contra si o preconceito ainda latente, originário da recente abolição da escravatura em 1888. Ao instalar a sua academia na Rua das Laranjeiras³⁴, no antigo bairro do Pelourinho, em Salvador, caracterizada pela presença de crianças maltratadas, vadios, prostitutas e alcoólatras, ele enfrentaria, sem dúvida, uma série de resistências e estigmas que não podem ser desconsiderados.

Mestre Bimba foi antítese em muitos sentidos, era negro, pobre e possuía um baixo nível de escolaridade em uma sociedade que privilegia o conhecimento acadêmico em detrimento do conhecimento popular, em que “[...] temos a dificuldade em reconhecer a sabedoria do analfabeto ou do pobre, cegos para a evidência de que culto ou sábio (e não erudito e letrado), é aquele que produz saber a partir de sua precariedade de mundo.” (SODRÉ, 2002, p. 17).

Segundo Sodré (2002, p. 17), que também foi seu aluno, Mestre Bimba enfrentou dificuldades advindas do preconceito que desconsiderava a capacidade de “[...] gente negra e sem o domínio da escrita ter consciência política [...]”. Tratava-se de uma percepção esperta e desonesta e “[...] com ela, o preconceito passava facilmente da ausência de letra para a presença da cor [...]” (2002, p. 17).

Sua trajetória, uma sucessão de interdependências, vivenciada por um indivíduo que se dedica ao ensino de uma atividade carregada de estigmas sociais e no intuito de fazê-la angariar uma maior aceitação social, cria uma escola de capoeira onde ministrou aulas a sujeitos de condições sociais diversas, apostando nos rendimentos obtidos neste espaço o sustento de sua família.

Mestre Bimba foi um visionário e, com isto, percebeu que os enfrentamentos entre lutadores de diversas modalidades de luta, realizados com frequência durante a segunda metade do século XX, em capitais como o Rio de Janeiro, poderiam dar-lhe visibilidade. Desde então confrontou diversos praticantes de artes marciais, levando também alguns de seus alunos, com o objetivo de provar a superioridade da Luta Regional Baiana por ele desenvolvida.

Waldeloir Rego (1968, s.p.), contemporâneo de Mestre Bimba, teve a oportunidade de conhecê-lo e destaca a inteligência e a capacidade de liderar do Mestre, apesar de sua baixa

³⁴ Hoje a Rua das Laranjeiras, localizada na cidade de Salvador, é denominada de Rua Francisco Muniz Barreto.

escolarização. Suas impressões estão contidas no livro, por ele escrito, *Capoeira Angola: ensaio soclo-etnográfico*, em que declarou:

[...] Mestre Bimba, não obstante faltar-lhe instrução primária, é um homem bastante inteligente e com um tirocínio de liderança muito aguçado. Usando seus discípulos, que variam desde o homem rude do povo a políticos, ex-chefes de Estado, doutores, artistas e intelectuais, Mestre Bimba transmitiu-lhes o seu plano de curso os quais deram uma excelente estrutura e puseram em letra de forma.

Seus desejos e sonhos de tornar-se reconhecido pelo seu trabalho com a capoeira influenciaram, diretamente, o curso de sua vida. Nascido na Bahia, no bairro Engenho Velho, freguesia de Brotas, no dia 23 de novembro de 1899, Manoel dos Reis Machado ficou conhecido como um dos principais expoentes da capoeira baiana. Não é raro encontrar escritos que afirmam ser o seu apelido fruto de uma aposta realizada entre a parteira e a sua mãe. Um de seus alunos, Dória (2011) o descreveu desta forma:

Mestre Bimba tinha aproximadamente 1,92 de altura, mais de 90 quilos, negro, forte, alto, porte ereto, andar pausado, meio pesadão. Às vezes uma erisipela o maltratava, pouco se queixava.

Nas aulas, trajava umas calças de algodão amarradas pelo cós, de cor branca, já bastante desgastadas, puídas pelo tempo. Calçava chinelas, trajava também umas camisetas sem mangas nas mesmas condições das calças. Às vezes eu achava serem aquelas roupas eternas.

Nas ruas, o Mestre usava calças e paletós de linho branco, camisa de malha branca, cinto e sapatos pretos. Carregava sempre uma velha pasta preta e um eterno guarda-chuva. Nas ruas, seu Bimba se deslocava sempre de táxi.

Nos dias de festa, de formatura ou exhibições de seu grupo, as roupas que ele usava eram calças brancas sociais, camisa de malha ou social também branca com as mangas arregaçadas até o meio do braço, sem gravatas, os mesmos sapatos e cinto pretos e meias brancas, sempre muito limpo e asseado. Uns óculos de grau e um apito pendurado no pescoço completavam a sua figura.

Doria (2011) ainda relembra como ele se esmerava nos toques de berimbau quando estava diante de uma plateia de convidados ou turistas. Seus olhos brilhavam em festas e apresentações e o seu semblante demonstrava concentração, expressando seriedade e orgulho. Era uma figura marcante, imponente em qualquer ocasião, em qualquer lugar. “Imenso, grande mesmo, terno e educado, pausado, atento, esperto, rígido às vezes, cauteloso sempre, alegre quando trabalhando, ensimesmado e taciturno nas poucas horas de folga entre uma aula e outra.” (DORIA, 2011, p. 52).

Seus pais eram Maria Martinha do Bonfim, descendente de indígenas, e Luiz Cândido Machado, ex-escravo, filho de negros bantos e lutador de batuque.

Conforme Sodré (2002), havia uma proximidade entre os praticantes de capoeira e batuque, reconhecidos como membros do mesmo clã, identificáveis pela valentia, andar

gingado e pela designação pejorativa de “capadócio”. O batuque era uma espécie de luta, também de origem negra, vivenciada nas ruas da Bahia. Há quem diga que existiu a influência do pai de Mestre Bimba, também um lutador, em sua escolha.

Sobre o batuque, Mestre Bimba comentou em entrevista ao Jornal do Brasil (1971, p. 4), “– Era luta braba, com quedas e balões³⁵ e, quando o sujeito pegava o outro, era pra jogar no chão – relembra Mestre Bimba”.

Houve algo mais do que essa interferência oriunda da prática de batuques como um fator determinante para a criação da Luta Regional Baiana de Mestre Bimba. Existiu a influência da cidade de Salvador, com sua “dimensão invisível a que se pode chamar espírito”. Na Bahia, “[...] os tempos diversos costumam recompor-se sincronicamente na vivência das festas, nas celebrações litúrgicas do candomblé, na mitologia do povo de rua, nas narrativas.” (SODRÉ, 2002, p. 29).

É claro que houve influências da cidade de Salvador no trabalho desenvolvido pelo Mestre no início do século XX, que já estava bastante urbanizada, possibilitando uma maior dependência funcional entre as pessoas e um elo para as cadeias de interdependência. Tais cadeias não estavam visíveis e nem tangíveis, eram elásticas, variáveis, mutáveis e muito fortes. Essa rede de funções denominada sociedade representa um tipo especial de esfera, com estruturas denominadas “estruturas sociais”. São leis autônomas entre as pessoas individualmente consideradas (ELIAS, 1994).

De acordo com Elias (1994), o arcabouço das funções interdependentes não foi criado por indivíduos particulares e é mantido em consonância com outras funções. Ela confere à sociedade um caráter específico que só pode ser compreendido em termos de estrutura e tensões específicas de um contexto total.

Por isto, não se pode pensar sobre Mestre Bimba acreditando ser ele uma entidade em completo isolamento, menos ainda se pode perceber a sociedade como uma coletânea somatória e desestruturada de pessoas, de um objeto que existe para além dos sujeitos. Conforme Elias (1994, p. 8), torna-se necessário ultrapassar “[...] a mera crítica à utilização de ambos como opostos e se estabelecer um novo modelo da maneira como, para o bem ou para o mal, os seres humanos individuais ligam-se uns aos outros, numa pluralidade, isto é, numa sociedade”. Assim, a sociedade deve ser percebida como a junção de muitos elementos individuais, cuja estrutura não pode ser inferida de seus componentes isolados.

³⁵ Balões são movimentos de projeção realizados em dupla, onde um dos indivíduos projeta o outro, que deverá cair ao solo com segurança, em pé ou agachado.

Outro fator importante a ser destacado é como as relações de interdependência demarcam o caráter individual do sujeito. O estudo das relações desenvolvidas por Mestre Bimba torna-se uma excelente oportunidade para refletir acerca da influência do círculo social no destino individual das pessoas, posto que existem muitas pressões agindo sobre elas. Por isso, a análise da vida de uma pessoa deve acontecer para além de uma narrativa histórica, ela deve ser um modelo verificável da configuração que ele constrói em interdependência com os outros (ELIAS, 1995).

A vivência de Mestre Bimba com a prática da capoeira também foi motivada pela familiaridade que os indivíduos de sua geração, trabalhadores do cais do porto, tinham com o exercício da capoeiragem ao final do século XIX e início do século XX. Conforme o IPHAN (2014, p. 66), o mar foi “[...] um lugar especial de treino, registrado por fotógrafos como Pierre Verger e Marcel Gautherot, é a praia marca das cidades portuárias onde a capoeira se desenvolveu, território por excelência da vadiação”.

Sobre a relação entre o mar e a capoeira, Sodré (2002, p. 32) argumenta que a influência do mar podia ser sentida na linguagem verbal e corporal: “[...] mesmo passeando na rua o capoeirista praticava o 'jogo do mar', isto é, andava como marinheiro embarcado à maneira de pêndulo, remando, 'gingando'. Podia acrescentar à mão um porrete, ao bolso uma faca, uma navalha [...]”.

Neste espaço mesclavam-se estrangeiros, escravos forros, crianças e jovens abandonados que aprendiam, no tumulto do cais, a lutar, a resistir e a defender-se. A presença de negros no trabalho pesado do porto foi retratada por Balduino, na obra de Jorge Amado, ao afirmar que quando criança ia “[...] ver os homens que trabalhavam na descarga dos navios. São negros e parecem formigas que levassem enormes fardos. Andam curvos como se em vez de sacos de cacau levassem o próprio destino desgraçado” (AMADO, s. a, p. 64).

A capoeira de Salvador estava inscrita no corpo dos trabalhadores do porto, demonstrando, igualmente, que a relação de interdependência desses indivíduos acontecia também através de práticas comuns àqueles que conviviam no mesmo espaço físico e realizavam as mesmas funções sociais, como a estiva e a pesca. Conforme Nestor Capoeira (1998, p. 50), “naquela época a capoeira era coisa para carroceiro, trapicheiro, estivador e malandro [...]”.

De um lado, Mestre Bimba contava com as relações sociais que travou em sua juventude. A capoeira certamente era uma realidade vivenciada nas ruas e percebida como uma forma de defesa dos jovens contra os ataques de valentões. Ela fazia parte do ciclo social onde o Mestre estava inserido.

As limitações de Mestre Bimba certamente não foram poucas, o que tornou ousada a empreitada de abrir uma academia, para a época em que viveu.

Enquanto prevaleceu a desorganização do meio negro, o homem de cor se envergonhava de sua condição, um comportamento comum em grupos *outsiders*, que comumente avaliam-se pela bitola de seus opressores. No intuito de superar esta questão, os negros retraíam-se e procuravam formas de compensação psicológica que agravavam a desorganização social e seus efeitos sociopáticos (FERNANDES, 2008).

Pouco a pouco, após a abolição, o grupo negro entregou-se a mudanças na forma de organização e de valores que se tornaram mais próximos do comportamento dos brancos e, consequentemente, daquele exigido a um urbanita residente em uma sociedade civilizada. Mudanças de valores e comportamentos constituem uma forma de redenção social, além de ser um mecanismo legítimo de autoafirmação, compartilhado aos outros com fidelidade e integridade moral (FERNANDES, 2008). Neste contexto, indivíduos como Bimba conquistaram uma nova perspectiva das coisas que os encaminhou a uma vida social mais estável e à participação em certas tendências de mobilidade social.

A possibilidade de a capoeira angariar mais *status*, e com ela seus praticantes, adveio de fatores como: a participação, cada vez maior, do grupo estabelecido, tanto nas vivências práticas quanto no desenvolvimento de teorias que a explicavam e sistematizavam; do branqueamento da prática com a inclusão de indivíduos de pele clara; a aceitação desta pelos governantes e pelo Estado.

No que tange a Mestre Bimba, seus desejos, suas inclinações pessoais e a busca por reconhecimento e aceitação, certamente o influenciaram na criação da metodologia por ele desenvolvida para a capoeira. Ainda assim, não se pode desconsiderar que mesmo a liberdade individual de movimento está balizada por uma ordem oculta que não é percebida pelos sentidos. Porquanto, de acordo com Elias (1994, p. 21),

[...] **Cada um dos passantes**, em algum lugar, em algum momento, tem uma função, uma propriedade ou trabalho específico, algum tipo de tarefa para os outros, ou uma função perdida, bens perdidos e um emprego perdido. [...] Como resultado de sua função, cada uma dessas pessoas teve ou tem uma renda, alta ou baixa, de que vive ou viveu; e ao passar pela rua, essa função e essa renda, mais evidentes ou mais ocultas, passam com ela. Não lhe é possível pular fora disso conforme sua veneta. Não lhe é possível, simplesmente, passar para outra função, mesmo que o deseje. A ordem invisível dessa forma de vida em comum, que não pode ser diretamente percebida, oferece ao indivíduo uma gama mais ou menos restrita de funções e modos de comportamentos possíveis. Por nascimento, ele está inserido em um complexo funcional de estrutura bem definida; deve conformar-se a ele, moldar-se de acordo com ele e, talvez, desenvolver-se mais com base nele. Até a sua liberdade de escolha entre as funções preexistentes é bastante limitada [...].

Assim como todos os sujeitos, Mestre Bimba sofreu pressões sociais advindas do seu tempo, de suas condições econômicas e do lugar onde nasceu. Estas, por sua vez, influenciariam, diretamente, as suas vivências com a capoeira em um momento em que ela ainda era proibida por lei.

A capoeira só seria liberada na década de 1930, no governo Getúlio Vargas. Ao final do século XIX, quem fosse flagrado na rua com capoeiragem poderia ser preso de dois a seis meses. Aos chefes de bandos, a pena se imporia em dobro. Pertencer a uma malta era considerado circunstância agravante. No caso de reincidência, o artigo 403 advertia para a prisão de três anos em colônias penais das ilhas marítimas, ou fronteiras do território nacional. Se o exercício de capoeiragem culminasse em homicídio, lesão corporal, ultrajasse o pudor público e particular, perturbasse a ordem, a tranquilidade e a segurança, ou mesmo se o praticante utilizasse armas, incorreria nas penas combinadas para tais crimes (BRASIL, 1890).

As prisões motivadas pela prática da capoeira ainda aconteciam no início do século XX, na Bahia, como atesta A Gazeta de Notícias, em 1912, ao relatar que em Salvador “os menores Manoel dos Reis e João Benedicto, vendedores de Queimados, foram presos hontem, à noite, na Praça Castro Alves, por estarem jogando capoeira. Ficaram recolhidos ao xadrez da estação policial da Rua do Maciel de Baixo.” (A GAZETA DE NOTÍCIAS, 1912, s. p.).

No entanto, algumas mudanças já eram perceptíveis ao final do século XIX, e burlavam os discursos que combatiam a prática enquanto uma mácula à ordem pública. Tornava-se cada vez mais evidente que o controle dos seus praticantes fugia ao próprio Estado, posto que, neste mesmo período, era possível o alistamento voluntário ou involuntário dos negros capoeiristas na polícia e no exército. Isto, de certa forma, auxiliou Mestre Bimba na construção da Luta Regional Baiana, como denominou seu método de ensino.

Após a abolição coube aos homens de cor buscar a sua sobrevivência, e apesar das difíceis condições sociais, políticas e econômicas que encontraram, galgaram espaço em atividades de trabalho que anteriormente eram executadas apenas por indivíduos brancos.

É mister refletir o quanto deve ter sido difícil, e ainda o é, sobrepujar o fantasma da escravidão formatado durante séculos de exploração e discursos construídos para diminuir os negros. Além das limitações econômicas, políticas e sociais, houve a identificação que, construída por terceiros e pelos próprios indivíduos, ainda associava o negro à escravidão. A identificação é estritamente dependente do caráter, da situação do grupo e da avaliação de outrem, acerca do grupo a que o indivíduo pertence, impactando a sua própria autoestima. Elias (2000, p. 132) adverte que:

[...] o descrédito coletivo que é atribuído a esses grupos por outros mais poderosos, e que se encarna em insultos típicos e fofocas depreciativas estereotipadas, tem em geral alicerces profundos na estrutura da personalidade de seus membros, que, por ser parte de sua identidade individual, não é fácil descartar.

[...] Nenhum indivíduo cresce sem esse alicerce de sua identidade pessoal na identificação com um ou vários grupos, ainda que ele possa manter-se tênue e ser esquecido em épocas posteriores, e sem algum conhecimento dos termos elogiosos e ofensivos dos mexericos enaltecedores e depreciativos da superioridade grupal e da inferioridade coletiva que a acompanha.

Para o negro, aventurar-se à procura de um trabalho significava, também, o desejo de reconstruir a sua autoestima e dignidade, de ser percebido como cidadão, buscando inserir-se na sociedade brasileira em intensa transformação nas primeiras décadas do século XX.

Nestes contextos, a opinião alheia exerce uma forte tensão e, no intuito de angariar reconhecimento, os indivíduos tendem a comportar-se de acordo com os costumes exigidos pelo momento histórico. Estes comportamentos, não raras vezes, são ditados pela necessidade de autopreservação e proteção do olhar acusador do outro que inferioriza, persegue e classifica.

Não se pode desconsiderar o papel que a pressão social proveniente dos extratos superiores provoca nos inferiores, e vice-versa. O que explicaria o fato de muitos *outsiders* adotarem o comportamento dos estabelecidos, como ocorreu com a capoeira de Mestre Bimba, ao apropriar-se dos códigos provenientes dos esportes praticados no Brasil, ao final do século XIX, em que apenas indivíduos abastados tinham acesso.

Segundo Elias (1995), é comum que a pressão vinda de cima provoque o comportamento de imitação nos *outsiders*, que objetivam subir e ocupar a posição a eles negada. Nesse sentido, é criado um círculo vicioso de rivalidade e de grau hierárquico.

Outra questão relevante para ser discutida é a relação entre a capoeira e os políticos, visto que Mestre Bimba também fez uso deste caminho na tentativa de angariar reconhecimento para o seu trabalho como professor, posto que realizou demonstrações públicas em Salvador para figuras ilustres em diversas ocasiões.

Se Bimba quisesse manter e prosperar em seu trabalho com a capoeira deveria considerar a influência e o poder dos governantes, de modificar a realidade e a criminalização que ainda perpassava a prática da capoeira. Nesta situação, cabe a declaração feita por Elias (1995, p.18), ao tratar de Mozart fortemente influenciado pela sua situação social: “[...] Ele também se curvou, sem querer, às circunstâncias que não podia escapar”.

A primeira exibição para políticos ocorreu em 1930, para governador/interventor Juracy Magalhães. Ainda neste período, realizou apresentações para o General do Exército

Pinto Aleixo, comandante da 6ª Região Militar da Bahia. Em 1936, diante das autoridades presentes, acontece a sua exibição no desfile cívico 2 de julho. Em 1953, mais uma vez no Palácio da Aclamação, em Salvador, apresenta-se para o governador eleito Juracy Magalhães e o presidente, em exercício, Getúlio Vargas, quando, conforme Doria (2011, p. 71): “[...] o Presidente Vargas proclamou a famosa frase '*A capoeira é um esporte verdadeiramente nacional*'”.

A capoeira de Mestre Bimba foi consequência das políticas de desenvolvidas no governo de Getúlio Vargas, destinadas à aplicação das práticas culturais nacionais, referentes à Educação Física e aos Desportos. As plataformas de Vargas, iniciadas em 1926, foram confirmadas com a criação do Conselho Nacional de Cultura, em 1938. A criação do Conselho pode ser considerada uma resposta aos estudos de identificação e divulgação da cultura, realizados em diferentes regiões do país, a partir de 1932.

Em 1934 Vargas revogaria o Decreto Presidencial nº 1202, que criminalizava manifestações afro-brasileiras como o candomblé e a capoeira. A liberação ocorreu, contanto que a capoeira acontecesse em recinto fechado. Era uma liberdade vigiada. Para o candomblé, apenas em 1960 se aboliu a exigência de permissão da delegacia de costumes para que se realizassem “festas de candomblé”.

Por fim, em 1971, no auge da ditadura, em uma feira agropecuária, Mestre Bimba apresenta-se para o Presidente Garrastazu Médice (DORIA, 2011).

Sobre as apresentações para governantes, o jornal Correio Paulistano registrou: “Ganhando notoriedade, Mestre Bimba foi convidado a fazer uma exibição no palácio do governo no Salvador, pelo então interventor Juracy Magalhães, recebendo calorosas felicitações dos que apreciam a reunião [...]” (CORREIO PAULISTANO, 1949, p. 9).

A aproximação de figuras representativas da sociedade global como políticos, artistas e intelectuais na capoeira configurou-se como uma forma de aproximação interétnica. Essa proximidade poderia garantir proteção legal, eclesiástica e patriarcal, característica do transculturalismo brasileiro nascido neste período. O transculturalismo desejava, por meio de uma síntese entre o povo e a nação, formar uma cultura popular nacional. Seguiram um caminho semelhante os negros dos grandes terreiros de candomblé de Salvador e os músicos do Rio de Janeiro (SODRÉ, 2002).

Todavia, Mestre Bimba não teve um intelectual de grande repercussão que o patrocinasse, ao contrário, não recebia os mesmos elogios que outros capoeiristas, tais como Samuel Querido de Deus, pois sua capoeira, em alguns momentos, como nos combates realizados com outras artes marciais e nos enfrentamentos do folclore, era abordada como

uma prática menos autêntica. Tanto que no II Congresso Afro-brasileiro (1937), onde se previu a União dos Capoeiristas da Bahia, o seu nome não chegou a ser lembrado por Edison Carneiro, o organizador, no *rall* dos melhores capoeiristas da Bahia (SODRÉ, 2002).

Ele foi um *outsider*, um homem pobre, analfabeto e negro que lutou com os mecanismos de que a sociedade da época dispunha para tentar valer o seu desejo de vencer, fazendo de sua arte a sua vida, na esperança de sobreviver dignamente e ser valorizado por seu talento e dedicação. E mesmo com mais possibilidades do que os negros dispunham no Brasil em séculos anteriores, ainda assim não se pode desconsiderar que Mestre Bimba viveu sob uma relação de dominação como todos os indivíduos negros, analfabetos e sem recursos de seu tempo, mas que acreditou poder libertar-se dela, angariando reconhecimento pelo trabalho e dedicação no ensino da capoeira.

Nestes quadros, os anseios primordiais dos indivíduos devem ser considerados, pois a vida tem sentido, ou não, para as pessoas, na medida em que conseguem realizar as suas aspirações. Mas estes anseios não nascem antes das experiências. Eles evoluem a partir da convivência com outros e, assim, vão sendo definidos ao longo dos anos, durante o curso de suas vidas. É importante destacar também que os anseios podem ocorrer associados a uma experiência especialmente difícil. Sem dúvida, não é incomum não se ter a percepção do papel dos desejos nas tomadas de decisão, já que sempre estão direcionados a terceiros, ao meio social. Quase todos possuem desejos possíveis de serem satisfeitos, enquanto outros são tão profundos quanto impossíveis de serem realizados, pelo menos no presente estágio de conhecimento (ELIAS, 1995).

Abrir uma academia, sistematizar e ensinar capoeira com a cobrança de mensalidades seria algo impensável apenas algumas décadas antes; no entanto, mudanças estavam acontecendo e permitiam uma maior liberdade para atitudes como esta. Diante do contexto, é importante lembrar que, nas sociedades modernas,

O que aparece e é vivido como uma evolução para a liberdade é assim, o *pendant* do alongamento das cadeias de interdependência. Chocando-se com uma concepção substancialista de liberdade, não é contraditório afirmar, de um lado, que o indivíduo nunca teve tanta condição de existir enquanto individualidade, enquanto eu, e de outro, que o indivíduo nunca esteve a tal ponto dependente de tantos outros indivíduos. Formidável paradoxo das chamadas sociedades desenvolvidas! As noções doravante familiares que são as de indivíduo, individualidade, talento, dom, aptidão e gênio, não são, portanto, em nada universais, e ainda menos naturais, enquanto até mesmo a tendência à sua generalização seria reconhecida (HENRY, 2001, p. 156).

“[...] Cada pessoa parte de uma posição única em sua rede de relações e atravessa uma história singular até chegar à morte [...]” (ELIAS, 1994, p. 27). Essa história singular, responsável por inscrever a individualidade no ser, não depende apenas da constituição natural e sim de fatores como: o processo de individualização e a estrutura da sociedade em que o sujeito se desenvolve (ELIAS, 1994).

A individualização seria a rede maleável onde se estrutura o esforço civilizador através de processo contínuo e interminável, que se define por meio da interdependência. Por sua vez, a interdependência seria o contraponto que torna a individualização um componente constante e não planejado do esforço civilizador. Conforme Lucena (2001, p. 55), a compreensão da interdependência é extremamente relevante na superação da dicotomia liberdade-determinismo: “[...] dado que ela é fruto da observação de que cada indivíduo é tributário, desde a infância, de uma multidão de indivíduos inter-relacionados, unidos pela dependência criada na diversificação de funções.”.

A aceitação social dos produtos culturais, como a capoeira, acontece junto às mudanças ocorridas no interior das relações de poder. A exemplo disto pode-se citar os produtos culturais que, nas sociedades estatais industrializadas do século XIX e XX, eram reconhecidos com um tom pessimista, por expressar os múltiplos e recalcados aspectos da realidade humana e por gerar tabus que representam a disputa e, no decorrer de um longo conflito, esses produtos imperam à revelia de si mesmos e, aqueles anteriormente reconhecidos como belos, de bom gosto e verdadeiros, perdem a sua supremacia sem desaparecer. Tais produtos culturais também são capazes de expressar as modificações ocorridas na personalidade, na mentalidade dos indivíduos e no cânone que representa determinada sociedade (ELIAS, 2005).

Mestre Bimba apropriou-se do momento histórico que demonstrava ser mais flexível no que concerne à negociação entre o grupo estabelecido e os *outsiders*. O espaço cedido pelo grupo estabelecido à prática da capoeira também pode ser interpretado como uma forma de legitimar o seu poder sobre a cultura de origem africana, na tentativa de manter estes sujeitos sob controle. Visto que, ainda no início do século XX, a capoeira é percebida como manifestação de marginais, como atesta Sodré (2002, s.p):

Por volta de 1910, um dicionário de “gíria portuguesa” define capoeira como “jogo de mãos, pés e cabeça, praticado por vadios de baixa esfera (gatunos)”. Isto não está inteiramente correto, uma vez que, naquela época, o termo já designava principalmente um tipo social bastante temido por suas habilidades e tropelias. Por outro lado, não era composta de gatunos a maioria dos grandes capoeiras da época e,

además, havia alguns vadios da alta esfera, pelo menos no Rio de Janeiro, entre os praticantes do jogo.
Seja como for, um século depois, a definição tem de ser revista, pois a capoeira entrou nos costumes, virou fato cultural e assim ganhou o mundo [...].

Afirmar que houve uma maior flexibilidade na aceitação da capoeira nos tempos de Bimba não significa dizer que ele conseguira desfrutar de uma vida confortável e estabelecer-se enquanto professor. As atividades que executou na Bahia o tornaram conhecido, mas não foram suficientes para despertar nas autoridades e na população o reconhecimento que ele considerava justo para o seu trabalho.

Decaneo (1997) conta que o serviço turístico da cidade de Salvador responsável por encaminhar turistas para assistir as rodas de capoeira passou a dar preferência a um funcionário de seus quadros que também era capoeirista. Amargurado, o Mestre pediu a Decaneo que conversasse com o superintendente do órgão e ele lhe respondeu que a capoeira de Bimba era apenas uma deturpação da verdadeira capoeira folclórica e, por isto, não poderia ser exposta aos turistas.

Segundo Nestor Capoeira (2010, p. 53), Mestre Bimba “[...] no início da década de 1970, desgostoso, mudou-se de Salvador para Goiânia – ‘Não voltarei mais, aqui nunca fui lembrado pelos poderes públicos, se não gozar de nada em Goiânia, vou gozar de seu cemitério’”. Um ano depois falecera em Goiânia, aos 74 anos de idade. Sem condições econômicas para transladar o corpo à capital baiana, a família contou com o auxílio financeiro de alguns alunos.

Decaneo (1997) também lembrou o motivo da partida do Mestre, assim como as conversas frequentes que teve com ele, onde expressava os seus ressentimentos acerca da ausência de apoio dos poderes públicos. O segundo acreditava que pelos serviços prestados no campo do folclore baiano, pela recuperação da tradição do maculelê, pelo desenvolvimento da capoeira e divulgação do candomblé, que o Estado tinha o papel de proporcionar o seu sustento e os meios necessários ao seu trabalho. Ao não conseguir, “... a cada dia a sua mágoa se acentuava... a amargura crescia... a ponto de lhe turvar a apreciação dos fatos da vida diária...” (DECANEO, 1997, p. 132).

De acordo com Fernandes (2008), há uma clara compreensão de que determinados comportamentos adotados pelo negro têm raízes psicológicas. Fundadas em sua relação com o branco, elas provêm de seu passado de escravidão e perpetuam-se no decorrer do século XX. A toda hora o negro é humilhado e espezinhado pelo branco, então, advém o momento em que ele acredita não mais conseguir engoli-los. Entretanto, o negro pensa que suas explosões de violência podem expor o seu “recalque”. Temendo ser ameaçado por saber de suas

fragilidades sociais e dos riscos que enfrenta ao se impor, realiza esforços para se conter e “isolar” o branco.

A atitude de Bimba ao abandonar a Bahia, porque não se sentia por ela amparado, demonstra um comportamento semelhante. Uma postura de desistência, após anos de trabalho e ausência de reconhecimento, o faria procurar suas realizações em outro lugar sem enfrentamento direto, ele parte para nunca mais retornar a sua terra natal.

Esse mecanismo de defesa origina-se na relação de interdependência entre negros e brancos e é refletido na participação da própria subcultura do meio negro, gerando compulsões psicossociais negativas que o primeiro desenvolve em seus projetos de ascensão social. Algumas conexões seriam importantes para compreender a questão, são elas: primeiro, compulsões gravitam em torno da avaliação que não adianta ao negro querer subir, pois ele será sempre negro; segundo, o ego-envolvimento nas expectativas de comportamento e perspectivas de carreira, conduzindo a ajustamentos irracionais, assim, ele passa a acreditar em sua inferioridade insuperável em relação ao branco; terceiro, a ascensão social se torna muito difícil, após travar uma batalha em seu interior, resta-lhe, ainda, enfrentar uma batalha sem fim com outros sujeitos negros “conformados” que desenvolvem, como consequência, um comportamento de ressentimento ostensivo as tentativas do companheiro, encarando-as como uma vontade de “deixar de ser negro” e, por último, o negro que sobe, capitaliza somente para si a sua vitória, não são apenas as avaliações dos brancos que ficam confinadas, os próprios negros isolavam-se de seu grupo para não se misturar com os *outsiders*, que os fariam manchar o seu *status* (FERNANDES, 2008).

Sobre a partida de Mestre Bimba, destaca-se o periódico Correio Brasiliense (1972, p. 2a) que deixou evidente a insatisfação do Mestre com a Bahia, levando-o a migrar na esperança de conseguir algo melhor em Goiânia. Segundo o jornal, o mesmo afirmara:

“O que me derem agora na Bahia já não me fará ficar. O que não tiver em Goiânia terei no cemitério. A Bahia, só pra passear. Os governos daqui nunca me deram um palito. Eu precisava ter um centro pra ensinar, no entanto, fiz uma escola no nordeste de Amaralina à força de meu braço. Ninguém me ajudou. Eu conheço o folclore como ninguém”.

[...] Suas mágoas são muitas e a principal delas é a falta de apoio ao folclore. Para não passar fome teve que vender um sonho: a sede da Luta Regional da Bahia, nordeste de Amaralina, que ele perdeu. Negociou-a por 18 mil cruzeiros.

A matéria prossegue destacando que “[...] a Bahia vai perder o maior capoeirista do Brasil, um misto de homem e mito.” (CORREIO BRASILIENSE, 1972, p. 2a). E que em Goiânia, o homem que o apoia, o professor Oswaldo Sousa, garante que o governo daria o

que a Bahia o negou, visto que nesta cidade os administradores reconhecem as academias de capoeira como algo de utilidade pública.

Mestre Bimba chegou a Goiânia sozinho e, posteriormente, trouxe sua esposa e família. Segundo o jornal, ele pretendia montar um centro de folclore, onde ensinaria capoeira, maculelê, samba de roda, samba duro, candomblé, batuque e outras danças folclóricas, inclusive do folclore goiano. A sua esposa abriria uma casa de candomblé e ele realizaria apresentações públicas com o ousado objetivo de transformar Goiânia em “Central do Folclore”, ao produzir grupos que se apresentariam nos demais estados do país e no exterior (CORREIO BRASILIENSE, 1972).

Bimba tinha uma confiança cega, muitas vezes ingênua, em palavra empenhada. Decaneo (1997) chegou a presenciar o Mestre entusiasmado com a compra de uma casa de dois andares, por um preço muito baixo, e receber como recibo um papel de caderno escrito à mão com o nome dele. Sodré (2002) afirma que,

Não foi esse o primeiro nem o último conto-do-vagário em que ele caiu. O último foi a sua transferência para Goiânia. Decidido a partir, recusou o emprego-migalha que lhe foi oferecido pelas “autoridades” da época, pressionadas por reportagens da imprensa e por uma campanha do radialista França Teixeira. Negociou o que possuía, inclusive a sala da academia no Terreiro de Jesus, que vendeu a prestações, na velha base da palavra empenhada, a Vermelho, um de seus alunos antigos, já falecido, muito bom capoeirista. Só conseguiu receber as duas parcelas do valor acertado.

Quando se mudou de Salvador, dois de seus alunos, Itapoan e Xareu, fundaram a Ginga Associação de Capoeira. Baseados na metodologia de Mestre Bimba utilizavam a “Ginga” na tentativa de suprir a sua ausência. Neste espaço, os alunos encontravam-se para praticar (CAMPOS, 2006). De acordo com Campos (2006, p. 18),

Os objetivos da Ginga ultrapassaram os limites do treinamento de capoeira. Partimos para outros empreendimentos, idealizamos os cursos de atualização em convênio com a Federação Internacional de Educação Física e a Federação Baiana de Pugilismo; dessa maneira realizamos a primeira experiência do “Iº Curso de Capoeira – Teórico”, uma singular novidade que foi realizado em 1979, nas instalações do Colégio Marista de Salvador. Continuamos o nosso caminho participando de eventos, seminários, debates, batizados, formaturas e cursos no Brasil e no exterior.

No que se refere à partida de Mestre Bimba, muitos de seus alunos relatam que a mudança deveu-se ao sentimento, nutrido pelo mesmo, de ter sido abandonado pelo Estado da Bahia. Apesar de algumas homenagens, Bimba percebia-se desvalorizado e achava que não fora suficientemente reconhecido pelo seu trabalho. Bimba viajou com vinte e cinco pessoas para recomençar a vida em Goiânia, com mais de sessenta anos de idade, sem ter perspectivas

de trabalho para além da capoeira. O Mestre acreditava que se o turista deslocava-se de outras regiões do país para vê-lo em Salvador, em Goiânia atrairia ainda mais pessoas. Sobre o assunto, a revista *Correio Brasiliense* (1974, s.ps) destacou:

[...] Manoel dos Reis Machado, que todos respeitavam e admiravam como Bimba, foi vitimado por um derrame cerebral aos 73 anos. [...] O homem que dignificou a capoeira morreu da mesma forma que viveu, pobre, simples, humilde, enfrentando dificuldades financeiras. Seu nome, porém, é uma legenda de inteligência e dinamismo, de espírito criador e extraordinário preparo físico [...].

Mestre Bimba morreu com a sensação de fracasso, ao perceber que seus desejos em relação ao trabalho com a capoeira não poderiam ser realizados. Parafraseando Elias (1995), ao tratar de Mozart e sua decepção com a sociedade Vienense, em relação ao seu talento como artista, pode-se dizer que “[...] não devemos nos iludir julgando o significado, ou a falta de significado, da vida de alguém segundo o padrão que aplicamos à nossa própria vida. É preciso indagar o que essa pessoa acreditava ser a realização ou o vazio de sua vida [...].” (ELIAS, 1995, p. 10).

Ele tinha consciência de seu dom e o transmitiu enquanto pôde. Boa parte da vida trabalhou por ele. Provavelmente sabia do legado que deixaria, mas isto não servia de consolo para a falta de reconhecimento e a ausência de recursos materiais que enfrentou, até mesmo na Bahia, onde realizara seu trabalho durante décadas. Necessitava da confirmação de seu valor, por amigos e pelo Estado. Ao final, mesmo cercado pela família, a tristeza o fez sentir-se sozinho. Talvez ele tenha “desistido” após grandes decepções. Os seus últimos anos foram marcados pela discrepância entre sua existência social, cada vez mais cheia de significado, vista a partir da perspectiva do “ele”, e a vida sem significado, a partir dos seus próprios sentimentos que refletiam a perspectiva do “eu”. “[...] O fato de ser realmente um vencedor, e de representar um inegável benefício para a humanidade, não impede que se veja como um perdedor e, portanto, que se condene a ser um perdedor na realidade.” (ELIAS, 1995, p. 14).

Ao tratar de sua morte, um dos seus antigos alunos comentou na revista *Manchete* (1974, p. 113): “[...] Mestre Bimba: preto, alto, calmo e ágil como um garoto, de fala mansa e porte de príncipe. Tive a honra de ser seu aluno. Há muito tempo não o via. Mas jamais o esquecerei. E, como eu, todos que o tiveram como Mestre.”.

Naquele período, ainda não havia espaço para um professor de capoeira manter-se com qualidade de vida e adquirir reconhecimento social através do seu trabalho. Uma reflexão de Fernandes (2008), acerca da condição do negro na primeira metade do século XX, faz-se importante para compreender a relação estabelecida pelo negro na cidade.

De acordo com Fernandes (2008), negros e mulatos avançaram “progredindo” com a cidade. Mas às cegas e em zigue-zague, sem despertar a solidariedade em outros círculos humanos.

[...] Todos tinham tanta coisa a vencer, para modificar atitudes e comportamentos tão arraigados, que os espinhosos e comoventes esforços “para ser gente”, empreendidos obcecadamente pelo negro, permaneceram ignorados, não tocando nem no coração ou na razão nem na imaginação dos outros homens. O “negro” continua a se debater, sozinho e desamparado, num mundo socialmente insensível a seus dilemas materiais e morais, no qual as pessoas de outra cor sentem vergonha de agir como agem, mas não possuem forças para proceder de modo diferente. Ora, enquanto isso suceder, estaremos umbilicalmente presos ao padrão tradicionalista de dominação racial, condenando negros e mulatos a uma desigualdade social inexorável.

Seu reconhecimento pelo meio acadêmico veio pós-morte, com o título de Dr. *Honoris Causa*, outorgado pela Universidade Federal da Bahia (UFBA), em 1996, recebido pelos seus familiares em sessão solene realizada na instituição.

A ausência de apoio governamental à prática cultural desenvolvida por Mestre Bimba sugere uma série de questões acerca do reconhecimento do negro e suas manifestações, no tempo histórico e na sociedade em que ele viveu.

O último momento do presente capítulo tratou dos embates entre o Mestre, seus alunos e lutadores de todo o país, no intuito de perceber como as novas configurações sociais e do esporte foram incorporadas no fazer deste professor de capoeira.

No que se refere à metodologia de ensino, denominada pelo Mestre de Luta Regional Baiana, desenvolvida em sua academia, o trabalho dedicou-se a compreendê-la no último capítulo, destacando as suas especificidades a partir de uma perspectiva pedagógica.

3.3 As competições de capoeira: Mestre Bimba em questão

Os relatos de jornal apontam o envolvimento frequente da capoeira nos combates entre as diferentes modalidades de luta no século XX. Os enfrentamentos entre lutadores eram balizados por comportamentos semelhantes ao adotado nas relações sociais inauguradas nas cidades brasileiras. Os padrões de vergonha e delicadeza passaram a ter importância central nestas relações, que exigiam dos praticantes um maior autocontrole e um equilíbrio de tensão, característico de um processo de individualização.

Os meios de comunicação, por sua vez, foram responsáveis pela promoção e estabelecimento de padrões e comportamentos e, ao divulgar os embates ressaltando a conduta civilizada dos participantes, as tornavam referência no meio esportivo. Sobre a

capoeira, o *Diário Carioca* (1957, s. p.) ressaltava as características que a aproximavam de uma arte como o *ballet* clássico, com comportamentos comedidos e sem sobressaltos.

[...] A capoeira, como muita gente pensa, é luta desleal usada pelos negros para a sua defesa pessoal. No entanto, muitos se enganam a esse respeito. [...] Os senhores de ontem, quando éramos ainda colônia, descobriram no ritual característico da capoeira, muito de arte e esporte, formando um conjunto capaz de comparar-se aos famosos *ballets* do século XX, onde o ritmo e a perfeição harmonizam a clássica dança. Por esse prisma, procuram orientar o original esporte, dando-lhe feição de arte.

As antigas manifestações de capoeira protagonizadas nas ruas, durante o século XIX, conhecidas por suas contendidas e arruaças, associada pela elite branca à malandragem e à vadiagem, fugia dos controles impostos pelo novo modo de vida. Havia a necessidade de formação de uma consciência, da interiorização das regras que regulavam a vida nas cidades brasileiras e, conseqüentemente, em suas manifestações esportivas.

A análise de Elias e Dunning acerca do desenvolvimento do futebol na Europa e a pacificação do comportamento dos jogadores, ao longo dos séculos, ajuda a compreender como as elevadas tensões de grupos, que foram em certo tempo descontroladas, ou mesmo incontroláveis, se submeteram ao controle, como a capoeira executada nos ringues por Mestre Bimba e seus alunos. Conforme o respectivo autor,

[...] Uma das principais características do futebol e de muitos outros jogos desporto, na sua forma actual é, por certo, a maneira como as elevadas tensões de grupo, produzidas no decurso do jogo, são mantidas sob controlo. Mas isto é um fenómeno bastante recente. Em tempos passados, as tensões entre jogadores, que sempre foram e são características dos jogos, eram frequentemente, muito menos controladas. Esta transformação, o desenvolvimento de uma forma de tensão de grupo altamente regulada e relativamente não violenta a partir de um estágio prévio em que as correspondentes tensões, se libertavam muito mais facilmente sob uma forma qualquer de violência. Está no fulcro da dinâmica a longo termo do jogo de futebol. É representativa, em certos aspectos, do desenvolvimento a longo prazo das sociedades europeias [...] (ELIAS E DUNNING (1992, p. 287).

A capoeira vivenciada nas ruas das cidades durante o século XIX já dispunha de regras, no entanto, elas eram menos rigorosas, mais pessoais e informais e variavam entre os grupos. O fato das regras não estarem escritas, ou de não existir uma autoridade central que as regulasse, não significava a sua inexistência. No entanto, não havia uma ligação formal, separada dos jogadores que assegurasse o respeito a estas regras. No caso de contendidas, não havia um juiz. Os regulamentos eram baseados nos costumes desenvolvidos durante séculos, como uma espécie de auto-restrição coletiva.

Proibida como uma manifestação de rua, a capoeira foi reconfigurada exigindo de seus participantes e expectadores comportamentos capazes de garantir uma convivência

segura, pacífica e harmoniosa. As experiências compartilhadas por um número crescente de expectadores e lutadores garantiam uma excitação agradável, sob controles específicos.

Este movimento tornou-se mais intenso na segunda metade do século XX e seria marcado pela tentativa de unificação da capoeira, de eliminação das distinções entre a capoeira angola e a regional, dos treinamentos voltados para fazer do capoeirista um atleta, da simplificação dos ritos, que não se adequavam às práticas esportivas, da tentativa de criar um sistema de graduação e nomenclaturas unificadas.

Neste momento, a capoeira seguiria as orientações comuns aos esportes modernos, no sentido de uma crescente competitividade, seriedade, no modo de envolvimento e orientação para os resultados. Houve uma gradual e inevitável erosão de atitudes, valores e estruturas amadoras e sua correlativa substituição por atitudes, valores e estruturas direcionadas à profissionalização.

E um evento em especial, demarcaria o início dos embates públicos de capoeira com formato desportivo. A luta realizada no Rio de Janeiro, no Pavilhão Internacional, no ano de 1909, entre Francisco Ciríaco da Silva³⁶, praticante de capoeira e o japonês Sada Miako, mestre de jiu-jítsu. O primeiro sagrou-se campeão e o Jornal do Comércio não deixou de retratar a referida luta, mesmo décadas após a realização do evento.

Assim se chamava um dextríssimo praticante de rasteira e rabo de arraia que se tornou aqui famoso lá por volta de 1910, quando se exibia no Pavilhão Internacional [...]. Cyrillo tornou-se então uma espécie de campeão nacional, por ter batido o japonês que o desafiara, para demonstrar, conforme pretendia, a superioridade do jiu-jítsu sobre a nossa capoeira. Dizia-se, então, que o Barão do Rio Branco felicitara Cyrillo por sua vitória – o que referimos sem qualquer intenção de augúrio sobre seu homônimo que luta em São Paulo. (JORNAL DO COMMERCIO, 1947, p. 5).

No que se refere à luta de Ciríaco, apesar do primarismo contido nas regras, o evento apresentou uma organização que o aproximava de um combate com características esportivas, tais como: a existência de regras padronizadas, apesar de não muito claras; a delimitação do espaço e do tempo de início e fim do combate; a definição de elementos que definem o campeão; o espetáculo; a mimese; o agonismo e a preservação da integridade física dos combatentes (JAQUEIRA, 2009).

³⁶ Conforme Jaqueira (2009), as literaturas que retratam essa luta evidenciam versões diferentes sobre o seu desenvolvimento. Uma delas menciona ter havido uma vitória pela via direta, outra versão menciona a aplicação de um gesto antidesportivo pelo capoeira, ao lançar sobre os olhos do seu oponente nipônico uma "volumosa cusparada", o que lhe permitiu aplicar "um rabo de arraia" e obter o *knockout*.

Marinho (1944), assim como muitos periódicos do período, exaltou o “feito heroico” de Ciríaco, ao afirmar que a tática empregada pelo mesmo denotava uma “luta séria que seria concluída apenas com a desistência de um dos contendores.”. Utilizando uma descrição entusiasmada, Marinho (1944) explicou como se desenvolveu o combate:

[...] A um dos cantos do tablado estava o moleque Cyríaco, como era conhecido, e no outro impassível o Japonês. Terminadas as formalidades iniciais, o juiz deu início à luta. Cyríaco avança para o meio do tablado “peneirando” e, inesperadamente, sem que ninguém pudesse prever, larga uma vastíssima cusparada no rosto do japonês, resultado de muitos minutos de insalivação, e que saiu de seus grossos lábios como se fosse um jato. O japonês fechou os olhos por um instante e, quando os abriu, já se encontrava violentamente esparramado no chão; levantou-se atordoado com o inesperado ataque, mas Cyríaco não esperou que ele se fizesse de surpresa: com um rabo de arraia o prostou desacordado. A luta durou menos de um minuto, mas a multidão delirava com o resultado, Cyríaco foi carregado triunfalmente e, por muitos dias, não se falou em outra coisa [...] (MARINHO, 194, s.p.).

Até mesmo a atitude antidesportiva de Cyríaco foi justificada por Marinho (1944), que afirmou está ciente da ausência de validade deste tipo de tática em combates esportivos, mas em “[...] uma luta em que o indivíduo tem a sua vida em jogo, a utilização de expediente semelhante, inesperado, poderá dar-lhes a vitória imediata [...]” (MARINHO, 1944, s. p.).

Ao descrever como Ciríaco conseguira a vitória, fazendo uso de um artifício impensável para a prática de uma luta, Marinho (1944) evidencia como sucediam os primeiros enfrentamentos de capoeira com caráter desportivo, sem regulamentação, diferentemente da maioria dos esportes modernos praticados no século XX e importados de países como a Inglaterra.

Conforme Elias e Dunning (1992), os esportes modernos possuem as seguintes características: as ideias de justiça; de igualdade de oportunidades; de êxito para todos os participantes; a vigilância quanto ao cumprimento de regras e a autodisciplina; a possibilidade dos mesmos fornecerem prazer e uma excitação/tensão em um elevado grau de regularidade; uma técnica específica que propicie um equilíbrio de forças, com elevada oportunidade de catarse e de libertação da tensão, ao final.

Ao cuspir no rosto de seu adversário, Ciríaco infringiu a possibilidade de o outro lutador reconhecer os movimentos que viriam em sua direção, reduzindo as suas oportunidades de defesa, além de não ter conseguido controlar-se emocionalmente, privilegiando a autodisciplina, características essenciais aos esportes modernos.

Segundo Assunção (2013), o resultado desta luta contribuiu, sobremaneira, nos discursos dos nacionalistas que estavam em busca de uma ginástica brasileira com efetividade superior às lutas estrangeiras. A partir de então, o exímio lutador angariou visibilidade e foi

convidado, inclusive, para realizar apresentações a estudantes da Faculdade de Medicina, incitando, na imprensa, os comentários sobre a superioridade da capoeira.

Após este evento, muitos outros seguiram tendo como atores alunos de Mestre Bimba. Existem vários registros na Hemeroteca Digital, da Biblioteca Nacional, acerca da participação de Mestre Bimba nestes espetáculos de luta. A partir de 1940 muitos jornais anunciam os combates nas cidades brasileiras, colocando em questão a eficácia da capoeira. Este foi um momento de mudanças, pois ao ser posta à prova, a capoeira precisou, antes de tudo, ser considerada uma prática à altura de entrar no cabedal das lutas livres que ganhavam, cada vez mais, adeptos entre o público brasileiro.

Os embates entre capoeiristas e lutadores tornaram-se frequentes, frequente também era a dúvida colocada à prova nos enfrentamentos, se a capoeira seria capaz de superar as tradicionais artes marciais conhecidas pela população. Sobre a questão, o Jornal do Brasil (1968) comentou em matéria intitulada: "Um lutador de capoeira pode enfrentar um lutador de boxe, jiu-jítsu ou karatê?". A matéria continua argumentando que os professores destas modalidades dizem não ser possível, ao contrário, os mestres de capoeira têm certeza da efetividade de sua prática. E para afiançar a declaração, o jornal ouviu mestres de capoeira reconhecidos, como Valdemar dos Santos, Canjiquinha e Pastinha, todos professores residentes em Salvador, afirmando em uníssono que o sucesso de um capoeira diante de outro lutador depende da qualidade de ambos. "Um bom capoeirista vence um mau pugilista e vice-versa: e, se os dois forem iguais, a luta também será igual." (JORNAL DO BRASIL, 1966, p. 6). Segundo o Jornal do Brasil,

O certo é que diante de um esporte evoluidíssimo como o boxe, a capoeira está sofrendo a seguinte desvantagem: é que o pugilista sofre um processo de preparo físico, alimentar e psicológico perfeito, dentro das técnicas mais modernas; enquanto o capoeirista é, geralmente, mal alimentado e tem uma resistência física deficiente, não podendo, por exemplo, suportar o esforço físico descomunal de quinze assaltos que um bom lutador de boxe comumente suporta (JORNAL DO BRASIL, 1966, p. 6).

A abordagem do jornal evidencia o preconceito, ainda latente, sobre o capoeira, percebido como um sujeito sem recursos econômicos e, por isto, sem condições de acesso a uma boa alimentação, que o daria a resistência física necessária para os enfrentamentos.

No intuito de superar visões reducionistas como estas, inúmeros capoeiras subiam ao ringue, dentre eles os alunos de Mestre Bimba e o próprio Mestre, que tinha entre suas intenções evidenciar as qualidades da capoeira enquanto uma luta de contato físico direto.

Somando-se a isto, houve o desenvolvimento urbano e a busca por espaços de lazer que possibilitaram o interesse crescente dos indivíduos por estes enfrentamentos públicos. O esporte-espetáculo, como uma forma de desfrutar as emoções, vivenciadas de modo coerente com a expectativa de comportamento exigido para a convivência social, foi ganhando cada vez mais adeptos nas cidades a partir do século XX.

Ao ganhar repercussão nacional em embates com outras modalidades, os alunos de Mestre Bimba tiveram que se submeter a um conjunto de regras. Para enfrentar os desafios, estes indivíduos tinham que ter o mínimo conhecimento de outras modalidades que lhes possibilitassem sair dos ataques do adversário – seus golpes e contragolpes. O jornal *Tribuna da Imprensa* (1950, p. 5) destaca a presença de golpes provenientes do jiu-jítsu introduzidos na capoeira de Mestre Bimba. De acordo com o respectivo periódico:

[...] o Mestre travando relações com o jiu-jítsu e o *catch* de que era profundo conhecedor um de seus primeiros alunos, introduziu uma série de golpes das lutas precipitadas na velha Capoeiragem, criando uma nova luta eficiente e perigosíssima que passou a chamar-se CAPOEIRAGEM REGIONAL BAIANA, dissidente da antiga CAPOEIRAGEM DE ANGOLA.

Ainda n'A *Tribuna da Imprensa* (1952, s.p.), Carybé³⁷ comparava Mestre Bimba a Lutero³⁸, “[...] porque introduziu modificações na tradicional Angola”.

Aos poucos a capoeira foi assumindo o seu caráter próprio, que a sobrepunha às pessoas que a praticavam. Um aumento no nível de organização nas competições possibilitou uma autonomia que se tornaria agente de controle, possibilitando um nível mais elevado de integração e participação em eventos nacionais. Conforme Elias e Dunning (1992, p. 67),

[...] Pode-se dizer que qualquer variedade de desporto possui uma fisionomia própria. Ela atrai as pessoas segundo as características específicas da sua personalidade. Isso acontece porque possui uma certa autonomia em relação não só aos indivíduos que jogam em determinado momento, mas também à sociedade onde se desenvolveu [...].

Por outro lado, em um contexto de fertilização de diferentes tradições de lutas orientais, ocidentais e dos estilos de capoeira, representados por indivíduos como

³⁷ Hector Julio Páride Bernabó (Lanús, Argentina 1911 - Salvador, Bahia, 1997) foi pintor, gravador, desenhista, ilustrador, mosaicista, ceramista, entalhador e muralista. Nascido na Argentina, fixa residência em Salvador em 1950, quando se interessa pelo estudo da religiosidade e dos costumes locais (ENCICLOPÉDIA ITAÚ CULTURAL, 2017).

³⁸ Uma das figuras centrais na Reforma Protestante realizada durante o século XVI. A Reforma teve início na Europa Central e entre os seus questionamentos contra a Igreja Católica estava a discordância a venda de indulgências.

Sinhorzinho³⁹, no Rio de Janeiro, Mestre Pastinha e Mestre Bimba, na Bahia; a capoeira de Mestre Bimba foi também uma resposta aos fenômenos que ameaçavam transformá-la em um conjunto de técnicas, sem relação direta com as tradições culturais (ASSUNÇÃO, 2013). As ameaças colocavam-se oriundas de sujeitos como Bulamarqui e Sinhorzinho, cujas perspectivas aproximavam-se mais da técnica e menos da cultura e, do outro, conforme o próprio Bimba, das abordagens provenientes do folclore que descaracterizavam o caráter de luta da capoeira para enfatizar o aspecto da teatralidade e exibição. Conforme Assunção (2013, p. 7), em um primeiro momento,

[...] Bimba foi ficando cada vez mais insatisfeito com a capoeira, tal como costumava ser praticada na época. Para ele, as exhibições em praça pública nas festas católicas enfatizava demais a pantomima, e os golpes não tinham eficiência suficiente para enfrentar desafiantes mais sérios, especialmente os treinados nas novas artes marciais que chegavam do exterior. Em especial, ele desprezava a prática de apanhar dinheiro com a boca, no meio do jogo, quando uma nota era atirada na roda pelos expectadores [...].

Este fato narrado por Assunção (2013) pode ser confirmado em entrevista realizada por Mestre Bimba ao jornal *Diário da Noite*, de 1947. O Mestre afirmou que praticara capoeira desde os dez anos de idade e que lutara até os vinte anos com os melhores capoeiristas da Bahia, mas nunca fora derrotado. A partir de então, preferiu por em prática um método novo, todo seu. A entrevista continua e ele conclui:

– O “angoleiro” não dá um passo sem o berimbau ou sem o pandeiro. Não é luta, é dança. Além disso, a luta que se faz não passa de um embuste. Haja visto o que se passava nas festas da Conceição, onde estando sem dinheiro no bolso arranjava um companheiro, fazia uma roda e ia lutar. Como chovia dinheiro, um dos contendores dava-se por derrotado, o outro apanhava a “grana”, entre gritos da multidão e, minutos depois, num lugar previamente marcado, dividíamos o dinheiro arrecadado. Tivemos noites de recolher mais de trezentos cruzeiros. Sou contra a angola, pois admiro a luta verdadeira e não a farsa. Por isso criei a regional. É uma fusão de capoeira angola, box, jiu-jítsu e alguns golpes que aprendi no cinema (DIÁRIO DA NOITE, 1947, s.p).

Para provar a superioridade de seu método, Mestre Bimba desafiou lutadores de diversas artes marciais, inclusive capoeiristas. Subiu ao ringue e os enfrentou segundo o padrão estabelecido de lutas supervisionadas por um árbitro e com público pagante.

Marinho apresenta, em 1944, a sua impressão acerca da Luta Regional Baiana após uma conversa realizada com Mestre Bimba, diz ele: "a sua capoeira não é mais de Angola,

³⁹ Sinhorzinho foi um dos principais representantes da capoeira carioca. Contemporâneo dos Mestres Bimba e Pastinha, sua proposta de ensino centrava-se no contato físico, com finalização de golpes e sem acompanhamento musical.

mas um prolongamento desta, somada aos vários golpes de outras lutas, desde a luta romana até o boxe e o jiu-jítsu". Na capoeira, Marinho (194) afirmara que vinte e dois golpes eram mortais.

“Nos anos 1950 as disputas nos ringues entre atletas de diversas artes marciais estavam em alta. Os jornais do período tinham um papel fundamental na organização e divulgação dos embates, pois através deles os desafios eram lançados, aceitos ou recusados e as lutas acertadas.” (PEREIRA, 2018, p. 8). Por isso, segundo Pereira (2018), muitos capoeiras baianos deslocavam-se até o Rio de Janeiro e São Paulo, onde o cenário de lutas demonstrava-se mais amplo e de importância nacional.

Após as provocações, entre as décadas de 1930 e 1950, em todo o país capoeiras subiam ao ringue para tentar defender a sua modalidade (PEREIRA, 2018). Conforme evidencia o Jornal dos Sports do Rio de Janeiro, de 1949, em matéria intitulada: "A noitada pugilística de amanhã: semifinais do campeonato de luta livre e despedida dos capoeiristas baianos". O jornal descreve a mudança do dia da realização do “interessantíssimo” campeonato carioca de luta livre, que vinha causando grande entusiasmo. A transferência do evento para outro dia foi motivada pela necessidade de oportunizar, mais uma vez, a participação dos capoeiristas baianos, no intuito de atender ao “[...] público que ainda tem dúvidas sobre a superioridade ou não da capoeiragem no *ring*” (JORNAL DOS SPORTS, 1949, p. 3).

É importante salientar como Mestre Bimba investiu o seu tempo na divulgação da capoeira, tanto na mídia como em exibições públicas. A primeira, de difícil acesso aos de baixa condição financeira, que há pouco haviam saído das páginas policiais para estampar os noticiários esportivos e as colunas sociais.

Não são raros os combates anunciados na mídia impressa de 1950 entre a capoeira e as diversas manifestações de luta. Um desses eventos chama a atenção por congregar em um mesmo espaço Hélio Grace, criador do estilo *brasilian jiu-jítsu*, Hélio Vígio, um dos mais importantes alunos de Grace, e dois lutadores de capoeira regional, provavelmente alunos de Mestre Bimba, que foram ao Rio de Janeiro na intenção de desafiar o primeiro para uma luta. O interesse expresso por um dos capoeiristas era de “[...] enfrentar um carioca de um ambiente privado e desportivo.” (ÚLTIMA HORA, 1953, p. 2).

Uma publicação do Jornal do Commercio indagava onde andaria a capoeira que, apesar de façanhas nada edificantes nas ruas do Rio de Janeiro, não poderia desaparecer por tratar-se de um “[...] jogo de presença de espírito e agilidade que, praticado com intenção decente, resultaria tão útil aos seus iniciados.” (JORNAL DO COMMERCIO, 1947, p. 5). A

resposta a essa questão o autor encontrou em uma crônica de Salvador escrita no Diário da Noite, que tratava da existência de uma escola de capoeira baiana fundada e dirigida por Mestre Bimba, “[...] que já deu trabalho à polícia, mas agora ensina a arte da rasteira e das cabeçadas exclusivamente como defesa pessoal – dele que com isso ganha a vida, e dos alunos que aprendem a livrar-se de agressões.” (JORNAL DO COMMERCIO, 1947, p. 5).

O esforço de Mestre Bimba em angariar reconhecimento social, construindo uma representação positiva para a capoeira, gerou frutos. A capoeira distanciava-se dos cenários de violência para aproximar-se dos cenários esportivos e de prestígio. O jornal Última Hora (1953, p. 2) atesta esse fato, ao declarar que Mestre Bimba já estaria famoso ao desenvolver métodos próprios e diplomar alunos na capoeira. “[...] Hoje, segundo amigos que estiveram na “boa terra”, os baianos podem ser considerados invencíveis”. A matéria também possuía entrevistas com um lutador de capoeira que afirmou ser “a capoeira-regional, última palavra em matéria de capoeira, é uma mistura desse esporte com o jiu-jítsu. Aprendemos os golpes elementares desse esporte e também utilizamos a cabeça.” (ÚLTIMA HORA, 1953, p. 2).

Os enfrentamentos não se restringiram apenas à capoeira e outras modalidades de luta, mas também às escolas de capoeira. Os combates entre as escolas de Sinhozinho, Mestre residente em São Paulo, e Mestre Bimba, aconteciam com certa frequência, como salienta os arquivos do Jornal dos Sports. “Saldando os desafios feitos em *ring* Perez, capoeirista baiano enfrentará, em luta final, a Rodolfo Hermany, da academia de Sinhozinho que conta vencer mais uma vez os representantes de Mestre Bimba.” (JORNAL DOS SPORTS, 1949, p. 3).

Mestre Bimba foi um desses indivíduos que percorreu o Brasil para demonstrar, junto a seus alunos, a superioridade da capoeira, convocando para o enfrentamento praticantes de outras modalidades. Os momentos entre capoeiristas também eram veiculados em jornais, sob a tutela da Federação Brasileira de Pugilismo, como demonstram algumas publicações:

Dando oportunidade aos capoeiristas baianos que se despedem do público carioca, assentiu a Federação em que na mesma noite se realizasse uma segunda parte, compreendendo lutas de *catch* e capoeira, em que a última será travada entre o mais estilista dos alunos de Mestre Bimba – Perez e o capoeirista carioca Hermany, que é considerado por seu mestre, Sinhosinho, como um expoente da capoeira. (DIÁRIO CARIOCA, 1949, p. 9).

Realiza-se no Palácio Metropolitano de Esportes, patrocinada pela Federação de Pugilismo, uma exibição dos capoeiristas baianos, alunos de mestre Bimba, o que não é um grande nome, mas é, positivamente, um mestre na capoeira. (DIÁRIO CARIOCA, 1949, s. p.).

Mestre Bimba enfrentaria resistências na aceitação do seu trabalho, ao trazer a proposta de ensinar uma manifestação que, até os primeiros anos do século XX, era reconhecida como atividade de vagabundos e malandros, proibida por lei. A publicação do

jornal Diário Carioca, na década de 1940, ao afirmar que o mestre “não era lá grande nome”, demonstra que mesmo após o reconhecimento da capoeira enquanto manifestação cultural genuinamente brasileira, alguns obstáculos persistiram.

Na Gazeta de Notícias (1949), em uma sessão intitulada "Exibição de rasteira", o jornal afirma que a apresentação realizada pelo Mestre, no Estádio Pacaembu, em São Paulo, não despertou muito interesse da população, atraindo um público bastante reduzido.

Existem muitas publicações que fazem alusão às disputas realizadas pelos alunos de Mestre Bimba em diversas cidades brasileiras. Em matéria publicada no Diário Carioca (1949, p. 10), é anunciado o regresso de Mestre Bimba de São Paulo à Bahia após algumas apresentações públicas.

Regressou de São Paulo Mestre Bimba, o famoso capoeirista baiano que foi à capital bandeirante realizar algumas exibições desse esporte com os elementos mais destacados da Pauliceia. Mestre Bimba levou seis alunos que continuarão em São Paulo, cumprindo contrato, até para exibições públicas.

Mestre Bimba, ouvido pela nossa reportagem, nos declarou o propósito de fundar em Salvador a “Academia de Ensino de Capoeira”, contando desde já com grande número de aficionados.

Tais confrontos também não passaram despercebidos aos olhos de Jorge Amado. Balduíno, seu personagem, foi um capoeirista que não escapou de vivenciar as emoções de um lutador nos ringues baianos, demonstrando o quanto o envolvimento com o universo das lutas estava presente no imaginário popular acerca dos negros capoeiras.

Balduíno fora convidado a lutar boxe depois que um empresário estrangeiro presenciou a sua *performance* em uma briga de rua contra um soldado. Iniciara, assim, sua vida de pugilista e, na primeira luta, ainda inexperiente, “o negro Balduíno foi desclassificado por ter aplicado um golpe de capoeira no meio da luta, que estava renhida, mostrando todas as qualidades de Baldo, o *bouxer*. A assistência não se conformou com o resultado, vaiou o juiz que saiu garantido pela polícia.” (JORGE AMADO, s. d., p. 102).

O investimento de capoeiras e intelectuais vinha surtindo o efeito desejado, como demonstra o Jornal dos Sports, ao tratar do espetáculo que a Federação de Pugilismo ofereceria ao Público, no Palácio Metropolitano, em 1949. O jornal inicia elogiando os espetáculos “de ringue” desenvolvidos na federação, sob a presidência do capitão Eusébio Queiroz, que trouxe legítimos Mestres de capoeira. O periódico prossegue afirmando que,

[...] Para muitos, a “capoeiragem” é ainda uma briga de arruaceiros e totalmente desconhecida, só vivendo de referência em crônicas policiais. Entretanto, apesar de ser uma luta dura e violenta, é prenhe de golpes espetaculares e características especiais, girando quase todos na função dos pés. Golpes de “capoeiragem” existem

superando os melhores recursos do box e da luta livre e, em vez de “*honks*”, “*upercuts*”, “*cross*”, “*jabs*” e “diretos”, ou “gravatas”, “chaves”, “torções”, “estrangulamentos”, “tesouras” etc., golpes já bastante conhecidos dos amantes de esportes de *ring* e apreciadores dos combates de box e lutas livres, teremos oportunidade de ver aplicados por legítimos conhecedores golpes “como rabo de arraia”, “corta capim”, “rasteira”, “banda”, “sapinho”, “benção”, “meia lua de compasso” e muitos outros (JORNAL DOS SPORTS, 1949, s. p.).

O autor da matéria afirma ainda que os capoeiras já desfrutavam do respeito da polícia, por assumirem a função de guarda-costas de políticos, constituindo-se em cabos eleitorais que decidiam seções a golpes de capoeira e navalha. Assim, a capoeira temida por estar sempre associada a “bandoleiros” e a “capadócios”, escórias da cidade, dá lugar àquela praticada nos ringues, por ter em seu cabedal golpes tão eficientes quanto os outros esportes, merecendo regulamentação capaz de organizá-la segundo determinados princípios. (JORNAL DOS SPORTS, 1949).

Alguns periódicos descrevem formatos de apresentação da capoeira realizados por Mestre Bimba com uma conotação diferenciada dos embates físicos, conclamados nos jornais. A exemplo do Tribuna da Imprensa, na matéria intitulada “O público queria sangue na exibição de capoeira” (1956, p. 6). A publicação ressalta que, após uma competição de vale-tudo, o público do Maracanãzinho queria ver sangue na exibição de capoeira, ocorrida após o respectivo embate. No entanto, tratava-se do Festival de Ritmos e Capoeira patrocinado pelo prefeito do Rio de Janeiro, Negrão de Lima. E mesmo sob os gritos do público “dar pra valer”, direcionados aos alunos de Mestre Bimba, a apresentação teve o acompanhamento de um berimbau e dois pandeiros, e priorizou as movimentações plásticas e de imitação de ataque e defesa, sem contato físico direto. Foi denominada pela Tribuna da Imprensa de balé, como atesta a descrição:

A capoeira como foi apresentada, sem pancadas capazes de machucar, tem alguma coisa de *ballet*. Os capoeiristas jogam o corpo, fazem teatro, se contorcem e vão ao ataque. Porque achou bonito, mas queria ver o que aconteceria se fosse dado com força, é que o povo pede sangue. E aplaudiu mais quando os golpes eram arriscados. (TRIBUNA DA IMPRENSA, 1956, p. 6).

O Correio Paulistano (1956) trouxe outra evidência de que Mestre Bimba também realizava exibições com uma conotação cultural. Ele destaca uma demonstração de capoeira realizada pelo Mestre na Rádio Record, onde houve “a segunda apresentação da caravana da Bahia, vinda por gentileza do prefeito de Salvador, Sr. Hélio Machado, como homenagem ao “Jubileu”, contando com Mestre Bimba, capoeiristas, distribuição de figas e fitas etc.” (CORREIO PAULISTANO, 1956, p. 4).

O periódico *Tribuna da Imprensa* destacou as apresentações folclóricas como práticas integradas às vivências dos Mestres baianos como um todo, ao destacar que “[...] atualmente o viajante interessado nos costumes folclóricos podem assistir a estas demonstrações de capoeiragem na Bahia, que se realizam publicamente durante as festas e nos terreiros dos Mestres sob forma de treino.” (TRIBUNA DA IMPRENSA, 1950, p. 5).

O *Diário Carioca* também fez um registro importante sobre o assunto, ao afirmar que:

Em nossos dias, a capoeira é motivo de atração turística, servindo de tema para inspirar obras e escritos que relatam o esplendor da luta nas suas formas mais recônditas. O visitante enche-se de curiosidade quando dois capoeiristas se chocam numa batalha artística. Golpes vibrados com perfeição, reviravoltas em pleno ar, com mostra de puro *ballet*, gingados rápidos e rítmicos, são matizes naturais da capoeira propriamente dita. Não há encenações violentas, nem prática abusiva. A capoeira segue os ditames do verdadeiro esporte, da verdadeira arte. (DIÁRIO CARIOCA, 1957, s. p.).

Apesar de fazer críticas à folclorização da capoeira, em alguns momentos Mestre Bimba pareceu também seguir por este caminho, aproveitando-se do momento que acenava para o crescimento da indústria turística, em Salvador, entre os anos de 1960 e 1970. O movimento de folclorização introduziu nos repertórios de apresentação, além das belezas naturais, dos monumentos, do barroco e das igrejas, as manifestações da cultura negra, como a capoeira, o samba e o candomblé. Tais demandas impactaram as academias de capoeira e muitos de seus membros passaram a compor grupos folclóricos que surgiram liderados por empresários, pesquisadores e capoeiristas (IPHAN, 2007).

Muitos Mestres adaptaram as suas práticas às novas exigências do folclore, estilizando as apresentações de capoeira que ganhavam uma conotação de espetáculo.

As principais lideranças da capoeira voltaram-se, entre os anos de 1960 e 1970, para atender as demandas do mercado turístico em função da rentabilidade. Conforme o IPHAN (2007, p. 44),

[...] Ainda que pouco significativos do ponto de vista financeiro, os ganhos com as apresentações folclóricas não deixavam de superar aqueles que podiam conseguir com o ensino da capoeira. Este fato comprometeu o funcionamento de muitas academias, principalmente em relação à formação de novos capoeiristas, na medida em que as atividades das academias eram mais voltadas ao treinamento/ensaio dos *shows* folclóricos do que as aulas propriamente ditas.

A despeito de suas críticas envolvendo a folclorização da cultura negra, não se pode negar que ela contribuiu para a disseminação da capoeira pelo país, somada à migração de Mestres baianos para o Sudeste em busca de melhores condições de vida nos anos de 1950 (IPHAN, 2007).

Campos (2009, p. 17), um dos alunos de Mestre Bimba, trouxe elementos em seu trabalho de tese que confirmam o espaço que as apresentações folclóricas assumiram na capoeira de Mestre Bimba. Ao tratar dos momentos que viveu junto ao Mestre, ele afirmou:

Na escola de Bimba me formei. Passei a integrar o grupo seletivo dos formados na Capoeira Regional, ao tempo em que comecei a fazer parte do Grupo Folclórico de Mestre Bimba, fazendo apresentações no Circo Caruano, Boate de Olinda, escolas, Ginásio Antônio Balbino e na viagem inesquecível, a história do Espírito Santo.

Há, conforme Silva (2002), evidências que Bimba diferenciava a capoeira praticada nas rodas, da capoeira dos ringues e das ruas. A primeira seria, para ele, uma atividade lúdica com os componentes característicos das manifestações africanas, a de fruição de jogo, de prazer, que envolvia a dança e o canto. A segunda era a luta, sinônimo de esporte de rendimento, que deveria ser eficaz. A terceira seria a capoeira marginal, que deveria ser combatida pelos capoeiristas (SILVA, 2002). A fala de Campos (2002, p 122) reafirma esta ideia:

A rigor, Mestre Bimba enfatiza a sua criação, a Capoeira Regional, como capaz de preparar lutadores para enfrentar desafios nos ringues, reforçando que a Capoeira Angola não serve para encontros onde o atributo que rege é a violência. Ao mesmo tempo destaca veementemente a questão cultural, certificando que, ao som do berimbau e do pandeiro, os capoeiristas não poderiam medir forças, pois a capoeira revela um aspecto sensacional, ou seja, de apresentação. E mais: diz estar disposto a mostrar, ao som do berimbau e do pandeiro, o quanto também é bamba.

Segundo o IPHAN (2014), nos anos posteriores Mestre Bimba afastar-se-ia da capoeira dos ringues, restringindo os seus embates as rodas. Não o interessava desafiar e ser desafiado por outras modalidades de luta, mas firmar a capoeira a partir de suas particularidades, como uma luta esportiva em que as regras deveriam ser respeitadas. Seu posicionamento mantém intacto o valor marcial de ataque e defesa da capoeira e enfatiza a necessidade de treinar e jogar com outros capoeiras.

Esta diferenciação, expressa na prática de trabalho de Mestre Bimba, é mais uma evidência de como os *outsiders* se apropriaram do que lhes fora imposto, como código de conduta e modos de vida, pela sociedade e o Estado brasileiro. Os códigos são ressignificados e preenchidos pela percepção de mundo e de cultura por eles vivenciada em suas realidades. Conforme Lesser (2015, P. 23),

[...] os imigrantes e seus descendentes se beneficiaram muito ao abraçar tanto a imagem de uma nacionalidade brasileira uniforme quanto suas novas etnicidades pós-migratórias. Com isso eles puderam se apropriar de símbolos nacionais múltiplos, mutáveis e muitas vezes contraditórios.

A relação entre identidade nacional e etnicidade fora negociada em meio à correlação de forças, constituída entre estabelecidos e *outsiders*. No interior das barganhas culturais, econômicas e políticas, advindas de ambos os grupos, possibilitadas pelas novas relações de interdependência, os interesses dos *outsiders* foram, em certa medida, absorvidos. Nesta relação sincrética, elementos diferentes congregam em meio às conexões de poder, de dependência e de subordinação, ainda que aconteçam de modo desigual (HALL, 2009).

Em alguns momentos, Mestre Bimba dedicou-se à abordagem que aproximava a capoeira da perspectiva esportivizada, defendida por estudiosos e nacionalistas, em outros, ele a apresentava sob uma perspectiva cultural, fundada em elementos de ordem africana. O mais certo seria dizer que, apesar das oportunidades o fazerem tangenciar, hora para um lado, hora para outro, ambas as perspectivas não estavam separadas na metodologia do Mestre, questão que será aprofundada no próximo capítulo do texto.

Uma reflexão se faz importante acerca do papel de Mestre Bimba na capoeira, muitas vezes apresentado como o indivíduo que sucumbiu ao encapsulamento da cultura popular pelos desígnios da cultura dominante, que perpassava os esportes no início do século XX.

Mesmo considerando que há uma grande força contida na concentração do poder cultural por um grupo específico, estas definições não atuam sobre os indivíduos como se fossem uma tela em branco. Elas invadem e retrabalham os sentimentos e contradições internas no interior do grupo *outsider*, abrindo um espaço de reconhecimento aos que a eles respondem (HALL, 2009).

Afirmar que as novas formas impostas com a sistematização da ginástica e a esportivização das práticas corporais no Brasil no século XX não influenciaram a capoeira, seria acreditar que a cultura do povo conseguiria permanecer como um enclave isolado, para além do circuito de distribuição de poder e das relações de força cultural.

Existiu sim uma luta constante no sentido de desorganizar a cultura popular para depois organizá-la nos moldes dos códigos corporais exigidos pelo esforço civilizador no Brasil, mas houve pontos de resistência e superação, como denota o comportamento de Mestre Bimba, ao não abrir mão dos preceitos de origem africana ensinados em sua capoeira. De acordo com Hall (2009, p. 239),

Esta é a dialética da luta cultural. Na atualidade, esta luta é contínua e ocorre nas linhas complexas da resistência e da aceitação, da recusa e da capitulação, que transformam o campo da cultura em uma espécie de campo de batalha permanente, onde não se obtém vitórias definitivas, mas onde há sempre posições estratégicas e serem conquistadas e perdidas.

O perigo mora em perceber as formas culturais como algo inteiro e coerente, inteiramente corrompidas ou inteiramente autênticas, enquanto elas são contraditórias, compostas de elementos antagônicos e instáveis (HALL, 2009).

Mestre Bimba transitou na capoeira explorando seus diversos elementos em três fases distintas que não podem ser percebidas como dissociadas, pois estas o ajudaram a construir a sua metodologia de ensino. A primeira fase seria aquela em que ele praticou a capoeira de rua, de caráter marginalizado. Em um segundo momento, Mestre Bimba se dedica às lutas travadas nos ringues e percebe a chance de tornar a capoeira conhecida nacionalmente. Aqui, ele já possuía alunos de boas condições sociais e teve acesso à obra de Aníbal Bulamarqui. O terceiro momento acontece quando ele propõe a Luta Regional Baiana que *a priori*, tem um caráter predominantemente desportivo e, gradativamente, vai sendo preenchida de fruição e manifestações de origem africana. Seu interesse inicial com esta proposta seria legitimar a capoeira como uma modalidade esportiva, inclusa nas discussões da Educação Física. Alguns anos após a afirmação da eficácia da capoeira nos combates, seus laços com a tradição africana são retomados (SILVA, 2002).

A busca pelo reconhecimento da capoeira, sobretudo no que se refere a sua eficácia diante de outras modalidades em evidência no século XX, fez Mestre Bimba apropriar-se dos elementos vigentes em instituições legais, como a escola e órgãos ligados à Educação Física brasileira. A partir de alguns destes princípios, o Mestre ministra as suas aulas em ambiente fechado, longe da percepção negativa que a capoeira assumiu quando relacionada às práticas de rua. Ele estabelece graduações aos praticantes, vestimentas específicas semelhantes às utilizadas nas atividades esportivas, certificado, dentre outros.

Embora existisse um discurso predominante associando à etnicidade a algo negativo e traiçoeiro, com a pretensão de fazer os *outsiders* aceitarem uma identidade nacional europeizada, branca e homogênea, essa postura não era única. Os “de fora” desenvolveram formas bem sucedidas de usufruir dos espaços a eles negados e de deixar a sua marca. Por isto, práticas como a capoeira devem ser reconhecidas em seu interior a partir de uma perspectiva multiétnica (LESSER, 2015). De acordo com Lucena (2001, p. 96),

As ações dos “de fora” não se limitaram à aceitação passiva das definições dos setores estabelecidos, e muito menos podem ser explicadas pelo simples argumento de que os espaços alcançados foram possíveis, apenas porque trariam benefícios aos “dominadores” da ação.

Os negros e pessoas de condição desfavorecida continuaram a executar e a desenvolver seus métodos de capoeira. A importância de Mestre Bimba no trabalho com a mesma demarca a presença destes indivíduos.

Elias (1994) afirma que, no desenvolvimento recente da civilização, a identidade-eu ganhou uma carga afetiva mais intensa no equilíbrio eu-nós. Entretanto, o enfraquecimento da identidade nós não tem, de nenhuma forma, uma difusão no espectro da camada nós. Com a criação dos Estados Nacionais, a identidade-nós fortaleceu-se, tornando-se “[...] comum às pessoas tentar superar a contradição entre sua auto-percepção como um eu desprovido de um nós, como indivíduos totalmente isolados, e seu engajamento no grupo-nós da nação mediante uma estratégia de encapsulação [...]” (ELIAS, 1994, p. 71).

Com isto, cabe a seguinte reflexão: como Mestre Bimba poderia ter desenvolvido uma capoeira que resistisse, por completo, aos ditames do esporte? A autopercepção social que faz os indivíduos acreditarem ser possível existir um eu desprovido de um nós é um dos fatores que contribuem para esta crença. Tal possibilidade seria impensável, visto que a identidade da nação, enquanto uma camada do *habitus* social marca profundamente a personalidade do indivíduo, e este processo não seria diferente com o referido Mestre. Nos Estados nacionais, a identidade grupal de nação constitui uma camada do *habitus* social muito profunda e firme na personalidade. Além de que, a manipulação de sentimentos em relação ao Estado e à nação, ao governo e ao sistema político é uma técnica muito difundida na práxis social.

Para compreender o todo, faz-se necessário conhecer a forma das partes individuais. Deve-se abandonar o pensar em forma de substâncias isoladas, únicas, para percebê-las em termos de relações e funções (ELIAS, 1994).

A reflexão de Elias (1994) pode auxiliar na compreensão da capoeira desenvolvida por Mestre Bimba. Este, por sua vez, estabeleceu-se em um momento em que as práticas reconhecidas como genuinamente nacionais angariavam *status* perante a sociedade e um certo acolhimento do Estado que vislumbrava estabelecer a identidade da nação, despertando mudanças no *habitus* social dos indivíduos e consolidar a formação de um sentimento-nós, baseado na tradição nacional.

Difícilmente ele poderia abdicar, em sua totalidade, das possibilidades que a sociedade lhe apresentava, em um momento em que o equilíbrio de forças não era favorável a práticas de rua, como a capoeira do início do século XX. Seu interesse e perspicácia em valorizar a atividade pelo qual dedicou a sua vida o fez estabelecer um diálogo com os códigos dos esportes, angariando uma maior visibilidade, ao distanciar-se da percepção da capoeira enquanto uma prática violenta de rua.

O capítulo que segue destina-se a abordar a metodologia de ensino de Mestre Bimba, seus preceitos, interesses e alunos envolvidos no processo, buscando compreender as especificidades pedagógicas que diferenciavam o seu trabalho, da capoeira conhecida e praticada em meados do século XIX.

4 UM MÉTODO NACIONAL DE ENSINO PARA A CAPOEIRA: A LUTA REGIONAL DE MESTRE BIMBA EM QUESTÃO

Este momento foi dedicado à discussão acerca da metodologia de Mestre Bimba, suas especificidades e principais características que diferenciavam a sua capoeira, tanto daquela praticada na rua, velha conhecida dos brasileiros, quanto da ensinada por outros mestres. Há o interesse em evidenciar o teor educativo, o significado e as contribuições de sua prática, vivenciada por jovens e adultos de todas as idades, em Salvador.

Em determinado momento, Bimba deixa de ser apenas um praticante de capoeira e assume a responsabilidade de educar várias gerações através de seu trabalho, tornando-se, a partir de então, Mestre Bimba.

Anteriormente, as vivências relacionadas à capoeira aconteciam nas ruas e estavam integradas ao cotidiano. A aprendizagem dava-se através da observação dos mais experientes. A iniciação não contava com regras fixas e a formatação, em que ocorriam os rituais, variava de acordo com a região, assim como as regras que podiam ser modificadas a partir do interesse do grupo, bastava observar e “chegar-se”. Não havia uma vestimenta própria e nenhum método de graduação que possibilitasse ao observador diferenciar o lutador mais experiente do menos experiente, a não ser pela gestualidade na execução dos movimentos. Conforme Sodré (2002, p. 38),

Nas rodas fixas, tudo depende do espírito do mestre. Tradicionalmente, o mestre não ensinava ao seu discípulo, pelo menos no sentido que a pedagogia ocidental nos habituou a entender o verbo ensinar. Ou seja, o mestre não verbalizava nem conceituava o Seu conhecimento para transmiti-lo metodicamente ao aluno. Ele criava as condições de aprendizagem (formando a roda da capoeira) e assistia a ela [...].

Quando Mestre Bimba iniciou as suas aulas, ainda era bastante incomum um praticante de capoeira tornar-se professor. Até o final do século XIX e nos primeiros anos do século XX, não existiam academias e não se ouvia falar da presença feminina nas rodas de rua. Dentre as “habilidades” necessárias aos praticantes, até aquele século, eram necessárias, dentre tantas outras: a velocidade para fugir da polícia, caso fosse flagrado, e a coragem para envolver-se em uma atividade que poderia levá-lo à prisão e a castigos corporais. Segundo consta em várias de suas biografias, o próprio Mestre aprendeu capoeira desta forma, nas ruas da cidade de Salvador, ensinado pelo africano Nozinho Bento, apelidado por Bentinho, na antiga estrada das Boiadas, atualmente denominado bairro da Liberdade.

O futuro da capoeira era estampado como incerto em alguns folhetins e as dúvidas acerca da sua sobrevivência, após a modernização e urbanização das cidades brasileiras, também. Alguns desacreditavam haver lugar para uma prática, oriunda de negros escravizados, no interior destes processos. O jornal Para Todos, do Rio de Janeiro, é um exemplo disto, ao escrever:

Eis, em pequenos traços a capoeira – esse grande elemento do folclore negro nacional, que apesar de ter alcançado com a sua aclimação um lugar de destaque na formação de nossos costumes, tende a desaparecer paulatinamente, acossado pelo progresso para se alojar somente nos mais recônditos e esquecidos pontos de diversões do fim de rua dos bairros onde mora a nossa gente simples (PARA TODOS, 1957, p. 18).

De acordo com Sodré (2002), a entrada ostensiva de Mestre Bimba na cena pública, em 1930, indicou uma mudança nas circunstâncias que envolviam o capoeirista, não mais reconhecido como assecla da polícia, nem como desordeiro, pelo imaginário coletivo fabricado por jornais e pela opinião comum. “[...] A transformação urbana e a repressão do Estado como que pacificaram, por culturalização, o perigoso jogo de corpo” (SODRÉ, 2002, p. 53).

Anos depois, o ensino não seria mais o mesmo daquele vivenciado por Mestre Bimba, quando iniciou a sua aprendizagem na capoeira. O comportamento dos praticantes também mudaria, como registrou o Jornal do Brasil “a capoeira já foi braba e seus lutadores valentes. Agora está domesticada, civilizada. Tá todo mundo manso, que é pra poder ir pra frente. Quem diz isto é Mestre Pastinha que, aposentado, é o mais velho do grupo dos grandes capoeiristas da Bahia.” (JORNAL DO BRASIL, 1972, a.p.).

Na primeira metade do século XX, a urbanização e a industrialização conduziram a uma maior unificação do ponto de vista nacional, promovendo o surgimento de meios de transporte e comunicação mais desenvolvidos e um maior cosmopolismo, capaz de proporcionar mudanças nas práticas corporais como um todo. As modificações ocorreram em determinados elementos, como: um aumento nos níveis de interação, estratificação, classificação hierárquica dos desportistas do sexo masculino e feminino e de equipes desportivas de níveis mais elevados (ELIAS; DUNNING, 1992).

Houve uma crescente elaboração e refinamento dos costumes e, como consequência, intensificou-se o autocontrole sobre os indivíduos e os aspectos dos seus sentimentos e comportamentos. Neste contexto, as práticas esportivas tiveram uma dupla função, ser espaço de liberação das tensões e emoções, impossíveis de serem vivenciadas no dia-a-dia e, por isso,

destinadas apenas aos momentos de lazer e elementos de educação de grupos sociais que objetivam inserir-se neste processo.

Em sociedades mais complexas como a que estava em curso no país, o processo de transformação das pulsões se inicia modificando, através de aprendizagens constantes, a liberdade desenfreada da criança, até atingir uma regulação ao nível da sociedade do adulto. De acordo com Elias (1998, p. 23),

[...] Os seres humanos são feitos de tal modo que suas chances de sobrevivência, tanto no plano individual quanto em termos coletivos, são muito pequenas, caso não desenvolvam desde a infância seu potencial natural de autodisciplina frente à irrupção momentânea de suas pulsões e impulsos afetivos, e isso no âmbito de uma comunidade humana, segundo normas precisas de regulação das condutas e dos sentimentos.

O esporte assumiria um papel relevante na aprendizagem de comportamentos, ajustados ao novo modo de vida. Uma vez que nas sociedades modernas, atividades como estas são a chave para o despertar, aprovado socialmente do comportamento excitado em público. Vale salientar que tais práticas assumem esta função em sociedades em que os níveis público e privado do controle emocional tornaram-se elevados, relativamente fortes e dominados de forma equilibrada, emergindo no decurso de uma transformação de estruturas sociais e individuais (ELIAS; DUNNING, 1992).

A “mansidão” contida no esporte, conforme sugeriu Mestre Pastinha ao Jornal do Brasil (1972), é uma referência direta à transformação sucedida na capoeira, iniciada nas primeiras décadas do século XX.

Em oposição a sua criminalização, alternativas funcionais foram se estabelecendo, permitindo desde a valorização simbólica da reafricanização dos costumes, em 1930, na Bahia; a esportivização, nos anos 1960, iniciada 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, a patrimonialização, em 2008.

A proposta de capoeira apresentada por Mestre Bimba enfatizava a presença de regras capazes de controlar a violência, característica da capoeira escrava realizada nas ruas das cidades brasileiras. Ela trazia elementos que diferenciavam a capoeira de suas manifestações anteriores, ao assumir conotações de gesto e de corpo que a aproximavam dos costumes adotados pelos esportes no período republicano.

A esportivização de determinadas manifestações corporais como a capoeira tornou-se fértil no Brasil, devido à ampliação de redes de interdependências, intensificadas por um

maior grau de cosmopolismo. Estes fatores também foram responsáveis por potencializar a rivalidade entre os grupos.

E enquanto prática com conotação de esporte-educação, valores como solidariedade, cooperação, espírito de equipe faziam-se presentes, através do exemplo, na academia de Bimba, onde muitos indivíduos de baixa renda frequentavam sem pagar, e os mais velhos eram responsáveis por ensinar aos mais novos, protegendo-os no momento do jogo. A disciplina era expressa através da seriedade do Mestre que exigia de seus alunos um comportamento respeitoso e dedicado no momento da aula, dos eventos, do jogo e das apresentações. A coragem esteve presente nas exposições em público, em que era necessária a confiança em si mesmo para vencer a timidez; nos combates com os colegas de academia, ou mesmo com adversários, assim como no enfrentamento de situações de insegurança, vivenciada por muitos de seus alunos nas ruas da Bahia, ao serem surpreendidos pelo ataque gratuito de outros indivíduos.

A complexidade do assunto não permite reduzir a capoeira ao esporte, por haver em seu interior características que a aproximam do jogo, da dança, da luta e até mesmo do folclore, em suas diversas formas de expressão. O trabalho destacou, neste momento, os elementos e comportamentos da capoeira que se assemelham ao esporte-educação, e estavam presentes na metodologia desenvolvida por Mestre Bimba. Até mesmo a Luta Regional baiana não se restringia a apenas um destes elementos, em algumas ocasiões Bimba realizou exposições com características folclóricas para diversas personalidades importantes da Bahia; em outras, participou de combates envolvendo modalidades de lutas; na roda, após os treinos, destacava os elementos do jogo, permitindo aos seus alunos a criatividade no desenvolvimento dos golpes.

No que se refere aos elementos que foram incorporados a Luta Regional Baiana, pode-se citar: uma metodologia própria; a criação de uma academia especializada; o desenvolvimento de seqüências de ensino; novos toques de berimbau que a dinamizaram tornando os movimentos mais rápidos e os golpes com conotação de defesa pessoal; a padronização dos nomes destes movimentos; a realização de eventos destinados a tornar público o conhecimento dos alunos e a destinar-lhes títulos, dentre outros.

A percepção acerca das modificações nos códigos corporais realizados na capoeira por Mestre Bimba, assim como a presença de indivíduos brancos e de boa condição social, não passou despercebida à imprensa, como registrou o jornal Correio Paulistano, em 1949 (p. 8 e 9), em publicação sob o título “Mestre Bimba, o rei da capoeiragem”, afirmou: “De temível desordeiro a professor – Das brigas de rua ao tablado – Médicos, advogados, estudantes e

militares, seus atuais alunos – Estilizando a capoeira, Mestre Bimba criou um esporte brasileiro – Breve estará se exibindo no ginásio do Pacaembú”. A matéria dizia:

Há tempos passados, sempre que alguém se referia a um capoeira, era empregando um vocábulo como designativo de desordeiro, tal a má, fama adquirida pelos que praticavam, geralmente como capangas.

O introito vai à guisa de uma explicação do que era a capoeiragem antes de surgir na Bahia “mestre Bimba”, de que, de temível desordeiro, se converteu em professor de capoeiragem.

Aos 13 anos de idade, “mestre Bimba” iniciou-se na capoeiragem, tornando-se o mais temível desordeiro da Bahia. Tão afamado era que o alcunharam o “rei da capoeiragem” [...].

“Hoje - prosseguiu – contando cerca de 39 anos, “mestre Bimba” regenerou-se; ministra os ensinamentos da arte da capoeiragem como meio de defesa e de ataque. Fundou uma escola frequentada por médicos, advogados, engenheiros, oficiais do exército, da aviação e da polícia e estudantes, que lá vão em busca do ensinamento do antigo rei da capoeiragem”.

Nas sociedades modernas tornou-se comum as pessoas ocuparem-se em atividades de lazer, ou na participação e assistência de confrontos não violentos como os desportos. A partir deste momento, estas práticas desenvolvem regras para manter jogadores e expectadores sob controle, em uma tensão/excitação agradável (ELIAS, 1992).

A transformação da capoeira executada por Mestre Bimba, aproximando-a dos esportes, pode ter acontecido pela sua percepção acerca da importância que os últimos vinham assumindo como vivências de lazer para os grupos estabelecidos, abordados como prática de indivíduos civilizados. De um lado, é nesta área que muitos indivíduos negros irão se estabelecer encontrando o seu espaço, nas primeiras décadas deste século. Segundo Fernandes (2008), o sujeito de cor ainda se vê descrito como sendo “bom mesmo” para o trabalho braçal, para serviços subalternos, para a copa e cozinha, para o samba, a dança, o futebol, o boxe etc. Do outro lado, muitas avaliações “[...] o representam como preguiçoso, indolente, desordeiro, trapaceiro, esbanjador, farrista, desleixado, imprevidente, etc” (FERNANDES, 2008, p. 260).

A descrição de Amado (s. d) sobre os moradores do Capa-negro destaca a ocupação dos negros em trabalhos servis. Os homens trabalhavam carregando e descarregando navios, conduzindo malas de viajantes em fábrica e em ofícios de pobres. As mulheres trabalhavam nas “tortuosas ruas da cidade”, vendendo mungunzá, sarapatel, acarajé, lavando roupas; ou em casas ricas dos bairros chiques. Os garotos também trabalhavam como engraxates, levando recados, entregando jornais. Estes sabiam que o seu destino era o cais, onde ficariam curvos de carregar peso ou ganhariam a vida em fábricas.

[...] E não se revoltavam porque desde há muitos anos vinha sendo assim: os meninos das ruas bonitas e arborizadas iam ser médicos, advogados, engenheiros,

comerciantes, homens ricos. E eles iam ser criados desses homens. Para isso é que existiam o morro e os moradores do morro [...] (AMADO, s. d, p. 29-30).

Em relação à capoeira, ela deixaria de ser percebida como crime a partir de 1937 e vivenciaria momentos como a escolarização de sua prática, quando foram criadas as primeiras academias oficiais institucionalizadas, com destaque para as de Mestre Bimba e Pastinha (IPHAN, 2014). A primeira escola foi criada por Mestre Bimba em 1932, na cidade de Salvador. Conforme Waldeir Rego (1968, s. p.),

[...] outrora não havia Academia de Capoeira, havia mestre e discípulo, porém, a sede do aprendizado era o terreiro em frente ao boteco da cachaça, quitanda ou casa de *sopapo*, onde moravam. O primeiro Mestre de capoeira a abrir uma academia foi Mestre Bimba (Manoel dos Reis Machado), em 1932, no Engenho Velho de Brotas, por sinal o primeiro a conseguir registro oficial do governo, para a academia chamada Centro de Cultura Física e Capoeira Regional, num período em que o Brasil caminhava para o pleno regime de força em que as leis penais consideravam os capoeiras como delinquentes perigosos. Qualificando o ensino de sua capoeira como o ensino de Educação Física, a então Secretaria de Educação, Saúde e Assistência Pública [...] (WALDELOIR REGO, 1968, s.p).

O aprendizado da capoeira aconteceria em ambientes fechados, denominados academias de capoeira, onde seriam desenvolvidas rotinas sistemáticas de treinos e atividades voltadas à prática, acompanhada por um rígido sistema de avaliações. E as rodas, tornar-se-iam o espaço de exercício para os movimentos vivenciados durante as aulas.

O Correio Brasiliense (1871, p. 21a) abordou o surgimento das academias ao afirmar que “as escolas de capoeira foram surgindo pelo Brasil principalmente nos grandes centros: Bahia, Recife, Rio já tinham seus Mestres. E São Paulo? São Paulo estava na garoa e a capoeira foi chegando devagar. Começaram a aparecer as demonstrações, os “shows” e algumas escolas [...]”.

A academia de Mestre Bimba daria início ao curso de Luta Regional Baiana, cujas lições estavam impressas e fixadas junto a um disco por ele gravado, onde continham os toques e cantigas de berimbau. Conforme o periódico Última Hora (1953, p. 2) “o Mestre Bimba, famoso em todo Brasil, leva a sério a sua escola. Tem métodos próprios e até diploma alunos. [...] O tempo passou e Bimba foi aperfeiçoando seus métodos. Hoje, segundo amigos que estiveram na “boa terra”, os baianos podem ser considerados invencíveis”.

O Jornal do Brasil (1970) afirmou que, Mestre Bimba adotou o nome de Luta Regional devido à impossibilidade com que se deparou em registrar a luta como Capoeira de Angola, na Secretaria de Educação da Bahia. E complementou explicando sobre a mesma: “– E Luta Regional legítima é, gente boa, só se encontra na minha roda. Aqui não entra marginal.

Exijo carteira de identidade dos alunos, para provar que não é marginal – ressalta Mestre Bimba.” (JORNAL DO BRASIL, 1972, p. 4).

As modificações no comportamento eram um sinal de que a capoeira vinha se esportivizando, como destaca o Correio Brasiliense (1973, p. 14a):

A capoeira de hoje ganhou feições diferentes da de antigamente, pois a luta que lhe deu origem era o combate violento entre dois contendores que usavam a cabeçada como principal arma. Hoje ela exige dos seus praticantes agilidade, reflexos rápidos e muita flexibilidade, adquiridos com seu treinamento constante.

O registro oficial da academia foi conseguido em 1937, quando Bimba ganhou o título de diretor de curso de Educação Física, na Secretaria de Educação, Saúde e Assistência Pública. Dois anos depois, estava ensinando no quartel do Centro de Preparação de Oficiais da Reserva (CPOR) do Exército. Em 1942, instala a segunda academia e volta a exhibir-se no palácio do governo.

Fatores como a crescente participação do grupo branco na capoeira e a construção, por meio de intelectuais brasileiros, do discurso em torno da necessidade de preservação de práticas esportivas que representassem a identidade nacional, nas primeiras décadas do século XX, permitiram os ajustes necessários para que novas figurações ocorressem, impelindo à aceitação social da capoeira. Não obstante, isto não significou ausência do grupo negro na “nova” capoeira que surgiu. Mestre Bimba, por si só, é prova disto.

Nestas sociedades, o processo civilizador acontece em interdependência circular com o avanço da organização especializada do controle do Estado. No decurso de tal processo, as restrições sobre os comportamentos dos indivíduos tornam-se mais equilibradas, menos oscilantes entre os extremos e interiorizadas, constituindo uma armadura pessoal de autocontrole. Do outro, a exemplo dos esportes, prevalece a liberação das restrições sociais e o alargamento da excitação manifesta. Visto que as pessoas procuram em atividades como estas, não o atenuar de tensões, pelo contrário, busca-se um tipo específico de tensão relacionada com emoções que se objetiva evitar na vida cotidiana.

Diante disto, algum desavisado poderia creditar ao esporte um papel “descivilizador” e não-educativo, entretanto, apesar do desporto permitir a liberação de tensões que não cabem na vida comum, elas acontecem de modo controlado. Por isto, a sua prática carrega em si a possibilidade de ensinar aos indivíduos comportamentos que lhes serão úteis a sua convivência em sociedade, visto que, as mudanças nas regras e comportamentos nos desportos aconteceram, nas sociedades industrializadas e urbanizadas, no mesmo período em que mudanças políticas, econômicas e sociais sucediam nestes Estados como um todo. O

autocontrole, presente nas relações sociais, também perpassou o esporte, tornando-o capaz de provocar um tipo específico de tensão, uma forma de excitação relacionada com o medo, a tristeza e outras emoções que devem ser evitadas na vida cotidiana e que podem ser ensinadas em sua vivência.

A academia de Mestre Bimba também deve ser examinada como um espaço de aprendizado, mas não apenas dos fundamentos da capoeira, como também dos comportamentos exigidos pela sociedade urbanizada que surgia no Brasil ao final do século XIX e início do século XX. Manifestações concernentes à cultura negra também eram ensinadas naquele espaço, tais como: samba duro, samba de roda, maculelê etc. Na academia se conhecia pessoas de diferentes origens sociais que comungavam do mesmo objetivo, aprender a capoeira. Na sociedade, podiam ser estabelecidos, ou *outsiders*, mas, ali, pertenciam ao mesmo grupo, o dos alunos de Mestre Bimba.

A academia era um ambiente estável, controlado por um regulamento que garantia a disciplina, a circunscrição e a coesão grupal. Para contrabalancear a frustração das limitações impostas pela perda de espontaneidade, contida na capoeira regional, em relação à prática executada anteriormente nas ruas da cidade, a primeira oferecia um maior grau de recompensa sob a forma de *status*. De que maneira? O comedimento presente na Luta Regional Baiana facilitava o reforço de alguns laços que uniam os sujeitos em uma espécie de sentimento de inserção grupal conjunta, visto que a adesão a um código comum funciona como uma insígnia social. Nestes contextos, é bastante comum o sentimento de oposição em relação àqueles que usufruem de uma prática que não segue normas firmemente estabelecidas, ou padrões de conduta (ELIAS, 2000).

A criação de um método próprio de ensino, a incorporação de manifestações corporais que exigiam um maior controle das emoções e de regras, evitando a violência contra o adversário, denota a aproximação da capoeira vivenciada na academia de Mestre Bimba dos códigos presentes nos esportes ingleses, que se tornaram populares no Brasil a partir século XIX. De acordo com Elias e Dunning (1992, p. 45),

No decurso do século XX, as competições físicas, na forma altamente regulamentada a que chamamos “desporto” chegaram a assumir-se como representação simbólica de forma não violenta e não militar de competição entre Estados, e não nos devemos esquecer de que o desporto foi, desde o primeiro momento, e continua a ser, uma competição de esforços dos seres humanos que exclui, tanto quanto possível, ações violentas que possam provocar agressões sérias nos competidores.

“Isto indica que as pressões recíprocas e os controles que atuam nas sociedades urbano-industriais evidenciam-se na esfera do desporto.” (ELIAS, 1992, p. 321). O esporte é, por si só, uma “escola” para a vida, onde são reproduzidas as emoções, os gestos e os comportamentos presentes na sociedade. O indivíduo tem de aprender as regras e segui-las, se quiser continuar a fazer parte do jogo. As primeiras existem para proteger a integridade física dos jogadores, impedindo comportamentos agressivos e exageros dos praticantes. É bem verdade que o esporte permite uma maior liberdade das emoções, mas ainda assim elas tem hora e lugar para acontecer.

A revista *Manchete*, em publicação de 1953, destaca as diferenças entre a antiga capoeira e aquela desenvolvida por Mestre Bimba, e acentua que esta rivalidade intensificou-se devido a sua escolha em “marcializar” a capoeira. A revista também destacou o caráter de “ocupação” séria da capoeira, em detrimento da de “vadiagem”.

É o mais famoso capoeirista brasileiro e dizem que encanou nele o espírito de besouro. Mas, na verdade, Bimba já não goza de prestígio entre os seus colegas capoeiristas. É que estes alegam que o Mestre abandonou a capoeira de Angola pela regional luta inventada por ele, num misto de capoeira, boxe, jiu-jítsu e *catch*. O que é verdade. Bimba já não brinca nos terreiros de capoeira, já não a pratica por vadiagem e não entra nas rodas da festa da Conceição. Da antiga capoeira conserva o berimbau e alguns golpes. Passou a ensinar sua nova luta aos estudantes, e até mesmo aos granfinos baianos, inicialmente numa casa na rua das laranjeiras e, posteriormente, em um terreiro de candomblé, na Amaralina [...] (MANCHETE, 1953, p. 23).

A capacidade de congregar indivíduos de origens diferentes; a oposição, contida na luta pela vitória entre equipes, ou indivíduos, estabelecendo uma identificação coletiva, foram elementos absorvidos pela capoeira. A profissionalização foi outro elemento comum aos esportes, que se estabeleceu na capoeira a partir do surgimento de academias, como a de Mestre Bimba. Seus praticantes passaram a fazer destas atividades um meio de sustento, tornando-se professores ou lutadores. Como acentuou o periódico *Correio Paulistano* (1950) ao apresentar Mestre Bimba da seguinte forma: “Capoeiristas baianos – O único profissional de capoeira, aqui na Bahia, é mestre Bimba, todos os outros são amadores, o que não quer dizer que sejam inferiores, que não levem a sério a “arte” [...]”. A respectiva matéria denota como a percepção da profissionalização da capoeira já estava estabelecida na década de 1950.

Para muitos de seus alunos, o aprendizado na academia não foi encarado apenas como lazer, vários indivíduos fizeram da capoeira profissão. Alguns com baixa escolarização perceberam nela uma fonte de sobrevivência e, assim, criaram grupos e abriram suas academias. Outros, que concluíram cursos superiores como medicina, odontologia, educação física etc., também se dedicaram ao ensino da mesma durante toda a sua vida, mesmo tendo

na formação universitária a sua profissão, que lhes garantia a renda principal, não abandonariam o trabalho com a capoeira como “discípulos de Bimba”.

Entre seus praticantes, em especial daqueles que faziam da capoeira um modo de vida, persistia o interesse em torná-la conhecida nacionalmente, distanciando-a do seu passado de “violências e desordens”. Afinal de contas, como uma academia de capoeira poderia sobreviver ofertando uma modalidade carregada de estigmas? Quem pagaria para aprender algo proibido pelo Estado e perseguido pela polícia?

Além de que, a maioria dos alunos eram jovens, muitos deles adolescentes que precisavam dos recursos da família para pagar as mensalidades, e por mais que em um primeiro momento frequentassem sem a anuência de seus pais, com o passar do tempo ela seria inevitável. Então, aquele deveria ser um espaço de respeito, de ordem, de aprendizagem de valores, se quisesse angariar reconhecimento e aceitação.

Mestres como Bimba objetivavam despertar um sentido novo para a capoeira. O jornal *Correio Brasiliense* (1970, s.p.) deixa claro este interesse ao concluir que: “para Mestre Bimba, o bom capoeirista deve ser disciplinado e possuir comportamento que o torne elemento de bem servir à comunidade”.

O próximo tópico abordou a relevância dos alunos de Bimba na criação de sua metodologia, evidenciando o significado da vivência na academia do Mestre para suas vidas; e a diversidade contida no grupo, como um poderoso fator de aprendizagem para todos aqueles que dele faziam parte.

4.1 A academia de Mestre Bimba: os alunos na Luta Regional Baiana

Mestre Bimba contou com um número considerável de jovens que o auxiliaram a pensar a Luta Regional Baiana. Estes jovens pertenciam a várias camadas sociais, impulsionando uma diversificação no perfil dos novos praticantes, que amenizaria a barreira emocional originária do grupo estabelecido, acerca da capoeira e outras práticas culturais negras.

De alguma forma, Mestre Bimba marcou a vida de muitos dos seus alunos que, até os dias atuais, orgulham-se de receber a alcunha de seus “discípulos” e de terem pertencido à geração que vivenciou o processo de modificação dos códigos corporais da capoeira na academia do Mestre. Um número considerável expôs suas vivências e impressões pessoais através de produções escritas, tais como: Sodré (2002), Campos (2001, 2006), Decaneo

(1997) e Doria (2001), dentre tantos outros. Estes relatos foram aqui utilizados no intuito de enriquecer o texto e aproximar-se, ainda mais, do personagem.

Uma coisa pode ser dita sobre Bimba, ele era um indivíduo empático, destes sujeitos que sabem ganhar a admiração dos que estão ao seu redor. A leitura das obras de seus alunos tem, em comum, a admiração, não apenas por seu trabalho como professor, mas também pelo sujeito que ele foi. Outra questão interessante a destacar é o desejo de seus alunos de estarem sempre próximos, de ouvir suas histórias, de participar da vida na academia. Mais do que ir aos treinos, eles queriam construir a capoeira junto ao Mestre e partilhar do clima de juventude e criatividade que circundava aquele lugar.

Sobre a diversificação nos grupos que frequentavam a academia, o Correio Paulistano (1949, p. 8) destacou, na chamada de uma de suas matérias que: “De temível desordeiro a professor - Das brigas de rua ao tablado – Médicos, estudantes, advogados e militares, seus atuais alunos – Estilizando a capoeira, Mestre Bimba criou um esporte brasileiro [...]”.

As matizes da classe social e a compleição física dos frequentadores mudavam frequentemente no decorrer dos anos na academia.

Os alunos eram uma presença constante nos relatos de jornal, sempre o acompanhando em desafios propostos por capoeiristas e lutadores de outras artes marciais etc. De acordo com jornal Correio Paulistano (1949, p. 9),

[...] reconhecendo as reais vantagens da capoeira como arma de defesa e de ataque, “mestre Bimba” procura regulamentá-la, tornando-a o esporte brasileiro do ringue. Dentro em breve, aqui estará ele em companhia de oito alunos para apresentar aos paulistas uma série de exhibições que serão realizadas no ginásio Pacaembu. Farão demonstrações com o “Mestre” os seus melhores alunos, figurando, entre eles, Damião, Perez, Clarindo, Brasilino, Edvaldo, Altemiro e Adib [...].

Em outro periódico, os alunos de Bimba são chamados de discípulos, por serem aqueles que seguem o “Mestre” em seus ensinamentos. Suas qualidades como capoeiristas ágeis denotam a eficácia do método ensinado por ele e a propaganda que muitos jornais passaram a fazer em torno da Luta Regional Baiana, no intuito de divulgar, também, as idiossincrasias da Bahia para angariar turistas.

Mestre Bimba tem tido discípulos que honram o mestre. Prefere-os jovens e ágeis. A força bruta, a estatura e a dificuldade de movimentos nada valem contra um bom capoeirista. A prova disto é o que se está dando em São Paulo. Rapazes de 17, 18, 19 anos, franzinos, mas treinados no jogo da capoeira, vencendo boxeadores profissionais, lutadores de toda classe, verdadeiros atletas no *ring* da terra bandeirante. Mestre Bimba quase nunca aceita desafios; para derrubar gigantes, confia nos seus discípulos. Uma vez, no desafio de um atleta lusitano, escolheu para lutar com ele o seu discípulo predileto, um pretinho pequeno e franzino. Começou a

luta e depois do português ter tomado vários pontapés no rosto e estar sangrando, consegue pegar o rapaz a jeito e dar-lhe um tronco. Passaram-se alguns segundos e, como o pretinho não se mexia, pergunta Mestre Bimba:”-Vai ficar assim ainda muito tempo?” – “Não Sinhô”, responde o menino, e ato contínuo, dá um balão naquela montanha de carne e de músculos que se estatela no chão de cimento completamente fora de combate (CORREIO PAULISTANO, 1950, s. p.).

A emergência de novos grupos na capoeira, compostos por sujeitos brancos e estabelecidos socialmente, é fruto do desenvolvimento de cadeias de interdependências mais diversificadas, instituídas em meio a um processo de longa duração, com transformações na estrutura social total. Impulsionado por aspectos como industrialização, urbanização, crescimento demográfico, modernização e política, este processo envolveu grupos diferenciados com maior especialização funcional e integração, em um quadro de redes mais vastas que proporcionaram um controle e uma dependência recíproca maior entre os indivíduos. Concomitante a este fato, houve um decréscimo de poder diferencial nos grupos após a abolição da escravatura e a criação da República, no Brasil, que representaria uma mudança no equilíbrio de poder entre brancos e negros, classes sociais, homens e mulheres etc. Assim, as pessoas e grupos estavam sujeitos a uma crescente pressão efetiva vinda dos outros, devido à dependência recíproca que as envolvia.

O decréscimo no poder diferencial entre os grupos permitiu que convivessem na academia indivíduos oriundos de diferentes classes sociais. Não eram apenas pessoas estabelecidas que frequentavam aquele espaço, a exemplo do advogado Décio Seabra, do político Joaquim Araújo Lima. Havia, ainda, os alunos negros e de condição social menos favorecida, como apontou o Correio Paulistano (1950), ao tratar de Clarindo, aluno de Bimba.

Sodré (2002) relata ter havido uma convivência harmoniosa e democrática na academia entre ricos, pobres, claros e escuros, gente da elite e da plebe. Estavam ali, desde Cisnando e Decaneo, médicos que gozavam da estima de Mestre Bimba. “Maior ainda, entretanto, era o rol de remediados, se não dos pobres que conseguiam pagar as mensalidades (baratíssimas) do curso, ou mesmo dos que não podiam pagar absolutamente nada e recebiam bolsas de estudo do Mestre [...]” (SODRÉ, 2002, p. 71).

Conforme Decaneo (1997), as bolsas eram destinadas àqueles que não dispunham de recursos, mas possuíam méritos e, também, aos que caíam em sua simpatia. Muitos dos agraciados exerciam diferentes profissões com baixa remuneração, como: carpinteiros, carroceiros, alfaiates, pescadores e soldados.

Os indivíduos que frequentavam a academia, seja em busca de lazer, para aprender uma prática de defesa pessoal, ou mesmo para manter-se fisicamente bem preparado,

deparavam-se com uma prática que, além de conter estes elementos era, também, veículo de ensino dos novos códigos corporais requeridos pela sociedade urbanizada brasileira, no século XX.

O esporte foi utilizado, durante o século XX, tanto pelo Estado, a exemplo das ginásticas de origem europeia que chegaram ao Brasil, apresentadas como disciplina nos currículos escolares com o objetivo de fortalecer fisicamente o trabalhador e de desenvolver comportamentos saudáveis que deveriam ser mantidos para evitar epidemias, quanto por aqueles que procuravam uma identidade individual; valor e orgulho pessoais, ao inserir-se em um grupo específico, valorizado socialmente e apreender seus modos e costumes no intuito de sentir-se integrado.

Para os jovens que chegavam à academia em busca de reconhecer-se enquanto indivíduo, pertencer ao grupo de meninos de Mestre Bimba era uma forma de buscar o significado as suas vidas, de saber-se incluso em uma atividade que lhes dava reconhecimento pessoal, autoestima e até mesmo um sentido.

A figura do Mestre transitava da rigidez aos preceitos por ele apregoados, à exigência na aprendizagem dos movimentos e na autoridade centrada em sua figura; à flexibilidade na possibilidade de criar movimentos; ao acolhimento, classificado como paternal por alguns; ao ensino de valores pessoais, através de conselhos e diálogos desenvolvidos com seus alunos, para além dos momentos de treino.

O esporte contém uma forte capacidade de congregação, principalmente em localidades onde o controle da força física prevalece nas mãos do Estado (ELIAS, DUNNING, 1992). Ele pode proporcionar o único momento em que unidades sociais complexas e impessoais como as cidades podem unir-se. A sua utilidade na formação social dos indivíduos consiste, dentre outros fatores, na possibilidade de despertar o sentimento de pertença a um país, a um estado, a uma cidade, ou até mesmo a um grupo. Ao sentir-se incluso, os sujeitos conseguem perceber a importância de questões da coletividade, como: o direito ao lazer, a necessidade de espaços para a prática de suas atividades e de investimento do Estado em setores que são necessários à comunidade, como: saúde, educação etc.

A presença de gente favorecida e com conhecimento acadêmico era constantemente destacada nos jornais e afiançava socialmente a metodologia desenvolvida por Bimba, dando-lhe um *status* social. Como pode ser percebido na descrição que o jornal Diário de Notícias (1957, p. 7) fez da presença de estudantes de medicina na capoeira do Mestre:

E quando ele pedir a um de seus alunos para expor com palavras esta nova forma de capoeira, por ele criada e denominada “Luta Regional Baiana”, a assistência ficará espantada com a correção fluência e elegância que o jovem capoeira demonstra na explanação. Se quiser informar-se da razão disso, saberá logo que se trata de um dos muitos universitários baianos que praticam habitualmente o esporte da capoeira.

Este tipo de narrativa não era incomum, principalmente nas primeiras décadas do século XX, em que a inclusão de um sujeito negro na ordem social dependia de suas relações com os brancos e dos benefícios que elas poderiam angariar (FERNANDES, 2008). Um destes benefícios pode ser percebido na narrativa que tratou a capoeira enquanto uma prática civilizada, destacando os estudantes universitários que dela faziam parte. Vale lembrar que, neste período, o acesso ao ensino superior pela população mais pobre, incluindo negros e mulatos, ainda era algo bem distante, denotando que os sujeitos descritos na matéria, provavelmente, eram indivíduos brancos e de boa condição social. Ao estudar sobre a integração do negro na sociedade de classes, no século XX, Fernandes (2008, p. 326) destacou:

A sondagem efetuada demonstrou que o mecanismo opera, sensivelmente, como no passado. A condição *sine qua non* para a “pessoa de cor” contar como exceção ainda é a *identificação* ostensiva com os interesses, os valores, e os modelos de organização da personalidade do “branco”. Mesmo o negro e o mulato, que não queiram “passar por branco”, precisam corresponder, aparentemente, a esse quesito, onde e quando aspirem a ser aceitos e a ser tratados de acordo com as prerrogativas de sua posição social.

Provavelmente Mestre Bimba percebera isto muito cedo, por isto, não renegava a atenção e os conhecimentos oriundos de seus alunos letrados, a exemplo de Cisnando Lima, estudante de medicina e, provavelmente, seu primeiro aluno branco, cuja fama o responsabiliza pela intensa ajuda destinada ao primeiro na criação de sua metodologia. Este indivíduo é aludido, com relativa frequência, nos textos de antigos alunos, como o primeiro aprendiz de Bimba com pele clara e estudante da Faculdade de Medicina da Bahia.

A perspicácia de Bimba o fez perceber a necessidade de construir uma metodologia de ensino que fosse transmitida para além da oralidade. Bimba preocupou-se em registrar os seus preceitos, as questões técnicas que envolviam o seu método, o regulamento de sua capoeira, que ditava os modos como os sujeitos deveriam se portar em suas aulas e, para isto, contou com seus alunos, pois dispunha de pouca instrução. Além do mais, para envolver os novos personagens que adentravam a sua capoeira, oriundos de diversas classes sociais, alguns deles estudantes com acesso a centros de conhecimento avançados, como as universidades públicas baianas, ele teria que incrementar o seu método de ensinar. Para a capoeira, o registro escrito

proveniente de um Mestre como Bimba era uma novidade que Waldeloir Rego (1968, s.p.) fez questão de frisar em sua descrição sobre a academia de Bimba, no trecho:

[...] Como toda academia de capoeira, tem um regulamento para os seus discípulos com a diferença, apenas, que nas demais a coisa vai sendo transmitida oralmente, de boca em boca. Na academia de Mestre Bimba há uma série de recomendações datilografadas, emoldurada em vidro e afixada nas paredes e um regulamento básico impresso no folheto mencionado, o qual consta de nove itens.

Os itens do regulamento afixado na academia tratavam, respectivamente, da proibição de cigarro e de bebidas alcóolicas, da necessidade de evitar demonstrações de capoeira que seriam restritas à roda, cabendo aos praticantes resguardar suas habilidades para ocasiões específicas; e seriam evitadas conversas paralelas no horário do treino, momento de observação dos mais habilidosos. E mais especificamente, no que concerne ao ensino da técnica e da tática, o regulamento dizia: procure gingar; pratique diariamente os exercícios fundamentais; não tenha medo de aproximar-se de seus oponentes; mantenha o corpo relaxado; melhor apanhar na roda do que na rua (WALDELOIR REGO, 1968).

Ao aprender tais condutas, valores e comportamentos que não eram dissociadas da realidade social daquele momento histórico, os indivíduos, que estavam integrados ao grupo de Mestre Bimba, assimilavam regras de controle, das pulsões e dos afetos, próprios daquela sociedade. Visto que o *habitus* individual constitui-se através do *habitus* social e, para tornar-se autônomo, com uma personalidade firmada e mais ou menos única em seu gênero, o indivíduo deve aprender com os outros a assimilar modelos de autodisciplina (ELIAS, 1998, p. 20).

Segundo Decaneo (1997), Mestre Bimba adotou alguns códigos semelhantes aos executados no Ensino Superior, a partir do encontro com seu “discípulo” Cisnando. As semelhanças descritas por Decaneo eram: a criação de um exame de admissão, uma espécie de anamnese, em que se investigava a ocupação, a condição econômica do indivíduo e sua possibilidade de pagar as mensalidades; um curso de especialização e um exame físico rigoroso, no intuito de conhecer a flexibilidade articular, a força muscular e o equilíbrio do praticante.

Cabe elencar que, organizar a capoeira aos moldes da sociedade civilizada que se formava, aproximando-a dos padrões societários dos brancos, dava à prática um *status* que a capoeira de rua não possuía, por ser percebida como degradada, constantemente associada à malandragem. De acordo com Fernandes (2008, p. 215),

Em suma, ao lhe conceder certas oportunidades de absorção de novas posições e papéis sociais, a cidade conferiu ao “negro” diversas possibilidades de assimilar padrões e o estilo de vida dos brancos. Isso não se quer dizer que se tenha posto um paradeiro às velhas distorções raciais, nem a ordem social tradicionalista entrasse em colapso definitivo de um momento para outro [...].

Não obstante, os incentivos psicossociais advindos de uma maior flexibilização na concentração de poder do grupo branco, provocada pelos fatores já descritos, repercutiram de maneira construtiva no *habitus* social negro. De um lado, permitiram uma imitação mais eficaz e benéfica do exemplo fornecido pelos brancos das camadas dominantes, em que o negro baseava-se no intuito de alcançar padrões de vida, os tipos de personalidade-*status* e os modelos de prestígio social. O negro projetava os seus comportamentos e sua mentalidade em um clima moral exclusivo, empenhando-se em uma cruzada, cujo elo central era a sua ascensão social.

A busca por provar a superioridade da capoeira, em relação às outras manifestações de luta, além do “formato acadêmico” descrito por Decâncio (1997), é um exemplo de como o negro, na figura de Mestre Bimba, aspirou alcançar um padrão de igualdade com as práticas vivenciadas pelos brancos estabelecidos.

Na sociedade em que o Mestre viveu, se o negro quisesse ascender socialmente tinha que se infiltrar no mundo dos brancos. Por isto, muitos deles buscavam “viver como um branco”, adotavam seus comportamentos, no intuito de sofrer um mínimo de dissabores ou discriminação, em relação a sua cor. Mesmo assim, esta condição não garantia, por si só, a plena equiparação social com os últimos. Esta só se efetivava quando os primeiros pertenciam ao núcleo legal de um grupo considerado de “projeção” e “importância”. Neste contexto, o indivíduo não deixava de ser a exceção, o “caso isolado”. “[...] Contudo, ele sempre será fulano de tal para um grande número de brancos da mesma situação econômica, embora para os brancos estranhos e para alguns conhecidos ou parentes, mais intolerantes, ele possa se confundir ou ser tratado como 'preto'” (FERNANDES, 2008, p. 327).

A possibilidade de competir com os brancos pela condição de assalariado, de sentir-se mais próximo de uma condição de igualdade, inclusive nas práticas esportivas, permitiu ao negro a superação de ressentimentos, bem como um ponto de partida em suas lutas diárias por ascensão social (FERNANDES, 2008). Assim, o nivelamento dos padrões de vida e os comportamentos reativos da população de cor forjaram incentivos psicossociais de grande alcance dinâmico que, aos poucos, traria modificações importantes no *habitus* da população de cor, sentidos em todos os âmbitos, inclusive em práticas como a capoeira. Muito do que se

avançaria nas relações raciais é fruto de mudanças no *habitus* do negro pela referida compulsão psicossocial.

Somando-se a esta questão, houve, ainda, no início do século XX, a valorização da ciência em detrimento do conhecimento popular. A primeira ganhou *status* social, assumindo o discurso de verdade absoluta nos cuidados com a higiene e com o corpo. E as práticas corporais, como os esportes, seriam “contaminadas” com estes valores.

A figura de Cisnando também é aludida por alguns alunos de Bimba, quando se fala da introdução da Luta Regional Baiana na universidade, destacando o primeiro como o responsável por auxiliar Bimba na divulgação da capoeira na universidade. Assim, muitos, depois dele, se interessariam pela prática. A proximidade da academia com a faculdade de medicina, na Bahia, facilitou a aproximação deste público. No entanto, outros estados também teriam a Luta Regional Baiana em suas universidades, a exemplo de Brasília, como destacou o Correio Brasiliense (1973, p. 14a):

Aumentando suas atividades esportivas, a Universidade de Brasília intensifica a prática da capoeira, esporte que possui muitos adeptos no Distrito Federal. A UnB possui hoje um grande número de alunos que treinam a capoeira como a melhor atividade física. A prática da capoeira na UnB teve início no 1º semestre de 1970 com o Mestre Hélio Tabosa. A partir do 2º semestre de 1972 está sob a direção do professor Gil. A modalidade praticada é a Capoeira Regional, uma modificação da capoeira de Angola (tradicional), feita pelo Mestre Bimba. [...] O atual local da prática da Capoeira na Universidade é a Faculdade de Educação Física, no Centro Olímpico.

A maioria das matérias dos periódicos, publicadas a partir da segunda metade do século XX, aborda a Luta Regional como uma prática de atividade física e saúde, destinando-lhes conotação de esporte capaz de auxiliar fisicamente os indivíduos. Os elementos sociais, neste momento, eram insignificantemente abordados, em detrimento das habilidades corporais que ela poderia desenvolver.

Esta abordagem, que ressaltava apenas as capacidades físicas que as manifestações corporais, como o esporte, eram capazes de desenvolver foi um movimento que ocorreu de modo generalizado, e não apenas na capoeira. Deu-se na Europa, a partir do século XIX, quando os esportes deixam de ser justificados como treinamento para guerra – exceto em países totalitários como a Alemanha nazista, a Rússia Soviética e a China comunista – e são tratados como “um fim em si mesmos”. As transformações foram provocadas pelo crescente predomínio de jogos com bola e formas não violenta de competição atlética. É claro que a medida exata do quanto são saudáveis e divertidas são estas práticas é bastante questionável, quando se trata de alta competição (DUNNING, 2014).

Retornando a Cisnando, Decaneo (1997) atribui a ele o “enriquecimento bélico da luta”, pelo acréscimo de movimentos oriundos de outras manifestações. Assim como a ideia de criar uma nova denominação, Luta Regional Baiana, como passou a se chamar a capoeira vivenciada na academia. Este título objetivava omitir que se tratava da prática de capoeira, proibida por lei, no início do século XX.

A verdade é que Bimba tinha o desejo claro de “organizar” a sua Luta Regional Baiana, e assim o fez. Provavelmente aprendeu muita coisa com seus alunos e isto não retira dele o mérito, posto que o bom professor é aquele que ensina e está aberto a deslocar-se do seu universo para continuar aprendendo.

Decaneo (1997), ao tratar em seu livro sobre a influência dos alunos na metodologia de Bimba, o descreveu como um homem aberto às inovações e humilde para ouvir opiniões e aprender com questionamentos e sugestões. Ele destacou que conversavam, discutiam e inovavam na criação de novas técnicas, sequências, aparelhos e exercícios, movimentos, histórias e, inclusive, anedotas e brincadeiras passavam pelo crivo do Mestre que as ouvia e selecionava, incorporando-as à prática, ou não. Sobre o assunto, Campos (2009, p. 223-224) argumenta: “[...] Hoje, entendo que mestre Bimba valoriza a iniciativa dos alunos, proporcionando-lhes confiança e estímulo”, “[...] apesar de durão em suas atitudes, estava sempre atento às possíveis contribuições dos alunos”.

Por ser um homem que não dominava a escrita, nem as questões administrativas, a ajuda dos alunos foi relevante e veio a complementar a criatividade, o espírito empreendedor e determinado do Mestre.

Decaneo é outro aluno a quem é atribuída uma importância singular no desenvolvimento da metodologia de Bimba. Ele dispensava ao Mestre cuidados com a administração e o estabelecimento de normas e regras destinadas ao ensino da luta.

A presença de pessoas como Cisnando e Decaneo, destacados nos relatos dos alunos de Bimba, é comum na capoeira. Há registros orais e escritos, na história da mesma, bem como de indivíduos com grande coragem e que realizaram façanhas espetaculares dignas de heróis mitológicos. Cisnando⁴⁰, descrito como aluno mais antigo de Mestre Bimba, é representado como uma figura importante na criação da capoeira regional. Sabe-se que o referido personagem existiu, mas não se pode precisar em que medida haveria influenciado na

⁴⁰ Cisnando nascera no Crato, no Estado do Ceará, onde viveu até completar a idade de cursar a universidade, quando se deslocou para Salvador para estudar medicina. Antes de aportar em terras baianas, o mesmo já possuía conhecimentos de jiu-jítsu, e ao chegar a Salvador, conforme Adib (2013), frequentou muitas rodas com o intuito de aprender capoeira, até que encontrou Mestre Bimba e percebeu a qualidade contida em sua prática.

criação da metodologia de Bimba, pois ambos não deixaram nada registrado sobre esta questão, apenas os alunos mais antigos destacam a sua forte influência. Sodré (2002, p. 65) o descreve da seguinte forma:

[...] Dotado de grande vigor físico, corajoso praticante de jiu-jítsu, Cisnando influenciou na criação da Luta Regional e, em pleno período de intervenção federal na Bahia, teria feito a mediação para que o interventor Juraci Magalhães convidasse o Mestre a fazer uma exibição no Palácio. Depois teve uma exibição no quartel para o General Pinto Aleixo, comandante da Região Militar.

Cisnando surge na memória de muitos ex-frequenteradores da academia como “divisor de águas” junto a Mestre Bimba, e a sua presença na memória destes indivíduos pode representar, em grande medida, a necessidade deste novo grupo, composto por pessoas de boas condições sociais e de pele clara, que adentrava a academia no início do século XX, marcar sua passagem como grupo representativo na criação da Luta Regional Baiana, construindo, assim, a sua identidade no interior da prática.

As narrativas são importantes para manter as tradições e as heranças identitárias. As heranças identitárias são, por sua vez, investimentos realizados por um grupo, no intuito de destinar-lhe sentimentos de unidade, de continuidade e de coerência. Assim como percebemos nas narrativas dos grupos de Luta Regional que exaltam Cisnando “como a pedra fundamental da Capoeira Regional⁴¹”, definindo-o como um dos sujeitos responsáveis por auxiliar Mestre Bimba em questões que se tornaram fundantes para o desenvolvimento e perpetuação da capoeira.

Dunning (2014), ao estudar alguns esportes, como o futebol, constatou a presença de diversos mitos criadores na história daquele esporte e concluiu que: “[...] a história é mítica”, e que “[...] existem inúmeros relatos míticos que atribuem as origens dos esportes aos atos inovadores de indivíduos específicos, mas que não veem a necessidade de verificar a veracidade de seu teor ou de estipular a localização social destes indivíduos” (DUNNING, 2014, p. 186). Tais relatos são considerados como crenças, por não possuírem evidências capazes de serem sustentadas, ou mesmo porque não foram preservadas no período em que aconteceram.

Mesmo apelando para a imaginação, não há como acreditar que Cisnando, ou até mesmo Bimba, fossem capazes de construir, a partir da experiência limitada adquirida durante sua vida, em uma única geração, o nível alto de síntese contido na Luta Regional Baiana. A

⁴¹ Muitos textos destinam este título a Cisnando, a exemplo de Adib (2013), Decaneo (1997).

capoeira é uma construção coletiva, desenvolvida através de séculos de enfrentamentos e incursões de múltiplos indivíduos interdependentes, pertencentes a origens sociais e grupos diversos. Ela foi construída e ressignificada a partir de um patrimônio de saber existente e da contribuição de diversos indivíduos.

A capoeira é fruto do trabalho de uma longa cadeia de gerações que exigiu um longo processo de aprendizagem, uma lenta acumulação de experiências, algumas das quais ressignificadas constantemente foram constituindo-se em meio a gerações (ELIAS, 1998).

A história de Cisnando, como um dos alunos que influenciara Bimba na criação de sua metodologia, chama atenção para outra questão relevante, a flexibilidade do Mestre para aceitar as incursões de outros em sua criação, permitindo-os desenvolver novas combinações de golpes e sequências de treino.

Ao estar aberto para o novo, Bimba enriquecia a sua metodologia com conhecimentos oriundos de outros grupos sociais e suas práticas corporais. Havia um processo de criação participativa e, dispondo de pouca instrução, ele contou com seus alunos para questões como a criação do estatuto da academia, a organização da prática e a regulamentação diante das autoridades.

Ele sabia reconhecer a dedicação de seus alunos, e os agraciava com a sua amizade e com destaques, por ele criados, para premiar os mais devotados, a exemplo da “chave de ouro”, destinada àqueles que se superavam em alguma apresentação pública. Tratava-se de um jogo especial realizado no momento da exibição, atributo dos formados que ficavam na expectativa para o anúncio do Mestre, sobre quem concluiria o momento com “chave de ouro”.

Existiam diversas ocasiões de integração entre os alunos, como o batizado, o esquentabanho, a formatura e a própria roda, ao final dos treinos, dentre outros. A escolha dos apelidos, comum na capoeira, era percebida como uma forma de sentir-se entrosado ao grupo. Conforme Dórea (2011, p. 25),

[...] o ritual dos apelidos era da maior importância e beleza para nós. Alguns dias após o ingresso do aluno, quando esse já havia decorado a sequência de ensino, lá um dia Mestre Bimba dizia: você hoje vai cair no aço, ou seja, ele iria jogar pela primeira vez ao som do berimbau. Ficávamos todos excitados e os alunos mais antigos muito contentes e ansiosos em nos colocar o apelido. [...] E a cada calouro que chegava, a cada apelido dado, aprendíamos mais e mais sobre o ritual, sobre companheirismo, irmandade, coleguismo, respeito e afeição por aqueles que começavam. Queríamos fazê-los sentir o que já sentíamos, saber que eram mais um dos meninos de Bimba, que faziam parte da turma.

O cuidado do Mestre com a escolha do apelido, para que não fosse pejorativo nem ofensivo, tornou aqueles momentos agradáveis. Além de que, a escolha do apelido fazia o sujeito acreditar que pertencia ao grupo e sentir-se integrado, ao receber um nome que representaria a sua identidade no mundo da capoeira.

As manhãs de domingo também propiciavam um momento de integração entre os alunos da academia. Ao concluir os treinos, no Nordeste de Amaralina, Bimba reunia-se com seus alunos mais antigos que, por sua vez, tinham mais acesso à intimidade do Mestre, podendo frequentar a sua casa para conversar, ouvir histórias sobre sua vida e a capoeira de antigamente. “[...] Era muito grande a amizade de seu Bimba para com esses colaboradores e antigos companheiros que nos premiavam com muitas lembranças de coisas passadas pra contar” (DÓRIA, 2011, p. 49). A proximidade com o Mestre nascia naturalmente e todos tinham respeito por este espaço. Os novatos não eram impedidos de participar, no entanto, eles esperavam o tempo para estabelecer uma conexão maior e confiança e, enquanto isto, desfrutavam da companhia dos familiares de Bimba.

A presença feminina aparece de modo muito breve nos relatos dos alunos. Elas participavam nas apresentações de samba e em outros momentos da academia, como na “arrumação”, limpeza e cuidado com os uniformes, com destaque para a esposa de Bimba. Ao concluir os cuidados com a academia, muitas permaneciam para auxiliar no coro da roda e nos ensaios de puxada de rede⁴², maculê, samba de roda⁴³, samba duro⁴⁴ e nas danças de candomblé, que faziam parte das apresentações públicas.

A falta de estrutura na academia, como apenas um banheiro para todos, o machismo e a percepção social negativa acerca da mulher nas artes marciais, na primeira metade do século XX, dificultavam a inserção deste público. Dória (2011, p. 49) chega a destacar uma aluna, Zilá, “[...] uma das poucas moças a participar da capoeira naquela época [...]”.

Ainda assim, Mestre Bimba tentou introduzi-las na capoeira, com a criação de turmas femininas. Conforme Dória (2011), há o registro de três turmas de mulheres, a primeira em 1930, a segunda em 1958 e a terceira em 1960. Todas as turmas eram compostas por apenas

⁴² A puxada de rede é uma espécie de dança que pertence ao universo de práticas corporais da capoeira. Provavelmente originou-se do trabalho dos negros com a pesca, em que era utilizada uma rede de grande porte para puxar os peixes da água. Para o trabalho eram necessários muitos indivíduos que realizavam a atividade cantando e dançando para distrair-se.

⁴³ No samba de roda todos podiam participar, homens, mulheres e crianças. Ainda com a roda formada, os indivíduos deslocam-se para o centro sambando, algumas vezes sozinhos, ou acompanhados por um par, em sua grande maioria, do sexo oposto.

⁴⁴ O samba duro é uma espécie de samba realizado apenas por homens, por ser reconhecido como uma prática mais agressiva, em que um indivíduo tentava derrubar o outro com rasteiras, no momento da dança.

três mulheres, mas nenhuma delas chegou ao final do curso. Os motivos eram sempre os mesmos, interferência dos namorados por ciúme, gravidez, casamento etc.

Outra questão que deve ser elencada é a relação direta entre os costumes da cidade de Salvador e os interesses dos alunos de Mestre Bimba. Sodré afirma que (2002), na primeira metade do século XX, a cidade de Salvador possuía uma forte ligação com o Recôncavo baiano, conferindo ao espaço urbano um ar de ruralidade que desfrutava de uma neutralização dos ritmos velozes presentes na industrialização e modernidade. Havia maior proximidade do homem com a natureza e a especulação imobiliária não era tão intensa como nos dias atuais. Em meados de 1930, Salvador tinha uma população de menos de 400.000 habitantes, favorecendo a permanência do sentimento provinciano, que dava identidade aos bairros e estabelecia fortes relações de vizinhança.

De acordo com Sodré (2002) era justamente o ar provinciano e rural que possibilitava a demarcação simbólica dos territórios. Dificuldade a ser transposta por um jovem que deveria utilizar, a seu favor, desde técnicas de camaradagem a boas técnicas de luta. Muitos procuravam a capoeira como uma forma de defesa corporal utilizada contra os “grupos” de jovens de outros bairros, nas brigas de rua que poderiam enfrentar quando acessavam outra área da cidade. Estes enfrentamentos estavam contidos na busca de uma identidade viril por jovens e adultos (SODRÉ, 2008).

A disposição para “sair na mão” fazia parte de uma estratégia de comunicação interzonal, cujo requisito era a capacidade do praticante estabelecer-se como “guerreiro” de um bairro, motivação que levou muitos indivíduos a procurarem a academia de Mestre Bimba no intuito de tornar-se o representante de um fragmento identitário da cidade em busca de troca, ou circulação de valores. “[...] Nesse contexto, era conspícua a demarcação simbólica dos territórios. Para um jovem, circular pela diversidade dos bairros – logo transpor as fronteiras da vicinalidade – implicava táticas ágeis de camaradagem ou, então, boas técnicas de porrada.” (SODRÉ, 2002, p. 61).

No entanto, outra hipótese relevante, fundada nos escritos de Elias (2000) para explicar os conflitos de bairro descritos por alguns alunos de Bimba, se contrapõe ao que afirma Sodré (2002). Ao invés do ar rural de Salvador, seria justamente o seu processo de urbanização crescente o fator central dos conflitos de jovens nas cidades. Dado que os conflitos entre jovens se tornaram cada vez mais comuns com o processo de urbanização, sendo assim, encontrados com ainda mais frequência nos grandes centros. Há nestes comportamentos algo de sintomático do conflito entre estabelecidos e *outsiders* (ELIAS, 2000).

Destaca-se, neste contexto, a relevância da academia de Mestre Bimba para estes rapazes, que costumavam ocupar parte do seu tempo em conflitos com outros sujeitos, comportamento comum nas cidades. Ao estudar uma pequena comunidade inglesa, denominada ficticiamente de Winston Parva, Elias (2000) constatou o valor das atividades extraescolares e extraprofissionais na vida dos jovens da comunidade, atividades que podem ser comparadas à capoeira. O grau de satisfação que os rapazes sentiam ao envolver-se em atividades como estas se tornou evidente, e estava longe de ser considerado irrelevante para a sua formação, seu bem-estar e suas condutas, inclusive, a conduta no local de trabalho e escola. O autor revelou que os jovens que não possuíam uma atividade depois da escola ou do trabalho e pertenciam ao loteamento e sua circunvizinhança – uma área urbana representada por aqueles que viviam em Wiston Parva como *outsiders* – reuniam-se em grupos próximos às suas residências e ficavam a esmo, como que esperando que algo os acontecesse. Quando a tensão explodia provocavam um acontecimento e iniciavam uma briga, arranjavam uma namorada ou promoviam badernas. Sofriam de uma escassez absoluta de oportunidades de diversão que atendessem as suas necessidades e, ao não dispor de modos para gastar suas energias, ficavam entregues a si. “[...] Sua situação dificilmente confirmaria a ideia largamente aceita de que basta ensinar as pessoas a trabalhar e não a se divertir [...]” (ELIAS, 2000, p. 140).

A rua torna-se, não raras vezes, o local encontrado pelos jovens para manifestar as suas inquietações. Ao sentir-se pertencer a uma sociedade em transformação, os jovens expressam a sua indignação no desejo de assumir papéis no interior deste processo (ELIAS, 2000).

Atividades como as desenvolvidas na academia de Bimba criam espaço para o usufruto do lazer e um envolvimento dos indivíduos, que investem parte de seu tempo em algo prazeroso, que lhes desperta o sentimento de inclusão, tão relevantes na adolescência e na transição para a vida adulta.

Os confrontos urbanos enfrentados pelos alunos de Bimba, descritos por Sodré (2002), não resultavam em mortes ou violência capaz de causar ferimentos graves, como na capoeira de outrora, e deles faziam parte não apenas os *outsiders*, mas também indivíduos pertencentes aos grupos estabelecidos. Foram indivíduos como estes que Mestre Bimba recebeu em sua academia para o aprendizado da capoeira regional. Segundo Sodré (2002, p. 63), “mais civilizada em termos desportivos, embora violenta em sua técnica”.

Mestre Bimba não incentivava a participação de seus alunos em brigas de rua. Dória (2011) conta que, nos idos de 1968/1969, a ausência de um aluno muito dedicado foi sentida

nas aulas. Todos questionavam o motivo de sua falta, posto que ele não costumava ausentar-se. Logo chegou a notícia, o mesmo havia se envolvido em uma contenda em um bar e foi parar no hospital. Os alunos ficaram bastante excitados com a informação, mas o Mestre demonstrava indiferença à história. Alguns dias depois, o referido aluno chega com o braço enfeixado, Bimba o questiona e o aluno diz ter sido fruto de uma briga. Bimba demonstrou insatisfação e o inquiriu, perguntando se havia expressado publicamente ser seu aluno, o que, para ele, seria uma vergonha. Logo, virou-se para a turma e disse que em sua academia ninguém aprendia a ser super-homem e que não queria aluno seu "apanhando" na rua.

A rua torna-se, não raras vezes, o espaço encontrado pelos jovens para manifestar as suas inquietações. A academia, por sua vez, é um local onde encontravam possibilidades para trabalhar o controle dos seus impulsos afetivos. Ali estava estabelecido um modelo de conduta que deveria ser seguido por todos os frequentadores, não apenas no momento em que estavam naquele espaço, mas também na rua eram incumbidos de demonstrar, através de seus comportamentos, serem alunos de Bimba.

A visibilidade que a Luta Regional Baiana ganhou: com apresentações folclóricas, nos embates travados entre os seus integrantes e conhecidos lutadores de diversas modalidades, em várias cidades do país; como objeto de conhecimento de estudiosos, auxiliando os indivíduos na construção de suas identidades, de seu valor, orgulho pessoal e de sua personalidade como um todo.

O envolvimento dos jovens capoeiristas com seus pares na academia dava-lhes maior segurança no enfrentamento do mundo e na construção da autoestima, fazendo-os desenvolver uma ideia mais elevada sobre si. A segurança que Sodré (2002) afirma ter buscado na capoeira para enfrentar as brigas dos grupos de bairros, em Salvador, demonstra esta possibilidade. Há de ser parte do coletivo, do mesmo coletivo que ganhava medalhas nos embates, que aparecia nas notas de jornal, nos livros de intelectuais, nas chamadas das lutas, nos batizados, formaturas e eventos festivos.

A aprendizagem dos novos códigos corporais na capoeira de Mestre Bimba deve ser compreendida no contexto da sociedade formada pelos homens, em que “[...] o múltiplo tem a particularidade de não construir somente um mundo “externo”, estranho ao indivíduo, mas de suas manifestações virem, ao contrário, inscrever-se na própria estrutura da individualidade” (ELIAS, 2014, p. 18). Neste contexto, a capoeira também seria capaz de contribuir para a individualização dos dados coletivos desenvolvidos pela humanidade.

Os ensinamentos de Mestre Bimba passaram a ser percebidos como relevantes por seus alunos, pois, para se manter integrado ao grupo, era necessário seguir uma série de preceitos considerados essenciais à prática da capoeira.

O texto segue apresentando alguns elementos presentes na capoeira de Mestre Bimba, evidenciando pontos interessantes na criação da mesma, que sempre contava com a criatividade dos alunos para estabelecer suas inovações.

4.2 O nome da academia, símbolos e instrumentos

No que tange ao nome da academia, denominada Centro de Cultura Física, Decaneo (1997) afirmou ter sido o autor da sugestão. Para isto, fundamentou-se no fato de que, durante o período de regulamentação da capoeira, pela Federação Baiana de Pugilismo (FBP), não era permitido o uso do termo Academia, ou Escola, em entidades esportivas. Segundo Decaneo (1997, p. 43),

Durante o longo período de luta pela regulamentação da capoeira pela FBP, para enquadrar a “academia” na legislação vigente que não permitia o uso do termo Academia, bem como de Escola, em entidades esportivas, sugeri a substituição do nome clássico para “**Centro de Cultura Física**”. Mais expressivo e abrangente, complementado pelo atributo de “Regional Baiano”, alusivo à luta regional baiana.

O termo “academia” surge não apenas na capoeira, ele deu-se nas manifestações corporais compreendidas como esporte e, também, em diversas artes marciais japonesas, que se transmutaram de formas mais primitivas e mortíferas à maneiras compatíveis com as modernizações decorridas na vida urbana, em que o Estado detém o monopólio da violência, requerendo maior “polimento esportivo”. Este processo sucedeu com o judô, de Jigoro Kano, e o caratê, de Gichin Funakochi. O destino destas práticas foi a academia de lutas e a universidade, em seu cuidado com a Educação Física (SODRÉ, 2002). Conforme Sodré (2002, p. 59),

Mas também há o cuidado com a administração ritualística de força e violência, que acompanham como fenômenos de estrutura todo movimento de aglutinação social. Etimologicamente, as duas palavras se equivalem, com o sentido originário de poder de transformação e realização [...].

Um emblema foi desenvolvido para representar a academia, baseado na estrela de cinco pontas de Salomão, personagem bíblico conhecido como o mais sábio dos reis. O

símbolo conhecido como Cinco Salomão ficava disposto no interior de um círculo ou envolta numa cruz.

O uso do escudo com um signo assemelha-se ao adotado por alguns esportes que possuem um brasão em suas vestimentas para representá-los. A aproximação com os esportes, inclusive no modo de vestir, mais uma vez pode ser explicado pela necessidade de angariar legitimidade e reconhecimento. Sobre a vestimenta, Decaneo (1997, p. 45) esclarece:

[...] me acostumei a ver gravado pelos carroceiros na estrutura dos seus veículos de carga, com a troca da estrela de cinco pontas pela de seis pontas, para melhorar o efeito estético, acrescentando na área central, um pequeno círculo contendo a letra **R**, abreviação de **R**egional.

Naquela ocasião desenhei vários modelos com molduras diferentes, bem como símbolos e siglas, dos quais as mãos habilidosas de Da. Berenice, minha **Mãe Bena** (então Rainha e Senhora da Casa de Bimba) confeccionou os protótipos; modelos em tamanho natural, bordados em azul à mão, sobre tecido branco; dentre os quais a escolha do Mestre, e dos alunos consultados, recaiu, por unanimidade, no atual escudo.

A necessidade de imitar o comportamento dos grupos estabelecidos como forma de romper a barreira emocional em relação à capoeira, bem como distanciá-la da percepção de uma prática percebida como selvagem, para aproximá-la de gestos civilizados, foi uma estratégia assumida por Mestre Bimba. Mas não só por ele, negros e mulatos adotaram comportamento de imitação em relação a muitas das técnicas sociais utilizadas pelos indivíduos brancos, na tentativa de ascender de *status* social (FERNANDES, 2008).

Outras práticas corporais também eram vivenciadas na academia, como o samba, implantado através da sugestão de outro aluno mais antigo, Cisnando Lima, que acreditava ser este de extrema relevância no aprendizado do movimento dos pés, necessário à compreensão da ginga. A partir de então, o samba seria utilizado no preparo dos capoeiristas da academia.

A musicalidade também se manteve bastante presente na regional. Outros mestres, a exemplo de Sinhorzinho, no Rio de Janeiro, valorizavam bastante a *performance* atlética e propunha a retirada da música da capoeira, o que Mestre Bimba não fez. Muito pelo contrário, ela manteve-se como uma forma de compor tanto a capoeira como o maculelê, o samba, dentre outras, que eram realizadas na academia. Mestre Bimba chegou a participar de festivais de ritmo, em um deles, o elogio a sua musicalidade veio do periódico Tribuna da Imprensa (1956, s.p.), ao concluir que “houve o 'Festival' de ritmos e capoeiras. A música que acompanhou demonstrações agradou mais que as brigas. Alguém sugeriu ao mestre Bimba que procurasse Ari Barroso e Dorival Caymmi para que os três lançassem o moderno balé baiano”.

“O berimbau impõe o ritmo à prática da capoeira... mudando-se o toque impõe-se a mudança do estilo”. Esta fala de Decêneo (1997, p. 182) reflete a importância do berimbau para a capoeira regional, além de evidenciar como este instrumento, melodicamente pobre, é capaz de ditar a forma e os movimentos a serem realizados durante o jogo. O Correio Brasiliense (1970, s.p.) destacou a importância da música para a capoeira. “[...] A música é complemento dispensável, porém ela exerce inegável influência sobre o capoeirista, que age com maior ou menor rapidez, conforme o estímulo das ondas sonoras”.

A biriba era a árvore selecionada para construir o berimbau. Depois de colhida ficava alguns dias à sombra para secar e, posteriormente, eram dados os acabamentos finais. O tamanho era medido em palmos, de 6 a 7 palmos, que correspondia a 1,5 m, aproximadamente, e um diâmetro de 2,5 cm. Várias cabaças eram testadas até dar o som ideal.

A estética do berimbau da Luta Regional diferenciava-se daquele confeccionado em Angola. O primeiro era utilizado sem tinta, apenas com verniz, e o segundo era colorido. Bimba acreditava que pintar o berimbau podia intervir na sonoridade. O costume de manter o berimbau envernizado acabou se perpetuando entre muitos grupos de regional, que ainda mantêm o mesmo costume de Bimba.

A aprendizagem dos toques, neste instrumento, era um treino a parte no Centro de Cultura Física. O aluno que quisesse ter acesso ao conhecimento do berimbau pagava outra mensalidade, de igual valor aquela paga para treinar a capoeira com o Mestre. Muitos não tinham condições, por isto optavam por não se inscrever no curso (DÓRIA, 2011).

A orquestra da regional, instalada na “boca da roda”, era composta pelos seguintes instrumentos: um berimbau, dois pandeiros, acompanhados por palmas e nenhum atabaque.⁴⁵ Conforme Sodré (2002), o berimbau aumenta a energia e “[...] o jogo, os corpos dos jogadores e, eventualmente, a violência, são estrategicamente controlados pelo berimbau e levados a um estado de relaxamento, que favorece a flexibilidade do corpo e a concentração mental [...]”. Sobre as modificações na orquestra realizadas pela capoeira regional, o Correio Paulistano (1950, p. 23) fez a seguinte observação:

[...] suas demonstrações eram acompanhadas por uma orquestra de músicos africanos denominados “agogôs” (na Bahia), composta de “berimbau”, “ganzá” e pandeiro. É necessário não confundir o berimbau de capoeira com um outro instrumento de sopro. O “berimbau de capoeira” é um grande arco, instrumento

⁴⁵ Atabaque é um instrumento de percussão afro-brasileiro. Pode-se defini-lo como um tambor cilíndrico, com formato cônico, que possui em sua extremidade mais larga uma pele de animal, de onde se propaga o som.

usado exclusivamente para acompanhar a luta nacional por excelência. O “ganzá” é uma caixa de folha de flandres, munido de cabo e com seixinhos, a qual, produzindo som quando agitada, serve de instrumento musical. Hoje, usa-se apenas o “berimbau” nas lições de capoeira do Mestre Bimba.

Segundo Decanio (1997), *a priori*, não havia nada estabelecido, apenas um limite máximo ou mínimo de instrumentos na roda, e quem o definia era Mestre Bimba, sempre preocupado com “[...] a pureza do “ritmo da Regional”, mais rápido, mais quente e mais forte”. No entanto, no período de elaboração do anteprojeto de regulamentação da Capoeira para a Federação Baiana de Pugilismo, foi adotada a seguinte formação: um berimbau e dois pandeiros.

Bimba acreditava que um bom capoeirista deveria sentir a marcação do pandeiro e observar o toque, o significado e o ritmo (CAMPOS, 2009). No que se refere aos toques de berimbau, a capoeira criada por Mestre Bimba estabelece os seguintes: São Bento Grande, Santa Maria, Banguela, Cavalaria, Iúna, Idalina, Amazonas. Conforme Campos (2001, p. 62),

[...] A rigor, cada toque tem um significado e representa um estilo de jogo: São Bento Grande é um toque que tem ritmo agressivo, indica um jogo alto, rápido, com golpes aprimorados e bem objetivos, um “jogo duro”; Banguela é um toque que chama para um jogo compassado, próximo, corpo a corpo, curtido, malicioso e floreado; Cavalaria, um toque de aviso, chama a atenção dos capoeiristas de que chegaram estranhos na roda; outrora avisava da aproximação de policiais; a Iúna, um toque especial, imita o passo arisco da ave, interpreta seu saltitar miúdo à beira da lagoa. Para os alunos formados por Mestre Bimba, um toque mágico, que incita nos praticantes um jogo amistoso, curtido, malicioso e com a obrigatoriedade dos golpes de projeção; Santa Maria é um toque simples que incita um jogo rápido e solto, muito utilizado com o toque de São Bento Grande; Amazonas, toque de criação do mestre contendo uma riqueza de variações melódicas; e Idalina é um toque que suscita um jogo manhoso. Os toques de Amazonas e Idalina são toques que se prestam bem para apresentações, devido à riqueza e à complexidade das dobras.

No jogo eram cantadas as quadras, os corridos e os cantos. Os primeiros são versos curtos usados para abrir uma roda, os segundos também são músicas curtas, com a finalidade de motivar a roda; já os terceiros são cantos de entrada que contam histórias de louvação e enaltecimento de praticantes.

Sobre o uso do berimbau, a Tribuna da Imprensa (1952, s. p.) fez suas observações:

O Berimbau é quem dita o jogo. Se toca “São Bento Grande” o jogo é ligeiro, vistoso. Se o toque é “Benguala”, é “jogo de dentro”, com faca. Se é “Santa Maria” é jogo de baixo, lento, em que os Camarados se enroscam como minhocas ao rez do chão, sem juntas, caindo docemente, como se fossem de algodão. Se é “São Bento Pequeno” a luta é quase um samba.

Dando sequência, o próximo tópico do trabalho prossegue evidenciando os principais elementos presentes na metodologia de Mestre Bimba.

4.3 A metodologia de Mestre Bimba

Waldeloir Rego (1968), em um dos diálogos que manteve com Mestre Bimba, o questionou sobre o que o havia motivado a desenvolver a Luta Regional Baiana, e o mesmo respondeu-lhe achar a capoeira angola muito fraca como divertimento, Educação Física, ataque e defesa pessoal. De acordo com Campos (2009, p. 69),

Plasticamente, a Capoeira Regional é identificada pelos golpes bem definidos, pernas esticadas, movimentos amplos, posição ereta, jogo alto, duro, rápido e objetivo. Sua ginga denota energia, força, elasticidade e cria as condições para uma expressão corporal única, um estilo pessoal que dignifica o capoeirista e denota a sua personalidade.

Campos (2009) também destaca o desagrado de Bimba com a capoeira angola que residia, principalmente, no modo como os indivíduos a praticavam nas ruas “[...] com intuito comercial, fugindo de sua essência, distanciando-se da arte guerreira, eliminando os principais golpes e os movimentos tidos como decisórios e até mortais.” (CAMPOS, 2009, p. 53). Bimba objetivava mantê-la como uma luta e, por isto, defendia uma prática contundente, viril e que pudesse ser utilizada nas ruas, no ringue e no confronto com a polícia, caso se fizesse necessário.

Mestre Bimba disse ainda, segundo Waldeloir Rego (1969), considerar a sua capoeira forte e capaz de preencher os requisitos que a angola não preenchia e, para isto, dentre outros, utilizou golpes de batuque, luta greco-romana, jiu-jítsu, judô e savata, perfazendo um total de 52 golpes. Ele incluiu, também, detalhes da coreografia de maculê e de folguedos. Sobre os golpes, esclarece o Correio Paulistano (1949, p. 9):

[...] Aludindo aos golpes empregados, disse o entrevistado:
 – “Ao todo, são 45 golpes empregados, dos quais 22 podem ser mortais, desde que aplicados com violência.
 Convém frisar que, para cada golpe existe dois a três contra-golpes.
 Os golpes mortais mais eficazes são os seguintes: montaria, galopante, rasteira, meia lua de compasso, rabo de arraia, banda de costa, cabeçada (solta e presa), asfixiante, balão cinturado, balão com colar, vingativa e açoite”.
 Ao terminar, Garrido declarou que os paulistas irão ajuizar e dar seu testemunho sobre as vantagens da capoeira como arma de defesa e ataque e até sobre sua estilização, como esporte brasileiro no ringue.

Uma das principais diferenças da capoeira de Mestre Bimba, em relação àquela vivenciada nas ruas, era a valorização da técnica na execução dos movimentos e na aplicação dos golpes. Ademais, a segunda não tinha um local definido para as vivências, podia ocorrer em praticamente qualquer espaço onde estivessem dois capoeiristas, em bares, praças e feiras,

de onde brotava inesperadamente. Os participantes tinham o costume de pedir dinheiro aos observadores, passando um chapéu, ou mesmo, realizando atividades. Ainda assim seria incorreto afirmar que a capoeira de rua não continha um caráter educativo. Na verdade, ela não dispunha de sistematização, de objetivos claros, de um professor específico que coordenasse as vivências, que aconteciam através da troca de experiências entre os capoeiras, tampouco havia uma metodologia que direcionasse a prática.

A expressão violenta dos esportes, sem um controle explícito e com regras claras, a despeito do que acontecia na capoeira de rua, não encontrou mais espaço na sociedade moderna em meio à vida ritualizada e, relativamente, controlada de violência física. É importante destacar que, mesmo em sociedades modernas, o esporte, com seu caráter competitivo, ainda possui a capacidade de despertar a agressão que, por sua vez, pode avançar para além das formas de violência contrária às regras (DUNNING, 2014).

A relação entre a capoeira de Mestre Bimba e outras modalidades de luta foi uma possibilidade real, pois frequentavam a sua academia indivíduos de diferentes origens e que tiveram acesso a outras práticas, tanto de lutas como de esportes. Seria impossível que esta manifestação tivesse se mantido incólume das influências dos esportes de uma maneira geral, principalmente em um momento em que a mesma buscava a sua identidade enquanto prática corporal reconhecida nacionalmente.

As mudanças na capoeira foram possibilitadas, de um modo geral, pela manipulação política que conferiria o ajuste necessário para aproximá-la das práticas esportivas ocidentais branqueadas.

Tal processo não aconteceu apenas na capoeira, mas com os negros de uma maneira geral e, mais do que a busca de *status*, imitar os padrões de reação societária dos brancos significava o abandono ao caráter degradante, que a condição de vida anterior surgia aos olhos dos agentes. A situação herdada era vista como fruto de uma espoliação racial, com a qual o negro se comprometia com sua inércia e conformismo. Aquela situação o expunha à perda de sua “situação de gente”. Havia ainda o interesse de autoafirmação pessoal, de tornar-se alguém respeitável (FERNANDES, 2008).

A formatação dada por Mestre Bimba à capoeira evidenciava a sua busca por autoafirmar-se através de seu trabalho. O Mestre procurou demonstrar o potencial da capoeira, enquanto uma manifestação que transcendia a perspectiva folclórica. Suas inúmeras exposições públicas em combates nacionais com seus alunos, a organização de eventos para a entrega de graduações, a construção de sequências de ensino, visando estabelecer uma

formatação pedagógica para o aprendizado, além de suas críticas à capoeira de rua apresentada aos turistas denota este interesse.

O noticiário *Correio Brasiliense* (1974, s.p.) abordou o objetivo de Bimba de transformar a capoeira em um esporte, aproximando-a dos códigos corporais conhecidos dos indivíduos pertencentes à elite em suas práticas, ao afirmar que “em vida, Mestre Bimba acreditou na capoeira também como esporte, o que possibilitaria o seu reconhecimento por todos com a maior facilidade”. A matéria complementa realçando, em fala atribuída a Mestre Bimba, a proximidade da capoeira com modalidades como o judô. “[...] Se outros parecidos com o judô o são, porque não a capoeira? Se ele tem faixas, nós temos lenços. Primeiro azul, depois vermelho, amarelo e o último branco, o lenço dos cobras”.

Antes de adentrar no papel educativo das histórias contadas por Bimba na formação de seus alunos, é importante destacar que o seu comportamento e suas atitudes, diante dos mesmos, também era um fator de educação. Segundo Campos (2009, p. 147),

Os alunos tinham o Mestre como uma grande referência, um homem austero, disciplinador, exigente, humorado, que transmitia confiança e encorajava pessoas. Os alunos se sentiam estimulados em reformular sua cultura, eram capazes de perceber seus limites e suas potencialidades. Eram capazes de criar novos movimentos capoeirísticos, eram capazes de elaborar seus próprios caminhos e elaborar sua própria história.

Segundo Sodré (2002), Mestre Bimba tinha consciência dos limites do seu método e, por isto, não garantia invencibilidade a ninguém. Bimba entendia que nenhum domínio técnico é capaz de causar onipotência. Por isto, não costumava contar vantagem e, muitas vezes, advertia os seus alunos através de aforismas como: “valente burro morre antes da hora”, “quem aguenta tempestade é rochedo”, “a fruta só dá no tempo”, “até pra ser valente tem hora”.

As histórias possuíam a função de ensinar os jovens, a etiqueta em determinados ambientes, e a se proteger dos perigos das ruas. Para ensinar-lhes, o Mestre sempre fazia uso de histórias, muitas vezes extraídas da vida real. Decanio (1997, p. 61, 65) afirmava que,

O Mestre usava suas histórias... para fixar através de parábolas...os ensinamentos que não podia transmitir...pelas demonstrações físicas...seja pelo perigo das manobras...seja pela complexidade da situação envolvida!. Não devemos apurar...a veracidade ou não dos relatos do Mestre...e sim buscarmos os ensinamentos...cerrados no bojo de suas parábolas! Até os exageros transmitem ensinamentos sutis!

O saber é algo inseparável das formas de vida comunitária dos homens e, por sua vez, desempenha um papel na sobrevivência de todos os grupos humanos e de seus membros, ao

participar ativamente da vida destes grupos (ELIAS, 1998). A relevância do saber ensinado por Bimba estava na capacidade de auxiliar no desenvolvimento do *habitus* social de seus alunos e, por consequência, das diferentes disciplinas civilizadoras, impostas aos afetos e pulsões na sociedade que se formava no Brasil do século XX.

Existe uma considerável defasagem entre as transformações da vida coletiva e as estruturas de personalidade dos indivíduos, um problema entre coerção externa e interna. No entanto, todo homem encontra-se sujeito à coerção provocada pelo convívio com seus semelhantes e precisa aprender a internalizar valores, códigos e comportamentos. Estes estavam, de algum modo, contidos nas parábolas ensinadas por Bimba, necessárias tanto aos que ansiavam tornar-se aprendizes da capoeira, no que se refere ao seu convívio na academia, como fora dela (ELIAS, 1998). De acordo com Elias (1998, p. 29),

Todo homem, numa certa medida, governa-se a si mesmo. Todo homem, até certo ponto, está sujeito às coerções geradas pelo convívio com seus semelhantes, pela estrutura e evolução de sua sociedade e, finalmente, por necessidades naturais, ao mesmo tempo individuais comuns, como a necessidade de comer e de beber, ou que provêm da natureza externa ligada ao calor e ao frio. À margem de decisão dos homens, sua liberdade repousa. No final das contas, em sua possibilidade de controlar, de diversas maneiras, o equilíbrio mais ou menos flexível e, aliás, em perpétua evolução entre as diferentes instâncias de aonde provêm as restrições. [...] A relação entre os diferentes tipos de coerção, as formas de equilíbrio e as configurações que eles constituem variam consideravelmente, conforme os diversos estágios da evolução da humanidade e conforme as diferentes camadas sociais. E a margem de decisão de que dispõem os indivíduos e grupos também varia em consequência disso.

Mestre Bimba conhecia bem as coerções sociais, mais do que aquelas que comumente um indivíduo branco e de boa condição social era obrigado a conhecer, para tornar-se um sujeito capaz de viver em sociedade sofreu na própria carne, de modo intenso e cruel as coerções destinadas às pessoas pobres e de cor.

Umas das histórias contadas por Bimba, descrita no livro de Decaneo (1997), demonstra a sua percepção acerca dos limites enfrentados pelos negros nos espaços esportivos. A situação deu-se em um campeonato de halterofilismo, na praia de Amaralina, em Salvador. Em um barracão de madeira, ancestral dos modernos ginásios, onde era comum a realização de práticas desportivas, após o campeonato, ficou ao chão uma barra de ferro utilizada pelo vencedor, pesando, aproximadamente, 80 quilos. No entanto, logo haveria apresentação da academia de Mestre Bimba e a barra deveria ser retirada daquele local. O Mestre chamou um de seus alunos e recomendou que levasse o objeto para um lugar mais seguro. Seu aluno, Rosendo, no intuito de exhibir-se, pegou facilmente a barra com uma mão e saiu gingando pelo salão. Quando o Mestre percebeu a atitude do mesmo retrucou: “Negro

burro! Está desmoralizando os brancos! O campeão levantou com os dois braços...Você vai rebolando com um braço só! Você tinha que pegar com dois homens... e ainda ficar suando!” (DECANEO, 1997, p. 64).

Por mais que a história não seja verdadeira, a lição passada pelo Mestre alertava para os limites destinados aos negros nos esportes. Ainda no século XX o negro aprendeu a comportar-se de modo comedido para não despertar ressentimentos, nem gerar conflitos que pudessem prejudicá-los em sua relação com a sociedade que, há bem pouco tempo, lhes permitiu a liberdade, ainda assim, uma liberdade vigiada e que punia com preconceito e violência qualquer excesso. Através de suas lições, Bimba objetivava ensinar comportamentos, não no intuito de inferiorizá-los, mas no sentido de se precaverem contra possíveis investidas de gente mal-intencionada que os prejudicassem e, assim, entenderiam as engrenagens do sistema com clareza e os limites a eles impostos para conviver com os praticantes de outras manifestações esportivas e transitar, sem problemas, nos espaços coletivos destas práticas.

Se este exemplo reflete uma forma de educação libertadora para os sujeitos pobres que frequentavam a sua academia, é assunto para outro trabalho. Seu argumento não foi de enfrentamento, mas de negociação, como o que em muitos momentos estabeleceu na capoeira, ao buscar ressignificá-la como esporte realizando apresentações para autoridades políticas quando ainda era proibida por lei; abrindo a sua academia e divulgando sua luta como Luta Regional Baiana, no intuito de amenizar o impacto negativo que o nome da capoeira poderia representar, em um momento que ainda não era bem vista pela sociedade. Seu saber provinha de sua experiência de vida, não era um saber acadêmico, mas tinha o seu valor ao se constituir através de sua relação direta com o mundo, do que viu e viveu enquanto indivíduo negro, que nasce poucas décadas após a abolição da escravidão.

O comportamento de Bimba não foi muito diferente daquele adotado pelos negros brasileiros na primeira metade do século XX, como atestou Fernandes (2008, p. 203) em sua fala:

Em suma, para tirar proveito estratégico das posições sociais mais ou menos acessíveis, o “negro” teve de mudar a sua maneira de reagir ao “preconceito de cor”. Separa-o de rejeições que possuem outra origem. Faz escolhas e procede a opções em que as diferentes alternativas de comportamento são claramente antecipadas. Doutro lado, não fica nem se lamentando em um canto nem se congrega aos protestos coletivos. No conjunto, está mais senhor do seu destino. Alcança maior domínio consciente das condições e dos efeitos de sua relação com os “brancos”, o que lhe permite proteger os seus interesses vitais, resguardando-se de amargura previsíveis e evitando decepções ou conflitos prejudiciais. Em vez de lutar de frente

contra o “branco”, toma a sua medida e se ajusta a ela, preparando-se para converter em vantagem o que poderia ser ruinoso ou mesmo fatal.

Somando-se a isto, o resultado dos processos de interdependência entre brancos e negros trouxe vantagens, aos segundos, no tocante à redução dos diferenciais do poder no século XX. Neste cenário, a busca por sair da condição social inferior não ocorreu por meio da crítica aos modelos de organização do comportamento, da personalidade e das instituições sociais, mas sim a partir das vantagens que estes modelos angariam socialmente, no interior da ordem social constituída. Dessa forma, os negros são educados pondo em primeiro lugar os padrões de comportamento que lhes permitiram operar vantajosamente com as forças psicossociais e culturais (FERNANDES, 2008).

Os relatos de Bimba objetivavam ensinar comportamentos e condutas através de exemplos, em cada perigo havia uma advertência, um alerta, um ensinamento, “... em cada dito uma lição a ser vivenciada” (DECANEO, 1997).

De acordo com Doria (2011, p. 36), "Dr. Bimba nos preparava não só para a capoeira, não só para as rodas, mas para o nosso dia-a-dia. E até hoje, tantos anos após a sua morte, nós alunos, mesmo os mais velhos, procuramos aplicar os conhecimentos adquiridos de maneira tão saboros [...]".

A exaltação às qualidades do negro também era representada em suas histórias. Em uma delas, Bimba destacou o encontro que teve com um sujeito que trabalhava no mercado do ouro, um carregador de estatura avantajada que se autoproclamava muito forte e afirmava conseguir transportar do mercado do ouro, ao mercado modelo, cinco fardos de charque que pesavam, cada um, oitenta quilos. Na ocasião, o Mestre apostou com este indivíduo que ele não teria força suficiente e perdeu a aposta (DECANEO, 1997).

Quem participava da academia aprendia a lidar com diferentes situações expostas em suas “parábolas” que objetivavam, em sua grande maioria, incutir em seus alunos determinadas posturas e comportamentos. Quando o Mestre os ensinava a conter suas emoções, nos momentos que iam da identificação afetuosa, como no caso do negro carregador do mercado; a rivalidade hostil entre negros e brancos, ainda presente nos esportes; quando orientava seus alunos a frear impulsos agressivos, contendo-se diante de um desafio; ele os ensinava comportamentos relevantes para a convivência na academia, que também eram importantes para a vida em sociedade. Estes comportamentos eram necessários à convivência harmoniosa em sociedades modernas e urbanizadas, como a que estava em curso no Brasil do século XX. Só teria lugar para usufruir das possibilidades que nelas surgiam um sujeito considerado com sanidade e que, conseqüentemente, aprendesse a frear impulsos, a controlar

emoções, a seguir regras, a extravasar pulsões em momentos específicos e, para isto, o esporte e, no caso específico, a capoeira seria uma escola.

Outro ponto importante é a possibilidade que a Luta Regional desperta nas disputas do jogo ao encenar um enfrentamento aguerrido entre indivíduos, trabalhando de diversas maneiras a regulação afetiva, as tensões, em uma sociedade em que o autocontrole tornava-se, cada vez mais, regulado.

Desde muito cedo as crianças aprendem a desenvolver um sistema de autodisciplina, conforme a sociedade em que vivem, a se portar e a modelar sua sensibilidade. Caso isto não ocorra, torna-se muito difícil, ou quem sabe impossível, um indivíduo desempenhar o papel de adulto nesta sociedade (ELIAS, 1998). Segundo Elias (1992, p. 103),

[...] Para serem considerados normais, espera-se que os adultos vivendo nas nossas sociedades controlem, a tempo, a sua excitação. Em geral, aprenderam a não se expor demasiado. Com grande frequência já não são capazes de revelar nada mesmo de si próprios. O controle que exercem sobre si tornou-se, de certo modo, automático. O controlo – em parte – já não se encontra sobre o seu domínio. Tornou-se um aspecto profundo da estrutura de sua personalidade.

Cabe destacar que a representação contida no jogo de capoeira dispunha de relativa autonomia da realidade social, pois os embates públicos, ocorridos nas ruas das cidades, não eram algo que acontecesse com frequência no dia-a-dia dos indivíduos que frequentavam a academia de Mestre Bimba. Na verdade, os conflitos de rua e as fugas da polícia ficaram no passado dos capoeiristas de Salvador, o que os alunos do Mestre vivenciavam era a representação simulada de enfrentamentos que envolviam golpes de ataque e defesa, capazes de despertar nos praticantes uma tensão agradável.

Tanto na capoeira de rua, quanto na academia do Mestre, o processo civilizador esteve presente como o responsável pelas influências educativas, fossem elas não intencionais, como exercida na primeira, ou mesmo intencionais, como sucediam na academia. Na educação não intencional a aquisição de comportamentos, valores, modos de vida e ideias não estão ligadas a uma instituição. Mas na academia não era assim, os objetivos eram definidos conscientemente, com uma intencionalidade por parte do educador quanto às tarefas a serem cumpridas. Quanto mais complexa a sociedade, mais prolongado e complexo é o processo civilizador e o de apropriação do indivíduo de suas singularidades.

O processo civilizador é, por si só, um processo educativo responsável por influências e transformações na estrutura das relações humanas e de suas personalidades ocorridas no entrelaçamento social. Impele os indivíduos a mudanças específicas e novas maneiras de entrelaçamento, como as sucedidas na capoeira. Há uma relação ativa e transformadora junto

ao meio, desta forma, o sujeito modifica suas condutas e aprende novos comportamentos que, no caso da academia de Bimba, perpassaram a prática da mesma, sedimentando a compreensão de seus alunos sobre a vida em sociedade.

A formação do *habitus*, oriundo do processo civilizador, é parte integrante de qualquer estrutura de personalidade e transforma a coerção exercida de fora para dentro, em um sistema de autodisciplina, que estará presente em toda a existência dos indivíduos. O autocontrole na Luta Regional Baiana pode ser encontrado, desde a vivência na roda, quando os sujeitos evitam o contato direto com o outro jogador, até nos combates públicos enfrentando outras artes marciais, em que regras coíbiam o avanço incontido da violência contra o oponente. Conforme Elias (2012, p. 483),

Nos Estados-nacionais urbanos industrializados a convivência dos indivíduos coloca as pessoas em uma complicada rede de largas e diferenciadas cadeias de interdependências. A sustentação de um indivíduo, enquanto um adulto em sociedades com tal estrutura, requer uma medida muito alta de previsão e contenção dos impulsos momentâneos para o alcance de objetivos e satisfação de longo prazo. Faz-se necessária uma dose de reserva correspondente à extensão e complexidade das cadeias de interdependência que cada indivíduo compõe com os demais. Em outras palavras, requer-se uma alta dose de contensão autorregulada dos afetos e pulsões. Contudo, por natureza, os seres humanos dispõem tão somente do material biológico para esse tipo de controle, eles apresentam um aparato biológico que torna possível o controle das pulsões e afetos deste tipo. O modelo e a dimensão desse controle, entretanto, não são dados pela natureza [...].

Apenas por existirem socialmente os indivíduos já se encontram envolvidos de modo necessário e inevitável a processos formativos, contidos no meio social. A prática educativa, parte integrante da dinâmica, as relações e as formas de organização social, estaria em sentido amplo presente em uma grande variedade de instituições e atividades como o esporte. E as influências do meio se manifestariam através dos conhecimentos, costumes, crenças, modos de agir, acumulados e recriados pelos indivíduos em suas múltiplas relações de interdependência.

O processo civilizador nada mais é do que um processo em que os seres humanos aprendem, através do contato com outras pessoas, desde a infância no âmbito de uma comunidade, segundo normas precisas de regulação e sentimentos, seu potencial natural de autodisciplina frente à irrupção descontrolada de suas pulsões e impulsos afetivos (ELIAS, 1998).

O *Homo sapiens* é uma espécie que depende muito mais da aprendizagem para sobreviver do que das formas instintivas de comportamento. O conhecimento social

acumulado, seja ele escrito ou não, incluem as formas de como praticar os esportes e jogos, bem como os seus implementos (DUNNING, 2014).

Por meio de sua relação com os demais indivíduos, em um processo denominado psicogênese, o sujeito passa, novamente, de maneira abreviada, pelo processo civilizador que a sociedade percorreu durante séculos. A este último processo, marcado pela transformação na estrutura das sociedades, dá-se o nome de sociogênese. Conforme Elias (1994, p. 15),

[...] A psicogênese do que constitui o adulto na sociedade civilizada não pode, por isso mesmo, ser compreendida se estudada independentemente da sociogênese de nossa “civilização”. Por efeito de uma lei sociogenética básica, o indivíduo, em sua curta história, passa mais uma vez através de alguns processos que a sociedade experimentou em sua longa história.

Os esportes, por sua vez, são depositários destas transformações, no que se refere à gradual pacificação da violência e comportamentos que permitiram aos indivíduos, cada vez mais, organizarem-se socialmente, ensinando e aprendendo códigos que são necessários para a convivência social, tais como: o cuidado com a integridade física do outro, caso contrário, sérias penalidades podem recair àquele que participa das disputas; a necessidade de seguir as regras para que o jogo possa acontecer etc. Estas qualidades contidas no esporte balizam a relação entre os sujeitos e estão presentes, em grande medida, na capoeira de Mestre Bimba.

Sobre o sistema de ensino, Decaneo (1997) afirmou que era formado por três pontos fundamentais, eram eles: a prática frequente, respeitosa e cuidadosa com os preceitos médico-esportivos da época; o segundo era o ritmo, em que existia uma preocupação de todos em aprender os toques, pois havia uma convicção que sem eles não se podia aprender a capoeira; o terceiro era o golpe de vista, assim denominada a prática repetida, sem violência, das sequências de ensino com os colegas, que desenvolvia os reflexos corporais. Sobre o assunto Campos (2009, p. 292) destacou:

Uma outra característica observada é a sistematização do método, que propicia um aprendizado mais rápido, eficiente, seguro, sequenciado e repleto de desafios, o que deixa os alunos ávidos por novos conhecimentos, além de ser mais participativo, praticado em duplas, e muito estimulante, pela ludicidade.

A relação entre medicina e capoeira, apontado por Decênio (1997) como um dos três pontos fundamentais da metodologia da Luta Regional Baiana, parece ter sido uma constante que os jornais faziam questão de destacar. O Correio Brasiliense (1975) salientou, em matéria que tratava do trabalho de um dos “companheiros” do Mestre Bimba, Mestre Milton Freire, o conhecimento de anatomia do mesmo. O evento era a formatura de Mestres que receberiam a corda vermelha. Sobre o assunto:

[...] Milton Freire foi companheiro de Mestre Bimba, que o chamava de “Onça-Tigre”, em virtude da rapidez e eficiência dos golpes que aplicava. Dentista e advogado é respeitado por todos os capoeiristas brasileiros e, pelo conhecimento de anatomia que possui, é considerado a pessoa capaz de dirigir um curso de especialização em golpes traumáticos e de conhecimento dos golpes mortais, bem como a maneira de evitá-los. Do curso constará, também, a técnica de reanimado de pessoas desacordadas em consequência de pancadas violentas ou bem aplicadas (CORREIO BRASILIENSE, 1975, p. 15).

O jornal também não esqueceu de mencionar a presença de especialistas em anatomia, que fariam parte do corpo docente da academia, no curso de formação de mestres de capoeira.

Um sistema de graduação também foi instituído na academia de Mestre Bimba. Para ser considerado Mestre, o sujeito tinha que ter um tempo de prática e receber uma graduação específica.

Conforme o IPHAN (2007), o sistema de graduação foi instituído na década de 1970 e teve o apoio do nacionalismo militar. A Confederação Brasileira de Boxe determinou à capoeira a adoção de um sistema de graduação, semelhante ao apresentado por outras artes marciais, utilizando, ao invés de faixas, cordéis com as cores da bandeira brasileira. No entanto, cada grupo adotou uma forma específica de graduação, no que se refere ao número de cordéis e suas colorações. *A priori*, a regional adotou lenços de seda, em diversas colorações, que denotavam a experiência do capoeirista. A escolha deu-se fundada na história de que os antigos capoeiristas eram reconhecidos pelo uso de um lenço de seda no pescoço, utilizado como instrumento de defesa contra navalha, empregada em brigas de rua.

O sistema de graduação dava-se da seguinte forma: na formatura recebiam um lenço branco, simbolizando a graduação inicial; ao completar o curso de especialização usavam o lenço vermelho; os habilitados como tocadores de berimbau recebiam o lenço verde; o instrutor, lenço azul; o contramestre, amarelo; e por último, um lenço branco, bordado de verde em um dos cantos, identificando os mestres. A graduação dos atletas era diferenciada, conforme Decaneo (1997), ao invés de lenço usava-se cintos de cores diversas.

A graduação é mais um exemplo de como a academia de Mestre Bimba procurou aproximar-se do que já estava estabelecido em outras práticas esportivas, como as lutas orientais. O sistema de faixas, nascido no Japão do século XIX, também utiliza a experiência e a técnica adquirida pelos praticantes para graduá-los.

A adoção de um cinto, para identificar os atletas mais experientes de sua academia que participavam dos combates realizados com os praticantes de outras modalidades de luta, reafirma a teoria de que Bimba teria se aproximado dos códigos esportivos, posto que o boxe,

manifestação de origem inglesa, costuma presentear os vencedores dos títulos com um cinto, cedido a outro sujeito, logo que o detentor do primeiro o perde.

A aproximação clara com estes códigos fez com que a Luta Regional ganhasse inúmeras críticas, advindas, principalmente, de praticantes de capoeira angola, que a reconhecem como pura e, por isto, mais próxima àquela vivenciada pelos escravos africanos.

Elias e Dunning (1992) descrevem o elemento de identificação coletiva como aquele responsável pela proeminência do esporte, tornando-se evidente no embate entre dois grupos, ou mesmo entre dois indivíduos que lutam pela vitória. Na capoeira, mesmo em momentos em que não há, diretamente, um vencedor, como no jogo desenvolvido na roda – que consiste na simulação de luta entre dois indivíduos e, na maioria das vezes, não termina em finalização – pode-se, ainda, afirmar que o elemento de identificação coletivo faz-se presente. Tal elemento pode ser notado nos conflitos entre grupos de capoeira angola e regional no que se refere à defesa de suas identidades. Alguns indivíduos, alinhados à primeira, dizem está mais próximos da tradição e da capoeira vivenciada pelos escravos, ao passo em que os praticantes da regional acreditam ser portadores de um jogo mais eficaz quando o assunto é enfrentamento físico direto.

O esporte seria capaz de proporcionar a identificação de grupo, de sentir-se dentro ou fora deste em uma variedade de níveis que envolvem a cidade, o distrito, o país, ou mesmo, como o respectivo trabalho vem destacando, de se pertencer a uma escola de capoeira que tem, junto a ela, uma identidade a assumir. Neste contexto,

“[...] o elemento de oposição é crucial, desde que este sirva para reforçar a identificação de se pertencer ao grupo, isto é, um sentido de grupo de «sermos nós» ou de unidade, entretanto, fortalecido pela presença de um grupo que é entendido como o «deles», a equipa oposta e respectivos apoiantes, quer seja local ou nacional” (ELIAS; DUNNING, 1992, p. 324).

O caráter de oposição inerente ao esporte, isto é, o facto de se tratar de uma luta pela vitória entre duas ou mais equipas, ou entre dois ou mais indivíduos, explica a sua proeminência enquanto um foco de identificação coletiva. Além disso, o esporte tem a capacidade de educar as emoções na “guerra” que ele simula, como os embates entre capoeiristas nos festivais de luta, ou mesmo nos momentos do esquentar-banho da roda. Estes momentos tem a capacidade de ensinar aos praticantes o controle de suas tensões e comportamentos que, restritos ao instante do jogo, devem ser abandonados após a vivência. Visto que no esporte amador os “inimigos” que partilham a disputa pela vitória são os

mesmos parceiros de trabalho, de escola, de rua que deverão, para muito além daquele momento, conviver harmoniosamente no dia-a-dia.

Outra característica relevante do esporte seria a sua influência no processo de individualização, característica que torna a prática voltada para si, para o “Eu” e em outra direção, para o “outro”, para “Ele”. Nas sociedades modernas, o indivíduo também “dá o tom” a estas práticas, modificadas na medida em que é modificado por elas, em um padrão fluido e dinâmico, formado como “corpo e alma” pelos integrantes interdependentes no jogo em desenvolvimento. Este padrão é formado intelectual, fisicamente e emocionalmente pelo ser. E, assim, o equilíbrio de tensão em meio à tensão, existente entre dois grupos ou jogadores que são ao mesmo tempo antagonistas e interdependentes, mantém um equilíbrio dinâmico, que deve ser caracterizado como um equilíbrio entre opostos em um complexo de polaridades interdependentes (ELIAS; DUNNING, 1992).

Sobre a identificação de grupo contida no esporte, Fernandes (2008) analisa um relato de Adhemar Ferreira da Silva, atleta negro, que ao ser questionado sobre as possibilidades do esporte, sublinhou a capacidade do mesmo eliminar fronteiras e de fazer esquecer as mazelas sociais, dado que as pessoas veem em seu semelhante um esportista e nunca fazem discriminação de qualquer espécie. Ao final, há o interesse de muitos destes indivíduos em ascender socialmente através do esporte.

As modificações instauradas nas cidades brasileiras, cada vez mais urbanizadas, impulsionaram o desenvolvimento de obrigações contraditórias ao desporto amador, cujo objetivo principal situa-se no prazer enquanto objetivo fundante. O prazer imediato é abandonado por objetivos de longo prazo, como a vitória em uma disputa nacional ou internacional. A capoeira de Bimba também foi influenciada por este processo, mesmo que sua institucionalização não a leve a competições internacionais nos moldes dos esportes ingleses. Ainda assim, mudanças aconteceram para que ela deixasse de ser vivenciada apenas como objeto de “vadiação” e passasse a fazer parte das disputas entre modalidades de lutas realizadas em todo país.

Estas mudanças não devem ser percebidas como uma violação a uma prática “pura”, desenvolvida pelo negro e deturpada por mestres como Bimba. A própria capoeira desenvolvida pelo Mestre não deve apenas a ele a sua criação. Ela é o resultado de uma cadeia de gerações, fruto de um longo processo de aprendizagem e de uma lenta acumulação de experiências, algumas das quais feitas e refeitas diversas vezes.

A capoeira, assim como toda a cultura negra no Brasil, é fruto de hibridismo. “[...] Cultura essa, histórica, heterogênea, muito distante de qualquer acepção de pureza original ou

de configuração essencial mas, sobretudo, uma cultura que mantém fundadas marcas de luta e resistência.” (WILSON MATTOS, 2008, p. 40).

Sobre esta questão, Sodré (2002) adverte que atribuir à capoeira angola o ideal de pureza em detrimento da capoeira de Bimba, percebida como esportivizada, é desconhecer a complexa dialética deste jogo no território nacional. O que existia nos primórdios eram formas diversas de uma capoeiragem primitiva, que se encaminhou para uma síntese urbana em Salvador.

As idiossincrasias da capoeira, diferenciando-a de tantas outras modalidades de luta em seu método de ensino – onde não há o uso de implementos como sacos de pancada nos treinos para desenvolver a força e marcar o golpe, ou mesmo não existe o contato direto no momento do jogo – despertava críticas e dúvidas acerca da factibilidade do método. No aprendizado dos golpes é usual o ensino de duplas, em que o indivíduo marca o movimento em direção ao outro, sem atingi-lo diretamente, como ocorre em uma dança. No entanto, caso o indivíduo desfira o golpe no oponente, o impacto tem a capacidade de machucar. O Correio Brasiliense (1974) abordou este fato na seguinte citação:

[...] os admiradores da Capoeira parece que preferem encarar esse esporte como tema de folclore, como dança antiga. Sobre isso, o jornalista Carlos Simões, ex-presidente da Federação Brasiliense de Pugilismo explica. O problema da Capoeira é, na verdade, de ordem psicológica. O atleta que prefere o judô aprende a derrubar o adversário; o carateca, embora haja proibição, vez em quando atinge o competidor. O capoeirista, porém, sabe que não deve atingir o companheiro de treinamento. Nas competições, o seu sentido de responsabilidade se aguça, e ele teme pelas consequências. Isso, no final, é desfavorável, porque o capoeirista passa a desconhecer, na realidade, o efeito deste ou daquele golpe. Sabe porque o mestre lhe disse que tal pancada é tal ou qual pancada é mortal ou provoca dor lancinante ou desmaio. Todavia, por experiência, desconhece o que lhe dá certo sentido de frustração, donde pode advir o desinteresse [...].

Para solucionar esta deficiência da capoeira, a matéria sugeria que o praticante passasse a treinar com sacos de areia e outros implementos. Talvez, desta forma, haja um maior estímulo para alunos e interessados.

No que se refere ao método de Bimba, o aprendizado iniciava-se com movimentos isolados, simples e seguros, para desenvolver a força muscular e o equilíbrio. Havia, ainda, as esquivas que ensinavam os alunos a descer sem medo de alcançar o chão (DECANEO, 1997).

Para participar das aulas era necessário fazer o **exame de admissão**, constituído de três exercícios básicos de capoeira que trabalhavam o equilíbrio, a força e a flexibilidade. Caso o sujeito passasse no exame de admissão, ele teria direito a ingressar como aluno e, em seguida, teria acesso ao primeiro fundamento ensinado na academia de Mestre Bimba. O primeiro fundamento era a ginga e era aprendida com o auxílio do Mestre, que segurava o

aluno pela mão no intuito de transmitir segurança, fazendo-o perceber o movimento através do contato (CAMPOS, 2001).

Sodré (2002) argumenta que a ginga é capaz de orientar a defesa e o floreio das mãos, obrigando a flexibilização da coluna vertebral, a movimentação contínua do tronco e pés, capaz de despertar o equilíbrio dinâmico do corpo.

A ginga é um movimento fundamental na Capoeira Regional, intimamente associada ao ritmo e à melodia do berimbau. Ela utiliza o ritmo dos ombros, da cintura e marca o equilíbrio do corpo e o seu deslocamento em relação aos pontos de apoio ao solo. Precisa de concentração e atenção. Para os iniciantes era dado o seguinte recado: “[...] o gingado nasce da cintura, se espalha pelo tronco e a coluna vertebral, para alcançar a cabeça e os membros de modo harmônico, sem o que perde a naturalidade, a elegância e espontaneidade do floreio⁴⁶, característicos da obediência ao toque [...]” (DECANEO, 1997, p. 48). Sobre a postura do corpo no momento da ginga Decaneo (1997, p. 49) acrescenta:

...Os joelhos sempre em flexão... leve na guarda alta... se acentuando à medida que o jogo desce... relaxados... devem se movimentar... em relação rítmica com o toque...

A cintura e a coluna vertebral... inclusive o pescoço e a cabeça... devem se manter... em permanente movimento oscilatório ...ou pendular, sincrônico com o tom melódico do berimbau!

...Os movimentos dos membros superiores... nascem dos ombros... por irradiação da coluna vertebral... de modo semelhante àqueles do jicá... na dança ritual do candomblé... a raiz mística da capoeira... Se propagam até os punhos... para manifestar... a poliformia dinâmica do floreio... na mímica das mãos e dedos! (DECANEO, 1997, p. 48).

O corpo deve acompanhar o ritmo e o toque, obedecendo a cadência do berimbau. Os gestos corporais partiam dos movimentos da cintura e os pés marcavam o compasso de modo harmônico, seguindo o berimbau, assim como o atabaque.

Pela descrição percebe-se a importância destinada à técnica na execução da ginga, com destaque para algumas partes do corpo, que devem manter uma postura específica. Há, neste contexto, um espaço bem mais reduzido para a diversidade e criatividade do que na capoeira de rua, vivenciada no século XIX, em que o corpo encontrava-se livre das exigências de uma métrica que perpassa os movimentos. Por outro lado, o espaço para a criatividade na Luta Regional Baiana não deixou de existir. Segundo Dória (2011), cada indivíduo possuía a liberdade de movimentar-se à seu modo, mas sempre obedecendo os princípios fundamentais da ginga. O mesmo complementa afirmando que

⁴⁶ O floreio é um elemento estilístico da capoeira utilizado para dar elegância e beleza ao jogo. Sua execução demonstra qualidades físicas, técnicas e táticas do praticante, ao expressar capacidades como força, equilíbrio, flexibilidade, agilidade etc.

[...] não era uma coisa marcial, todos iguais não, era muito variado o estilo de cada um e isto trazia sempre uma beleza renovada nas rodas, nas aulas e nos jogos. A individualidade na maneira de gingar de cada um dos alunos tornava as nossas aulas ricas de movimentos e de criatividade. A alegria reinava sempre, a capoeira fluía naturalmente (DÓRIA, 2011, p.31).

Conforme Sodré (2002), o método da Luta Regional estava dividido em três partes: **sequência, cintura desprezada e roda.**

A sequência de Mestre Bimba é o conjunto de golpes, base da regional. São combinações de movimentos de ataque e defesa que simulam uma luta imaginária entre dois indivíduos, por isso os treinos deste elemento são realizados em dupla. São exatamente oito movimentações diferentes que objetivam ensinar aos alunos os golpes da capoeira, simulando o momento da luta (CAMPOS, 2001). Segundo Doria (2011, p. 33),

[...] a sequência começa com os movimentos mais simples e, na medida que avança, ganha complexidade sucessivamente; [...] o aluno aprende e se habitua a se defender e atacar para o resto de suas vidas; os constantes movimentos de ataque-defesa e contra-ataque são contínuos, habituando e habilitando o novato para o jogo na roda. [...] O mais impressionante é a sincronização entre todos os movimentos, a perfeição dessa sincronização em que cada golpe exige um contra-golpe exato, cada movimento desencadeia outro movimento de reflexo imediato, sem perda de tempo, de energia, ou atenção, e assim se desenrola um jogo combinado, porém livre e que desta maneira não há quem não aprenda a jogar a capoeira.

A sequência assemelha-se a movimentos desenvolvidos em outras artes marciais, que tem o objetivo de simular uma luta imaginária, como o *kata* no caratê, o *kati* no *kung-fu*, dentre outras, denotando o conhecimento do Mestre acerca do que outras práticas vinham realizando. Em algumas destas, a repetição dos gestos realizados pelo praticante ocorre solitariamente, sem a necessidade de um companheiro. O periódico Diário de Notícias (1957, p. 5) ratifica esta hipótese ao destacar que “[...] para dar-lhe maior rapidez e mais vivacidade, Mestre Bimba adaptou-lhe muitos golpes de outras lutas, como o boxe, o jiu-jítsu e luta livre [...]”.

A cintura desprezada preparava os capoeiristas para a luta agarrada, condicionando-os a cair em pé. A palavra "cintura" relaciona-se ao tipo de pegada, realizada na altura da cintura do adversário que é arremessado para o alto. Aquele que é arremessado tenta cair em pé, ou agachado, contanto que não perca o equilíbrio para continuar o jogo. Com este fundamento aprendia-se a neutralizar o golpe acrobaticamente, ou com uma postura defensiva

de corpo. Era, na verdade, um conjunto de exercícios denominados balões⁴⁷. O ensino era realizado em dupla, alternando os movimentos entre os alunos, como sucedia na sequência de Mestre Bimba.

A cintura desprezada auxilia o aluno a converter uma projeção executada pelo adversário, que teria como consequência uma queda. Este fundamento consiste na aprendizagem para tentar reverter uma possível queda em um movimento seguro.

Muitos dos movimentos presentes na capoeira eram ensinados com uma cadeira utilizada no lugar do oponente, principalmente quando se tratavam dos iniciantes. O que não quer dizer que os alunos mais experientes não tinham função, pelo contrário, eles auxiliavam nos treinos dos recém-chegados.

Na **roda** eram postos em prática todos os movimentos aprendidos durante a aula. O sujeito, a partir de sua postura diante do companheiro que está a jogar com ele, pode optar, no momento da roda, por um jogo mais leve e floreado, ou mesmo por um jogo mais duro. Ela possui um caráter coletivo, onde todos participam cantando, batendo palmas e respondendo ao coro.

Uma descrição de como acontecia à roda de capoeira entre os Mestres, na cidade de Salvador, pode ser encontrada no periódico Diário de Notícias (1957, p. 5).

[...] só dois adversários. Ao fim do cântico fazem uma roda no terreno, meio correndo, meio dançando e a luta começa de verdade. Enquanto a orquestra toca a luta continua. Mas os toques (que tem nome e andamentos diferentes) regulam a velocidade dos golpes e contra-golpes e até a maneira mesmo de lutar. “Sob pena de ser desclassificados, os jogadores só podem tocar o chão com as mãos e os pés. Os bons Mestres jogam com roupa branca, passam a uma distância assim da terra vermelha das rodas, viram no ar sobre um braço só, passam um por dentro do outro numa maranha incrível de braços e pernas, e quando terminam de brincar não há uma só mancha na alvura do terno domingueiro” – assim os descreve Caribé, grande conhecedor do assunto.

O periódico Tribuna da Imprensa (1952, p. 8) também destacou algumas particularidades da roda, descrevendo-a da seguinte forma: os sujeitos que vão jogar ficam na entrada da roda, em frente aos berimbaus escutando as cantigas, de cócoras “[...] talvez rezando suas rezas fortes para livrar de bala, de emboscada ou faca; chegam ao centro da roda virando o corpo com as mãos, e começam com o gingado que é, ao mesmo tempo, uma guarda e um passo de dança”.

⁴⁷ Balões são movimentos de projeção realizados em dupla, onde um dos indivíduos projeta o outro, que deverá cair ao solo com segurança, em pé ou agachado.

Interessante notar na fala do noticiário Tribuna da Imprensa (1952) como a capoeira, apesar de estar sofrendo um processo de transformação, que envolvia, dentre tantos outros, a secularização de sua prática, ainda possuía uma relação direta com os costumes africanos, seja no imaginário popular, ou mesmo quando Bimba levava aos seus alunos o conhecimento acerca das religiões de matriz africana.

Os treinos da **sequência, cintura desprezada e roda** podiam durar de seis a dezesseis meses, de acordo com Sodré (2002), e eram avaliados, tecnicamente, por rituais como o **batismo, o esquentar-banho e a formatura**. Havia, ainda, o curso de especialização e o aprendizado dos toques de berimbau (CAMPOS, 2001).

Após aprender os conhecimentos básicos, contidos na sequência de Mestre Bimba, o aluno estaria apto para a cerimônia de **batizado**, uma espécie de confraternização realizada em torno de três meses após o início do treinamento que consistia em um jogo aberto ao público com um indivíduo mais experiente que podia ser um aluno, ou até mesmo um Mestre. Neste dia, o sujeito ganhava o seu apelido, alcunha, que o representaria na vida de capoeirista. Sobre o mesmo, Campos (2009, p. 58) lembra com bastante saudosismo que,

A festa era singular, e dela participavam todos os alunos, os calouros e os formados num conagraçamento único daquela comunidade capoeirística; lá também estavam os tocadores, as baianas e os convidados. A principal motivação do evento era o jogo de capoeira em todos os níveis, em especial para os calouros que estavam sendo batizados, mas a festa tinha uma vasta programação, contando com o jogo de iúna, o maculelê, o samba de roda, o candomblé, o samba duro e a famosa “mulher barbada”.

O **esquentar banho** era uma prova de coragem, habilidade e esportividade do praticante e acontecia enquanto os alunos esperavam para utilizar o chuveiro. O banheiro da academia era muito pequeno e comportava apenas um indivíduo, e ao final do treino, para evitar tumultos, um dos alunos mais velhos tomava a iniciativa e dava início ao **esquentar banho**, que acontecia, muitas vezes, como um acerto de contas de algum golpe recebido durante a aula. Alguns mais experientes aproveitavam o momento para testar as suas habilidades, desafiando colegas a treinar golpes considerados mais difíceis, ou mesmo para se vingar de algum golpe recebido durante a roda (CAMPOS, 2001).

Os iniciantes dispunham de uma proteção especial advinda do Mestre, que impedia os mais velhos de dar-lhes rasteiras, até que completassem três meses de prática. Ele brincava dizendo que o motivo da proteção era para não perder as mensalidades dos alunos mais novos (DECANIO, 1997).

No que concerne à **formatura**, esta sempre acontecia no sítio Caruano, no nordeste de Amaralina, em Salvador. Realizada em clima de festa com apresentações de maculelê, samba de roda, samba duro e candomblé. A formatura era percebida pelo Mestre e seus alunos como uma ocasião especial com direito a paraninfo, orador e madrinha, medalha e lenço de seda azul. O lenço deveria ser colocado no pescoço do aluno pela madrinha e simbolizava uma forma de proteção contra um golpe de navalha. Os formandos, todos vestidos de branco, atendiam ao chamado do mestre para apresentarem-se executando os movimentos que haviam sido ensinados. Era realizado o jogo tira medalhas, quando os alunos mais experientes deveriam tentar retirar a medalha do pescoço dos formandos com o pé, na tentativa de manchar a roupa branca, evidenciando as falhas de defesa do outro. Ao fundo, era tocado o toque de iúna, criado pelo mestre para momentos especiais. Apenas os alunos formados poderiam acessar a roda ao som da Iúna (CAMPOS, 2001).

A formatura era um momento festivo não apenas para os alunos da academia, mas também para o povo da cidade que corria para assistir a festa. Antes de começar eram servidos abará, acarajé, refrigerantes, doces. Mestre Bimba vestia, nestas ocasiões, camisa branca de algodão, calça de linho branca folgada e chinelos. Em determinado momento, ele soava o seu apito e a cerimônia iniciava, fazendo uma explanação sobre a capoeira, onde contava sobre a sua vida com o intuito de servir de exemplo aos seus alunos. Ao final, dirigia a palavra a um aluno formado, um paraninfo, que realizava uma oração. Logo após, iniciavam-se as apresentações. A primeira era o jogo de formado com formando, posteriormente, o de calouro com calouro e, por fim, os que se formavam realizavam apresentações do que foi aprendido no decorrer do curso e seguiam para a exibição da cintura desprezada. Findo esta atividade, outras prosseguiam. Dando continuidade, as madrinhas eram convidadas a colocar as medalhas no peito de seus acompanhantes e um lenço de seda no pescoço de seus afilhados, tudo isto seguido de explicações sobre o significado de determinadas simbologias (WALDELOIR REGO, 1968, s.p.).

Aqueles que não se saíam bem o suficiente para receber a medalha e o lenço de seda enfrentavam a prova de fogo, que seria jogar capoeira com um antigo discípulo formado e exímio jogador. “[...] Há uma luta violenta, sob os olhos do Mestre. Saindo-se bem o calouro, estouram vivas e palmas, sendo abraçado por todos os seus companheiros. Caso contrário, vem o silêncio e o gelo total [...]” (WALDELOIR REGO, 1968, s. p.). E os jogos entre os antigos e os novos capoeiras continuavam.

Por fim, inicia-se a parte festiva com o samba duro, uma espécie de samba executado apenas por homens, onde os indivíduos projetam rasteiras naqueles que estão mais distraídos;

e o samba de roda, executado por homens e mulheres. Encerrava-se a festividade com a distribuição de comidas.

Os termos utilizados na formatura fazem alusão ao ensino formal e escolarizado, como já destacado anteriormente. A intensão era aproximar a Luta Regional Baiana e estabelecer certo nível de formalidade e maior respeitabilidade, atraindo, com isto, um público escolarizado para a academia.

Decaneo (1997) descreve que na formatura de sua turma, composta por três indivíduos, ele e mais dois colegas foi adotado como uniforme uma calça branca, camisa listrada azul, tênis branco. No entanto, a dificuldade encontrada para adquirir as camisas que eram vendidas, apenas, compondo o quadro de 11 jogadores – adquiridas com frequência pelos times de futebol – fez o Mestre ouvir os conselhos de Decaneo e adotar, em 1945, uma camisa de malha de algodão branca para os formandos, e listrada azul e branca para o Mestre.

A *priori* não havia uma vestimenta específica para os treinos na academia, era permitido treinar de *short*, calça, “calça curta de brim ou pano de vela”, e geralmente sem camisas. Com a evolução das discussões, foi se estabelecendo o uso de uma calça curta de “pano de vela⁴⁸”, amarrada na cintura por um cordão denominado “cordão de São Francisco”. As calças eram feitas e, inclusive, lavadas por Dona Alice, esposa de Bimba, possivelmente a ideia adveio dos grupos folclóricos e dos desenhos de Rugendas e Debret (CAMPOS, 2009).

Interessante perceber nesta fala a aproximação da capoeira com os códigos do esporte, inclusive no que diz respeito às vestimentas, posto que uma das primeiras opções selecionadas por Mestre Bimba foi padronizar os alunos de forma semelhante aos times de futebol, que certamente gozavam de bastante apreço entre os soteropolitanos, como atesta o periódico *A Capital Desportiva*, de 1926. Em matéria ao jornal baiano, um sujeito que assina com o nome de Odlange defende a superioridade do futebol e argumenta: “Qual será o mais belo dos esportes? Qual o mais agradável? O mais útil? O mais elegante?”. O autor conclui ser uma questão bastante complicada, mas rapidamente responde: o “*foot-ball*”, posto que, “[...] O rapaz hodierno que não admira o *foot-ball*, que não lhe conhece as regras, que não discute e que não tece comentários em torno da boa ou má organização deste ou daquele “*team*” deixa de ser um tipo social [...]”. Salve o ponta pé. [...] Marchamos com a moda. É dos tempos” (A CAPITAL, 1926, s.p).

Os esportes como o futebol estavam em alta, e uma associação positiva com a prática aproximariam seus simpatizantes, assim como auxiliaria na desconstrução de estigmas, ao

⁴⁸ Campos (2009) descreve o tecido das vestimentas como “pano de vela”.

trazer a impressão que a capoeira portava-se como qualquer outra prática esportiva, e não representaria “perigo” àquele que decidisse vivenciá-la.

Alguns rituais foram modificados na formatura ao longo dos anos, como o lenço azul, que foi abolido. Manteve-se, no entanto, as cantigas, o acompanhamento de palmas e muita mulher-barbada⁴⁹. Conforme o jornal Tribuna da Imprensa (1956, p. 2), que relata uma apresentação realizada pelo Mestre no Rio de Janeiro, “a “mulher-barbada” dá apetite na capoeira”. “[...] E a todos, Mestre Bimba serve uma bebida que é receita sua e cuja fórmula não revela a ninguém: mulher barbada. De sua composição, sabe-se apenas que leva cachaça”.

O curso de **especialização**, momento destinado apenas aos alunos formados, tinha duração de três meses. O curso visava aprimorar o capoeirista nos movimentos de defesa e contra-ataque, incluindo, também, defesa contra armas brancas e até armas de fogo. Com duração de três meses, era dividido nos seguintes módulos: o primeiro com duração de sessenta dias e o segundo com trinta dias, realizado na Chapada do Rio Vermelho. Assim como a formatura, a especialização encerrava-se com um momento solene e uma festa, onde um lenço vermelho era entregue simbolizando a graduação de aluno formado.

Apesar de ter absorvido características provenientes dos esportes, a capoeira de Mestre Bimba ainda dispunha de seu elemento de jogo, de brincadeira, no interior da própria luta que acontecia em meio à roda. Havia, sim, uma diferença que separava a capoeira de Mestre Bimba que fazia-se presente nos embates entre os lutadores de diferentes modalidades e aquela vivenciada nas rodas, na própria academia do Mestre. Sodré (2002, p. 22) foi seu aluno e registrou a sua impressão, no comentário que segue:

A capoeira dos velhos mestres baianos jamais foi esporte, e sim jogo. É o mesmo que dizer que sempre foi arte, cultura. De um lado, a brincadeira, o descompromisso com a seriedade, tudo aquilo que restitui no homem a disponibilidade mental e física da criança. De outro, uma prática integrada de luta, dança, canto e forma de pensar o mundo. Seus fundamentos? Flexibilidade, velocidade do impulso, ritmo corporal, malícia. Arte-jogo, malícia é a palavra-chave. É a malícia que indica com precisão a capacidade do capoeirista de superar a história do seu ego (a consciência dos hábitos adquiridos e consolidados) e adotar, em questão de segundos, uma atitude nova. Na capoeira, tudo se passa sem esquemas nem planos pré-concebidos. É o corpo soberano, solto em seu movimento, entregue a seu próprio ritmo, que encontra instintivamente o seu caminho. Senhor do seu corpo, o capoeirista improvisa sempre e, como o artista, cria.

Huizinga (2012) afirmava ser o jogo uma fuga da realidade para uma esfera temporal com orientação própria e uma consciência de “só fazer de conta”, que não seria capaz de

⁴⁹ Era uma infusão de cachaça, canela e outras especiarias vendida por gente da família de Bimba.

impedir a seriedade, tampouco o relevo e o entusiasmo que chegam ao arrebatamento, absorvendo o jogador. O jogo também teria um caráter desinteressante, ao não pertencer à vida “comum”, pode ser percebido como uma atividade temporária, que tem uma finalidade autônoma e se realiza, tendo em vista uma satisfação que consiste nessa própria realização. É um intervalo na vida cotidiana, ao tempo em que é parte integrante da vida em geral. Ornamenta a vida, a amplia, ao tornar-se uma necessidade, tanto para o indivíduo como função vital, como para a sociedade, devido ao seu sentido, a sua significação, ao seu valor expresso, as suas associações espirituais e sociais, como função cultural.

Sodré (2002) defende a ideia de que a capoeira praticada na Bahia seria uma forma de jogo/brincadeira, uma atividade com forte natureza fictícia, vivenciada com regras em um espaço reservado, protegido e que envolve risco, habilidade e prazer. A capoeira conteria, ainda, competição, simulação e vertigem. Seu espaço seria a roda. Conforme o respectivo autor, na Bahia, a “brincadeira” servia como diversão e treinamento para encobrir a natureza marcial da prática. Ainda na mesma perspectiva, é importante destacar a fala de Decaneo (1997, p. 139):

Cada capoeirista representa um novo estilo! [...]... é uma atividade motora que exterioriza a individualidade de cada praticante... em toda sua complexidade neuropsicossociocultural... cada um exibe seu certificado de identidade... no conjunto de movimentos... e nos detalhes de cada movimento! Dizia Mestre Bimba... "*cada quá teinhm o seu jeitchu... de dá seus gôrpí e fazê seus movimentu...*" e respondia... quando inquirido sobre o jogo de alguém... *É o jêtcho dele! ...* outras vezes me esclarecia... *Si tirá esse defetcho... Parece outo[...]*".

Mesmo abordando as exigências técnicas que cercavam a capoeira de Mestre Bimba, em seu livro *A herança de Mestre Bimba: filosofia e lógica africanas da capoeira*, Decaneo (1997) evidencia em sua fala a liberdade que o aluno tinha em criar a partir dos movimentos ensinados na academia. O ensino era democrático e valorizava a individualidade, a busca de estratégias, a inteligência tática, a gestualidade característica de cada um que demarcava a identidade do indivíduo, diferentemente do esporte de alto rendimento, cuja técnica exige uma postura padronizada na execução dos movimentos.

Nas práticas, altamente esportivizadas, é privilegiado o ensino de uma única maneira de executar o movimento, abordado como o padrão da correção, e todas as outras maneiras são abordadas como erradas (DAÓLIO; VELOSO, 2008).

Ao bom capoeirista cabia iludir o adversário com movimentos de mãos e pés que o atordoariam, até poder aplicar o golpe. “[...] No fundo, uma arte de sedução e engano do olhar

do outro, cuja tônica não se define pela pretensão a uma verdade identitária do corpo (como no boxe anglo-saxão, por exemplo)” (SODRÉ, 2002, p. 48).

Havia uma espécie de ambiguidade que fazia o ensino da capoeira na academia de Mestre Bimba transitar entre uma atividade que a aproximava do fazer esportivo, com golpes que exigiam determinada perfeição técnica e a métrica no posicionamento do corpo, e aquelas que incitavam a ludicidade e a criação. Mais do que a rigidez das regras ensinadas na Luta Regional Baiana – e exigidas àqueles que participavam dos enfrentamentos com outras modalidades de luta em combates públicos – no momento em que a roda se estabelecia e que cada um era chamado a vivenciar o aprendido na aula, havia espaço para a criatividade e a brincadeira, estabelecendo certa flexibilidade para a criação de novos movimentos e liberdade na execução dos já existentes.

O próprio Sodré (2002), assim como Decaneo (1997), aborda a capoeira de Mestre Bimba com duplicidade. De um lado, o primeiro afirma existir o elemento lúdico de jogo, de brincadeira, pautado na liberdade, e de outro, defende a esportivização da capoeira regional, necessária para manter a sua característica de luta e impedir que ela enveredasse pela perspectiva estética, abandonando o contato físico no enfrentamento corpo a corpo. O perigo residia, segundo este autor, em a arte, com seu sentido estético, sobrepujar os movimentos que estavam a serviço do combate. “[...] Em outras palavras, a destreza estetizada perigava converter o mortífero jogo em um belo rito dramático, ou em uma “presepada” (como se costuma dizer na Bahia), em que se encenava um confronto manhoso entre dois corpos” (SODRÉ, 2002, p. 48).

Por seu turno, Decaneo (1997) dedica em diversas páginas de seu livro uma atenção à técnica aplicada ao ensino da Luta Regional Baiana, caracterizando a abordagem ensinada por Mestre Bimba enquanto esporte. Todavia, há alguns momentos que ele também reconhece a flexibilidade no ensino, e o espaço destinado à individualidade dos alunos na academia. Sobre a capoeira, afirmou ser dotada de características marcantes que lhe conferem uma individualidade própria e inconfundível, vivenciada através de um processo eminentemente individual e multifacetado (DECANEO, 1997).

E foi isto que fez, consoante Sodré (2002), a Luta Regional abandonar determinados movimentos, que possuíam significado e características de ornamento, criados como produto da sabedoria instintiva de seus jogadores, sob o risco de enfraquecer o lado guerreiro do jogo. Sodré (2002, p. 49) conclui que:

[...] Foi isto que inquietou Mestre Bimba com uma certa capoeira angola de seu tempo [...].

Fosse como fosse, firmou-se nesse a convicção de que a angola, como estilo, andava fraca. E provou. Eu o ouvi narrar certa feita uma de suas lutas públicas com um angoleiro, cujo nome exato havia me fugido da memória, mas que agora, conferindo levantamentos feitos em jornais da época, deduzo que se tratou de um capoeirista denominado Vitor Benedito Lopes. Tendo recebido do juiz o sinal do começo do combate, Bimba aproxima-se do adversário, sem gingar, sem maiores delongas, e pespega-lhe um “galopante” – nome técnico para um violento murro na cara –, que o faz cair e sangrar. Surpreso e apavorado, o oponente grita: “Assim não vale!” E a resposta pronta de Bimba, referendada pelo juiz: “Isto aqui é luta, não é roda.” (SODRÉ, 2002, p. 49).

A afirmação de Mestre Bimba, “Isto aqui é luta, não é roda”, denota que havia uma diferenciação no modo como ele encarava a luta, onde o combate corpo a corpo deveria acontecer e a técnica, a tática e o condicionamento físico prevaleceriam. A roda era, para ele, espaço para aprendizado, ludicidade, mas, também, para a técnica. Uma técnica com teor empírico, onde os movimentos aconteciam a partir da singularidade do capoeira.

É importante refletir que, tanto as técnicas empíricas, presentes nos jogos, quanto as científicas, características dos esportes, são conhecimentos válidos. Todavia, a técnica não penetrada pela ciência possui um maior grau de singularidade, com expressão de idiosincrasia, estilo e criação daquele que a executa. A cientifização das técnicas ocorrida nas sociedades modernas, devido a fatores como a industrialização, foi responsável por reduzir a singularidade e aumentar o grau de normatização (DAÓLIO; VELOSO, 2008). Segundo Daólio e Veloso (2008, p. 10),

Essas técnicas ou saberes que compõem o chamado senso comum são transmitidos essencialmente pela tradição oral e, ainda que possam estar associados às crenças supersticiosas, são igualmente eficazes. As segundas – as científicas – estão fundamentadas em explicações teóricas, ao caráter desinteressado e à capacidade de demonstração ou de explicação própria das ciências.

A capoeira não se transformaria em uma prática única, padronizada, cujas regras são as mesmas em todos os lugares do mundo. Mesmo nas competições nacionais, as lutas de capoeira são estipuladas pelo grupo que as organiza, não há algo fixo, imutável. Há elementos que não serão modificados, existindo uma relativa flexibilidade para a construção e o estabelecimento do que for percebido como mais significativo para os envolvidos.

A capoeira permaneceu com o seu caráter de diversidade, com o elemento do jogo, da brincadeira, desde Bimba até os dias atuais. Não há uma única capoeira, existem “capoeiras”, que variam conforme o grupo e o Estado em que é vivenciada. Claro que, na maioria dos grupos de capoeira regional, muito do que foi estabelecido por Mestres como Bimba figura como componentes constitutivos da prática e como formas de tradição.

Muitas pessoas desconhecem, mas algo semelhante ocorreu também com jogos que se assemelham ao futebol na Grã-Bretanha, mesmo após a transformação em esporte, práticas mais tradicionais não deixaram de existir. Conforme Dunning (2014, p.189),

[...] Continuam a ser jogadas hoje por toda a Grã-Bretanha como, por exemplo, em Ahsbourn, no condado de Derbyshire (Inglaterra), toda terça-feira de carnaval e também entre os povoados de Hallaton e Medbouerne, no condado de Leicestershire (Inglaterra), toda segunda-feira de Páscoa. Há muitos outros exemplos de continuidade desses jogos tradicionais, contudo, por mais que não tenham desaparecido as formas arcaicas do jogo, foram superadas em termos de popularidade pelas novas formas assumidas pelo futebol que se desenvolveram na Inglaterra ao longo do século XIX, em especial – em “especial” sublinho porque havia outras – aquelas variantes praticadas nas escolas públicas e universidades.

Obviamente não se pode comparar a capoeira a uma prática como o futebol, no sentido que o primeiro esportivizou-se e suas regras foram estabelecidas tornando-se mundialmente conhecidas, diferentemente da primeira. No entanto, o exemplo tem a intenção de esclarecer que, em outras manifestações que ascenderam de jogos de rua à esporte, a diversidade na formatação do jogo e suas regras perduraram de alguma forma.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

As modificações nos gestos e condutas relacionados às práticas corporais entre os séculos XIX e XX transcorreram sob a influência de processos sociais como: a abolição da escravidão, em 1888, que possibilitou relações mais brandas entre negros; a criação da República, em 1889, onde o controle da violência sob o controle do Estado intensificou-se; a industrialização com a lenta, mas, ainda assim, possível entrada do negro na ordem social competitiva e a urbanização. Tais processos responsáveis pelo surgimento de novos comportamentos que requeriam dos cidadãos o despertar para o nacionalismo e a busca por uma identidade, intensificaram a pressão social por transformações nos códigos corporais de práticas como a capoeira, que até o século XIX foi duramente perseguida pela polícia e abordada pelo Estado como atividade de malandros e desordeiros.

Somando-se a estes fatores pode-se elencar o discurso de muitos intelectuais brasileiros que, a partir do século XIX, fundados no discurso científico, propuseram as ginásticas de origem europeia como conhecimento a ser desenvolvido nas escolas e como solução para a formação de um corpo saudável e higiênico, representando valores de urbanidade.

No século XX intelectuais brasileiros passam a propugnar a capoeira como uma modalidade ginástica, que em suas interrelações com a Educação e a Educação Física tinha potencial para tornar-se representante da identidade brasileira. Segundo seus defensores, a capoeira conteria em si preceitos esportivos, nada deixando a desejar as manifestações corporais de origem europeia, no que se refere à formação do indivíduo civilizado para a sociedade capitalista e sua vida urbanizada.

Diante deste contexto, Mestre Bimba percebe as possibilidades que o momento podia lhe proporcionar, já que em todo o país fervilhavam as discussões acerca da necessidade de formação do homem brasileiro, que deveria ser portador de determinados comportamentos para a vida em uma sociedade urbanizada, assim como, os esportes que ganhavam mais adeptos e eram apregoados como benéficos a saúde do homem civilizado. As emoções, por sua vez, deveriam ser educadas e o corpo seria o espaço privilegiado para as mudanças que estavam em curso.

Era um momento de transição, mas nem por isto fácil àqueles que queriam ousar, visto que ainda eram latentes as limitações advindas da recente escravidão. E olha que Mestre Bimba ousou, ao viajar pelo Brasil com seus alunos no intuito de provar a eficiência enquanto prática de luta, da manifestação a que dedicou toda a sua vida; ao realizar apresentações

quando a capoeira ainda era proibida; ao abrir a primeira academia, em Salvador; ao construir um regulamento por escrito quando a prática estava aprendendo a ter comportamentos que a pacificavam há pouco tempo.

Nas primeiras décadas do século XX se estabelecia um crescente aumento no número de cadeias de interdependência, conduzindo negros e brancos a uma dependência recíproca e controles multipolares, em uma pressão social capaz de impulsionar modificações pessoais e mudanças sociais mais amplas. Tais mudanças foram responsáveis pela aproximação de indivíduos de pele clara e condição social favorecida na academia de Mestre Bimba.

A sua proximidade com sujeitos estabelecidos e de pele clara, além de ser um comportamento comum a indivíduos *outsiders* que buscam reconhecimento e aprendem, ao longo de suas vidas a avaliar-se pela bitola de seus opressores, imitando seus comportamentos, também refletiu a necessidade do Mestre de angariar aprovação social e respeito para o seu trabalho, seguindo o passo de muitos indivíduos negros que percebiam, nas primeiras décadas do século XX, a necessidade de associar-se a indivíduos brancos para conseguí-lo.

Ele levou a capoeira Brasil a fora, em alguns momentos apresentando-a sob a perspectiva de luta, em encontros diretos com atletas de outras modalidades, realizou apresentações folclóricas na Bahia e fora dela, incluía em seus eventos a dança, o maculelê, o samba duro e o samba de roda. Mestre Bimba atuou em várias frentes, contou, para isto, com o momento histórico que valorizava tanto as manifestações esportivas como as atividades culturais capazes de representar a identidade brasileira. Além de que, neste contexto, o discurso de muitos intelectuais privilegiou, em diversos momentos, a Bahia como seleiro de cultura e tradições genuínas.

Há quem diga que estes indivíduos que embraqueceram a capoeira de Bimba também saíram de sua academia “empretecidos”. Muitos reconheciam na figura que os apresentou outras manifestações de origem negra como o maculelê, o samba duro, samba de roda e até mesmo o candomblé, um exemplo de respeito, integridade e confiança que levariam para as suas vidas.

Em seus objetivos e anseios e em sua percepção do que fazia, ou não, sentido, Bimba antecipou um comportamento que se tornaria comum nos anos posteriores, o de praticantes de capoeira tornarem-se professores e abrirem academias, absorvendo um público, cada vez mais heterogêneo. Ele enfrentou diversas críticas ao tentar modificar os códigos corporais da capoeira, aproximando-a do fazer esportivo. As críticas advinham principalmente daqueles

que defendiam uma capoeira “pura” e argumentavam ter sido Bimba o responsável pelo desvirtuamento da referida prática, ao romper com os princípios da capoeira “tradicional”.

Outro ponto a ser destacado é o fato de, a capoeira de Mestre Bimba ter a capacidade de assumir múltiplos sentidos não lhe cabendo apenas à definição de luta, jogo, ou dança. Seu olhar sagaz para as oportunidades que surgiam o fez perceber que naquela época havia espaço para muitas “capoeiras”, por isto, não se fez de rogado, ao ser convidado diversas vezes a levar seus alunos para apresentações folclóricas; ao permiti-los usar sua criatividade nos momentos da roda, em que o jogo e a criatividade prevaleciam; ao introduzir elementos de danças de origem afro-brasileira; ao regulamentar a prática e exigir mais esmero na execução da técnica e da tática.

Sua preocupação com uma metodologia de ensino o fez dedicar-se a criação de sequências de treino, regulamentos que norteavam o comportamento no ambiente da academia e fora desta. Apesar de ser um sujeito com pouco estudo, Bimba aproximou o modelo de ensino adotado em sua academia daquele desenvolvido na educação escolarizada, quando seguia ritos semelhantes a esta em seus eventos denominados de formatura, especialização, dentre outros. Além de ser uma forma de levar o seu trabalho a pessoas com um maior nível de instrução, ele parecia compreender os mecanismos da sociedade em curso no Brasil, paulatinamente mais próxima dos princípios técnico-científicos, onde o conhecimento acadêmico tornava-se mais valorizado, em detrimento do conhecimento popular.

É neste momento que a obra Mozart: sociologia de um gênio (ELIAS, 1995) surgiu como uma possibilidade de leitura da realidade de Mestre Bimba. Pode parecer estranho, em um primeiro momento, realizar uma associação entre um compositor de música clássica e um professor de capoeira, mas a ótica aqui destacada é a do indivíduo singular, do “eu”, no interior de uma sociedade, o “nós”, que lutou para ser reconhecido pelo seu trabalho em uma época em que suas produções foram recebidas com um valor inferior aquilo que acreditava merecer por sua dedicação e esforço, para modificar os valores e códigos de conduta relacionados à sua arte. Ambos enfrentariam a sociedade de seu tempo em momentos em que a distribuição social de poder estava, ainda, bastante concentrada.

Como indivíduo pobre e negro que angariava reconhecimento como cidadão, ele insistia em sua dignidade humana, independente de sua origem ou posição social. Negociou e esquivou-se em muitos momentos do enfrentamento direto com a sociedade, mas nunca se conformou com a ausência de investimento e apoio do Estado que ele e a capoeira foram tratados.

Consciente da importância do seu trabalho, mas menos consciente acerca das barreiras que teria que transpor até aquele momento, Mestre Bimba percebe-se como alguém que prestou grande contribuição a cultura brasileira, ao buscar superar os estigmas que envolviam a capoeira e, até mesmo, os estigmas relacionados à inserção/projeção social de indivíduos negros e pobres. Ele não era o tipo que ficava satisfeito em esperar o reconhecimento futuro, até porque, tinha necessidades urgentes, família, filhos e era da capoeira onde retirava o seu sustento. Por isto, lutou pela capoeira com plena consciência de seu próprio valor.

E foi a partir da perspectiva do “eu” que o trabalho buscou entender os sentimentos de Bimba e sua decepção em relação ao que considerou como abandono da sociedade baiana. O reconhecimento, e até *mesmo* o sucesso em qualquer outro lugar do mundo não o faria superar a rejeição que recebera de sua terra, Salvador. Ao se dedicar com fervor ao ensino da capoeira, ele objetivava destacar-se em meio a seu círculo mais próximo de amigos e na cidade em que habitou, mas infelizmente não conseguiu.

As questões estudadas assumem relevância “ao dar voz” a indivíduos *outsiders*, como Mestre Bimba, contando a sua história pelos estudiosos da capoeira, pelos relatos de jornal, mas, também, pelos olhos de seus alunos e convíveres. O estudo demonstra como as fortes pressões sociais que recaíram no grupo negro, mesmo após a abolição da escravidão, foram por eles ressignificadas, na medida de suas possibilidades enquanto indivíduos históricos envolvidos no interior de uma figuração social específica. Diante de um processo civilizador que os inqueria a reeducar suas emoções, seus corpos e comportamentos, estes indivíduos estabeleceram formas de resistência e negociação. Eles não estiveram fora de cena. A criação de uma metodologia para a capoeira permitiu Mestres como Bimba ensinar a brancos de classes sociais favorecidas e a todos aqueles que frequentassem a academia, o conhecimento que até bem pouco tempo fora percebido como prática criminosa, demonstrando a capacidade destes indivíduos de pressionarem a sociedade e se vincularem a ela através de suas tradições.

A discussão de questões relacionadas à educação e ao ensino, sob a leitura eliasiana, é outra possibilidade apresentada pelo trabalho, que evoca categorias – como interdependência, figuração, individualização, *habitus* social, dentre outras – relevantes ao autor, para discutir como o esforço civilizador brasileiro imprimiu a sua marca nas práticas de esporte e em seus modos de vivenciá-lo e ensiná-lo, ao final do século XIX e início do século XX.

REFERÊNCIAS

ADIB, Pedro Rodolpho Jungers (Coord.). **Mestres e capoeiras famosos na Bahia**. 2ª ed., Salvador: EDUFBA, 2013.

ARAÚJO, Paulo C.; JAQUEIRA, Ana R. Análise praxiológica do regulamento desportivo da capoeira. Artigos Originais. **Revista Movimento**. Porto Alegre, v. 19, nº 2, p. 31-53, abr/jun, 2013. Disponível em: <<https://seer.ufrgs.br/Movimento/article/viewFile/31035/25253>>. Acesso em 22 mar. 2019.

ARAÚJO, Antônio Pereira. **Á. S. M. Imperador do Brasil**. Biblioteca nacional (Manuscrito). Assuntos: escravidão, 1886. Disponível em: <http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_obrasraras/or102_6_97.jpg>. Acesso em: 24 mai. 2017.

ASSUNÇÃO, Mattias Rörihg. Ringue ou academia? A existência dos estilos modernos de capoeira. **História, ciências, saúde**. Manguinhos, Rio de Janeiro, v. 21, nº 1, p. 135 – 150, jan., 2014. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-59702014005000002&script=sci_abstract&tlng=pt>. Acesso em: 01 jan. 2019.

AZEVEDO, Aloízio. **O mulato**. Orientações Pedagógicas Douglas Tufano; Notas de Leitura Cláudio A. Tafarello. 2º ed. São Paulo: Moderna, 2004.

BIASIN, Olívia. Olhares estrangeiros: imprecisões dos viajantes acerca dos oitocentos. In: **A larga narra da Bahia: essa província no contexto do mundo**. Salvador, EDUFBA, 2011. p. 18 – 55. Disponível em: <<http://books.scielo.org/id/wnm5w/pdf/moura-9788523212094-02.pdf>>. Acesso em 12 mai. 2018.

BRASIL. **Lei nº 2.040**, de 28 de setembro, de 1871. Declara de condição livre os filhos de mulher escrava que nascerem desde a data desta lei, libertos os escravos da nação e outros, e providencia sobre a criação e tratamento daquelles filhos menores e sobre a libertação annual de escravos. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/LIM2040.htm>. Acesso em: 31 mai. 2017.

_____. **Decreto nº 847**, de 11 de outubro de 1890. Promulga o Código Penal. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-847-11-outubro-1890-503086-publicacaooriginal-1-pe.html>>. Acesso em: 14 mai. 2018.

_____. **Lei nº 2040**, de 28 de setembro de 1871. Declara de condição livre os filhos de mulher escrava que nascerem desde a data desta lei, libertos os escravos da Nação e outros, e providencia sobre a criação e tratamento daquelles filhos menores e sobre a libertação annaul

de escravos. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim2040.htm>. Acesso em: 16 mai. 2018.

_____. **Lei nº 3.270**, de 28 de setembro de 1885. Regula a extinção gradual do elemento servil. Disponível em: <<https://www.bn.gov.br/explore/curiosidades/28-setembro-1885-promulgada-lei-sexagenarios>>. Acesso em: 16 mai. 2018.

_____. **Decreto nº 1.212/1939**, de 17 de abril de 1939. Cria, na Universidade Aberta do Brasil, a Escola Nacional de Educação Física e Desportos. Disponível em: <<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/declei/1930-1939/decreto-lei-1212-17-abril-1939-349332-publicacaooriginal-1-pe.html>>. Acesso em: 20 set. 2019.

_____. **Decreto-lei 3199**, de 14 de abril de 1941. Estabelece as bases de organização do desporto em todo país. Disponível em: <<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/declei/1940-1949/decreto-lei-3199-14-abril-1941-413238-publicacaooriginal-1-pe.html>>. Acesso em: 01 jun. 2010.

BRUNS, Heloisa Turini. **Futebol, carnaval e capoeira**: entre as gingas do corpo brasileiro. Papirus, Campinas, São Paulo: Papirus, 2000.

CAMACHO, Carlos Mário Paz. As representações das transformações urbanas do rio de janeiro nas crônicas de Machado de Assis e Lima Barreto. **Verbo de Minas**. Juiz de Fora, v. 16, n. 28, p. 26-46, ago./dez. 2015. Disponível em: <<https://seer.cesjf.br/index.php/verboDeMinas/article/viewFile/596/488>>. Acesso em: 02 set. 2017.

CAMPOS, Hélio José Bastos Carneiro de. **Capoeira regional**: a escola de Mestre Bimba. Salvador: Edufba, 2009. Disponível em: <<https://www.google.com/search?q=Capoeira+regional%3A+a+escola+de+Mestre+Bimba+pdf&oq=Capoeira+regional%3A+a+escola+de+Mestre+Bimba+pdf&aqs=chrome..69i57.1916j0j4&sourceid=chrome&ie=UTF-8>>. Acesso em: 11 mar. 2019.

_____. **Capoeira na universidade**: uma trajetória de resistência. Salvador: SCT, EDUFBA, 2001. 184 p. Disponível em: <<https://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/4985>>. Acesso em 01 mar. 2019.

CÂNDIDO, Antônio. Primeira parte. In: CÂNDIDO, Antônio. **Literatura e sociedade**. Rio de Janeiro: Editora ouro azul, 2006. Disponível em: <http://www.fecra.edu.br/admin/arquivos/Antonio_Candido_-_Literatura_e_Sociedade.pdf>. Acesso em: 10 ago. 2017.

CARNEIRO, Edison. O Jogo da capoeira. In: **Cadernos de folclore: capoeira**. Ministério da educação e cultura. Departamento de assuntos culturais. Fundação nacional de arte. Campanha de defesa do folclore brasileiro. Vol. 1. S. a. Disponível em: <<https://www.ebah.com.br/content/ABAAAFIFgAH/capoeira-cadernos-folclore-edison-carneiro>>. Acesso em: 09 fev. 2019.

CASTELLANI FILHO, Lino. **Educação Física no Brasil: a história que não se conta**. Campinas, São Paulo: Papirus, 1988 (Coleção corpo & motricidade).

CARVALHO, Inaiá Maria Moreira de; PEREIRA, Gilberto Corso. As “cidades” de Salvador. In: _____. **Como anda Salvador e sua região metropolitana** [online]. 2. ed. rev. Salvador: EDUFBA, 2008. 228 p. Disponível em: <<http://books.scielo.org/id/36d/pdf/carvalho-9788523209094.pdf>>. Acesso em: 02 fev. 2018.

CHALHOUB, Sidney. **A força da escravidão: ilegalidade e costume no Brasil oitocentista**. 1º ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

CHIAVENATO, Júlio José. **O negro no Brasil**. São Paulo: Cortez editora, 2012.

COUTO, Edilece Sousa. “A Bahia não se desnacionaliza”. In: MOURA, Milton (Org.). **A larga barra da Bahia: essa província no contexto do mundo**. Salvador: EDUFBA, 2011. Disponível em: <<https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/16093/1/A%20larga%20barra%20da%20ba%C3%A9Da.pdf>>. Acesso em: 10 mar. 2018.

COSTA, Ana de Lourdes Ribeiro da. Espaços negros: “cantos” e “lojas” em Salvador do século XIX. **Caderno CRH**. Suplemento. p. 18 – 34, 1991. Disponível em: <<https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/2097/1/CadCRH-2007-391.pdf>>. Acesso em: 09 out. 2017.

CUNHA JÚNIOR, Henrique; RAMOS, Maria Estela Rocha (Org.). **Espaço urbano e afrodescendência: estudos da espacialidade negra urbana para o debate das políticas públicas**. Fortaleza: Edições UFC, 2007.

DANTAS, Beatriz Góes. A construção e a significação da “pureza nagô”. In: **Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DAÓLIO, Jocimar; VELOSO, Emerson Luís. A técnica esportiva como construção cultural: implicações para a pedagogia do esporte. **Pensar a prática**. Vol. 11, Nº 1, p. 9-16, jan./jul., 2008. Disponível em: <<https://www.revistas.ufg.br/fef/article/view/1794>>. Acesso em: 01 nov. 2019.

DECANIO FILHO, Ângelo A. **A herança de Mestre Bimba**: filosofia e lógica africanas da capoeira. Coleção São Salomão, 2ª edição, Salvador: [s. n.], 1997. Disponível em: <http://cppa.com.br/attachments/File/Artigos/a_20heran_C3_87a_20de_20m_20bimba_202ed.pdf>. Acesso em: 11 mar. 2019.

DORIA, Sergio Fachinetti. **Ele não joga capoeira**: ele faz cafuné. Salvador: EDUFBA, 2011.

DUNNING, Eric. A “teoria central de Elias”: os processos civilizadores ocidentais e algumas de suas principais variações. In: _____. **Sociologia do esporte e os processos civilizatórios**. Heloisa Helena Baldi dos Reis (Org.); Mauro de Campos Silva (Trad.) São Paulo: Anna Blume, 2014.

_____. Civilização, formação do estado e primeiro desenvolvimento do esporte moderno. In: GARRIGOU, Alain; LACROIX, Bernard. **Norbert Elias**: a política e a história. São Paulo: Editora Perspectiva, 2001.

ELIAS, Norbert. **Introdução à sociologia**. Reimpressão, Biblioteca Nacional de Portugal, Lisboa: Edições 70: 2017.

_____. A civilização dos pais. **Revista sociedade e estado**. Vol. 27, n. 13, Brasília, set./dez. 2012. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69922012000300003>. Acesso em: 13 dez. 2017.

_____. **O processo civilizador**: uma história dos costumes. Tradução Rui Jugmann; revisão e representação Renato Janine Ribeiro, 2 ed., Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

_____. **A peregrinação de Watteau a ilha do amor**: seguido da seleção de textos sobre Watteau. Tradução do alemão, Antônio Carlos Santos; seleção e tradução de textos franceses, André teles, Apresentação à edição brasileira, Hermann Korte. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

_____, SCOTSON, John. **Os estabelecidos e os outsiders**: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

_____. **Mozart**: sociologia de um gênio. Organizado por Michael Schroter; Tradução Sérgio Goes de Paula; Revisão técnica Renato Janine Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995. Disponível em: <https://cbd0282.files.wordpress.com/2013/02/elias-n-mozart-sociologia-de-um-gc3aanio.pdf>. Acesso em: 18 dez. 2017.

_____. **A sociedade dos indivíduos.** Organizado por Michael Schröter; tradução, Vera Ribeiro; revisão técnica notas, Renato Janine Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

_____. **O processo civilizador:** formação do Estado e civilização. Tradução da versão inglesa, Ruy Jugmann; revisão, apresentação e notas, Renato Janine Ribeiro, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993, 2 v.

_____; DUNNING, Eric. **A busca da excitação.** Maria Manuela Almeida da Silva (Tradução) Lisboa: Difel, 1992. Disponível em: <www.academia.edu/4894091/A_busca_da_excitação-_norbert_elias_e_eric_dunning>. Acesso em: 10 mar. 2016.

_____. **A sociedade de corte.** Lisboa: Editorial estampa, 1986.

ENCICLOPÉDIA ITAÚ CULTURA. **Carybé.** Artes visuais/teatro, atualizado em 17 fev. 2017. Disponível em: <<http://enciclopedia.itaucultural.org.br/pessoa1199/carybe>>. Acesso em: 15 mai. 2019.

FALCÃO, José Luiz Cirqueira. Fluxos e refluxos da capoeira: Brasil e Portugal gingando na roda. **Análise social.** Vol. XL nº 174, 2005, p. 111 – 113. Disponível em: <<http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/1218709063N7nVD0cp8Qb02OZ6.pdf>>. Acesso em: 06 set. 2017.

FERNANDES, Florestan. A sociedade escravista no Brasil. In: IANNI, Otávio (Org). **Florestan Fernandes:** Sociologia crítica e militante. São Paulo: Expressão popular, 2011.

_____. **A integração do negro na sociedade de classes:** (no limiar de uma nova era). Vol. 2. São Paulo: Globo, 2008.

FREYRE, Gilberto. **Os escravos nos anúncios de jornais do século XIX.** 2ª ed. [S.l]: Castelo Branco e associados propaganda, 1984.

_____. **Sobrados e mocambos.** Apresentação Roberto da Matta, Bibliografia Edson Nery, Notas bibliográficas e índices atualizados Gustavo Henrique Tuna. São Paulo: Editora global, 2013. Disponível em: <<https://gruponsepr.files.wordpress.com/2016/10/livro-completo-sobrados-e-mucambos-gilberto-freyre-1.pdf>> Acesso em: 12 dez. 2018.

GOMES, Marco Aurélio A. de Filgueiras. Escravismo e cidade: notas sobre a ocupação da periferia de Salvador no século XIX. **RUA. Revista de arquitetura e urbanismo**. Salvador, v. 3, n.4/5, p. 7-17, 1990. Disponível em: <<https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/1352/1/3102-7255-1-PB.pdf>>. Acesso em: 25 mai. 2017.

HALL, Stuart. **Da diáspora: Identidade e Mediações culturais**. Org. Liv Sovik; Tradução Adelaide La Guardia Resende. 1ª edição atualizada, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

HASSE, M. Prefácio à segunda edição. In: SOARES, Carmem Lúcia. **Imagens da educação no corpo: estudos a partir da ginástica francesa no século XIX**. 2 ed. ver. Campinas, São Paulo: autores associados, 2002.

HENRY, Charles. Elementos para uma teoria da individualização. Quando o criado Mozart se achava um livre artista. In: GARRIGOU, Alain; LACROIX, Bernard. **Norbert Elias: a política e a história**. São Paulo: Editora Perspectiva S.A., 2001.

HUIZINGA, Johan. Natureza e significado do jogo como fenômeno cultural. In: **Homo ludens: o jogo como elemento da cultura**. São Paulo: Perspectiva, 2012.

IANNI, Octavio. Literatura e consciência. **Revista do instituto de estudos brasileiros**. São Paulo, n. 28, p. 91-99, 1988. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/rieb/article/view/69973/72620>. Acesso em: 27 set. 2017.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Sinopse do senso demográfico 2010: população nos censos demográficos, segundo os municípios das capitais 1972/2010**. Disponível em: <<https://censo2010.ibge.gov.br/sinopse/index.php?dados=6>>. Acesso em: 12 dez. 2019.

IPHAN. **Roda de Capoeira e ofício dos mestres de capoeira**. Brasília, Distrito Federal : Iphan, 2014. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/DossieCapoeiraWeb.pdf>. Acesso em: 25 ago. 2019.

_____. Sociologia e literatura. **Revista do laboratório de estudos urbanos do núcleo de desenvolvimento da criatividade**. Campinas, v. 4, n. 1, p. 55 – 78, 1998. Disponível em: < <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/rua/article/view/8640630/8180>>. Acesso em: 03 ago. 2017.

_____. **Inventário para registro e salvaguarda da capoeira como patrimônio cultural do Brasil**. Brasília, 2007. Acesso em: < http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Dossi%C3%AA_capoeira.pdf>. Disponível em: 13 ago. 2019.

Jaqueira, Ana Rosa. **Fundamentos histórico-sociais do processo de desportivização e de regulamentação desportiva da capoeira**. Tese (Ciências da atividade física), faculdade de ciências do desporto e educação física, Universidade de Coimbra, 2009. Disponível em: <<http://cev.org.br/biblioteca/fundamentos-historico-sociais-processo-desportivizacao-de-regulamentacao-desportiva-capoeira/>>. Acesso em 18 mai. 2019.

_____; ARAÚJO, Paulo Coêlho. Análise praxiológica do regulamento desportivo da capoeira. **Movimento**. Porto Alegre, vol. 19, nº 2, p. 31 – 53, abri/jun. 2013. Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/Movimento/article/download/31035/25253>>. Acesso em: 23 mar. 2016.

JESUS, Gilmar Mascarenhas. Construindo a cidade moderna: a introdução dos esportes na vida urbana do Rio de Janeiro. **Revista de estudos históricos**. Vol. 13, nº 23, Rio de Janeiro, 1999. Disponível em: <<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/2086>>. Acesso em: 20 fev. 2019.

KARASCH, Mary C. **A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808 - 1850)**. São Paulo: Companhia das letras, 2000.

KORTE, Hermann. Apresentação à edição brasileira: algumas observações sobre a gênese de A peregrinação de Watteau à ilha do amor de Norbert Elias. In: ELIAS, Norbert. **A peregrinação de Watteau a ilha do amor**: seguido da seleção de textos sobre Watteau. Trad. do alemão, Antônio Carlos Santos; seleção e tradução de textos franceses, André Teles, Apresentação à edição brasileira, Hermann Korte, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005. KRAAY, Hendrik. Os companheiros de Dom Obá: os zuavos bairros e outras companhias negras na guerra do Paraguai. **Afro-Ásia**. Bahia, n. 46, p. 121 – 161. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0002-05912012000200004>. Acesso em: 31 jan. 2019.

KUSTER, Eliana. Moradores de cortiço, capitães da areia e cobradores urbanos: personagens excluídos da construção da ordem nacional. **Estudos de literatura brasileira contemporânea**. Brasília, n. 42, p. 79 – 102, jul./dez. 2013. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S231640182013000200005&script=sci_abstract&tlng=pt>. Acesso em: 21 jun. 2019.

LUCENA, Ricardo de Figueiredo. A capoeira e o esporte: anotações a partir da sociologia figuracional de Norbert Elias. In: **11º Simposio internacional processo civilizador**, 2008, Buenos Aires, Anais: Universidad de Buenos Aires, 2008, p. 325-330.

_____. **O esporte na cidade**: aspectos do esforço civilizador brasileiro. Campinas, São Paulo: Autores Associados CBCE, 2001.

_____. A capoeira e o esporte: anotações a partir da sociologia figuracional de Norbert Elias. In: **XI Simpósio internacional processo civilizador: “civilización, cultura e instituciones”**. Buenos Aires, Anais: Universidade de Buenos Aires, 2008, p. 325 - 330.

_____, TRIGUEIRO, Nilene Matos. Educação de corpo e “mandinga” na academia de Bimba. **Cadernos Cedes**. Campinas, v. 38, n. 104, p. 89-102, jan. – abri, 2018. Disponível em:

<www.google.com.br/search?q=Educa%C3%A7%C3%A3o+de+corpo+e+%E2%80%9Cmandinga%E2%80%9D+na+academia+de+Bimba.&oq=Educa%C3%A7%C3%A3o+de+corpo+e+%E2%80%9Cmandinga%E2%80%9D+na+academia+de+Bimba.&aqs=chrome..69i57.898j0j4&sourceid=chrome&ie=UTF-8>. Acesso em: 01 fev. 2018.

LESSER, Jeffrey; ZIMBRES, Patrícia de Queiroz Carvalho (tradução). **A invenção da brasilidade: identidade nacional, etnicidade e políticas de imigração**. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

MATTOS, Hebe. **Das cores do silêncio: os significados da liberdade no Sudeste escravista – Brasil, século XIX**. 3º ed. Revisada, Campinas, São Paulo: Editora da Unicamp, 2013.

_____; RIOS, Ana Lugão. **Memórias do cativo: família, trabalho e cidadania no pós-abolição**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2005.

MARINHO, Inezil Pena. **A ginástica brasileira** (Resumo do projeto original). Comunicação técnico-científica ao congresso mundial da associação internacional de escolas superiores de educação física, 2º edição, Brasília, 1982.

_____. **Subsídios para o estudo da metodologia do treinamento da capoeiragem**. Trabalho escrito e apresentado por Inezil Penna Marinho no concurso de trabalhos sobre Educação Física, promovido pela Divisão de Educação Física do Departamento Nacional de Educação do Ministério da Educação e Saúde. Universidade Federal do Rio Grande do Sul: Lume Repositório Digital, 1944. Disponível em: <<https://lume.ufrgs.br/handle/10183/127477>>. Acesso em: 02 mai. 2019.

MEDINA, João Paulo Subirá. Introdução: A história que se conta. In: **Educação Física no Brasil: a história que não se conta**. Campinas, São Paulo: Papyrus, 1988 (Coleção corpo & motricidade).

MENEZES, Eduardo Diatahy B. de. Elitismo versus Folclore, ou de como a cultura dominante tende a devorar a cultura subalterna. **Revista de Letras**. Fortaleza. nº 14, jan/dez. 1989. Disponível em: <http://www.repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/4515/1/1989_Art_EDBMenezes.pdf>. Acesso em: 25 jan. 2019.

MÉRIAN, Jean Yves. O negro na literatura brasileira versos uma literatura afro-brasileira: mito e literatura. **Navegações**. n. 1, v. 2, p. 50 – 60, março 2008. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/navegacoes/article/viewFile/3684/2834>>. Acesso em: 27 set. 2017.

MILTON SANTOS. **O centro da cidade de Salvador**: estudo da geografia urbana. 2 ed., São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2012.

MOURA, Milton (Org.). **A larga barra da Bahia**: essa província no contexto do mundo. Salvador: EDUFBA, 2011.

MOUTINHO, Laura. Entre o realismo e o ficcional: representações sobre raça, sexualidade e classe em dois romances paradigmáticos de Jorge Amado. **PHYSIS**: revista de saúde coletiva. Rio de Janeiro, Vo. 14, nº 2, p. 307 – 327, 2004. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/physis/v14n2/v14n2a07.pdf>>. Acesso em: 08 jul. 2018.

_____. **Capoeira**: pequeno manual do jogador. 9ª edição, Rio de Janeiro: Record, 2010.

NESTOR CAPOEIRA. **Capoeira**: os fundamentos da malícia. 4ª edição, Rio de Janeiro Record, 1998.

OLIVEIRA, André de. Lima Barreto, uma voz que nasceu negra na literatura. **El País on-line**. [s. l.]. 24 jun. 2017. Cultura. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2017/06/23/cultura/1498244164_829345.html>. Acesso em: 02 out. 2017.

OLIVEIRA, Josivaldo Pires de; LEAL, Luiz Augusto Pinheiro. Capoeira e identidade nacional: de crime político à patrimônio cultural do Brasil. In: _____. **Capoeira, identidade e gênero**: ensaios sobre a história social da capoeira no Brasil. Salvador: EDUFBA, 2009.

PEREIRA, Roberto Augusto A. O Mestre Artur Emídio de Oliveira e a defesa da capoeiragem enquanto “luta nacional”. **Record**, Rio de Janeiro, v.11, nº 2, p. 1- 24, jul/dez. 2018.

PINHEIRO, Eloísa Petti. **Europa, França e Bahia**: difusão e adaptação de modelos urbanos (Paris, Rio e Salvador) / Eloísa Petti Pinheiro. – 2 ed. – Salvador: EDUFBA, 2011. Disponível em:

<https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/5377/1/Europa%20Franca%20e%20Bahia_2ed_RI.pdf> . Acesso em: 02 mar. 2018.

PROENÇA FILHO, Dominício. A trajetória do negro na literatura brasileira. **Estudos Avançados**, v. 18, n. 20, p. 161 -193, 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000100017>. Acesso em: 20 mai. 2017.

REGO, José Lins do. **Menino de Engenho**. Rio de Janeiro: José Olímpio Editora, 2014.

REIS, Letícia Vidor de Sousa. A capoeira: “de doença moral à gymnástica nacional”. **Revista História**. São Paulo, °139 - 131, p. 221 - 235, ago. - dez/1993 a ago-dez/1994. Disponível em <http://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/18730>. Acesso em: 12 de fev. 2019.

REIS, João José; SILVA, Eduardo. **Negociação e conflito**: a resistência negra no Brasil escravista. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. Disponível em: <<https://pt.scribd.com/document/205937769/Negociacao-e-Conflito-Joao-Jose-Reis>> Acesso em: 01 mar. 2017.

SÁ, Tânia Regina Braga Torreão. Códigos de posturas municipais como instrumentos normativos de produção de novas lógicas territoriais: estudo de caso do centro histórico de Salvador. **Percursos**: sociedade, natureza e cultura. Curitiba, v. 1, nº 11, p. 237 – 284, 2010-1. Disponível em: < <http://revista.unicuritiba.edu.br/index.php/percurso/article/view/309>>. Acesso em: 12 abr. 2019.

SANTOS, Edmar Ferreira. **O poder dos candomblés**: perseguição e resistência no recôncavo da Bahia. Salvador: EDUFBA, 2009. Disponível em: < <http://static.scielo.org/scielobooks/nq/pdf/santos-9788523212100.pdf> > Acesso em: 10 fev. 2017.

SANTOS, Esdras Magalhães dos Santos. **Apresentação**. In: A herança de Mestre Bimba: filosofia e lógica africanas da capoeira. . Coleção São Salomão, 2º edição, 1997. Disponível em: <http://cppa.com.br/attachments/File/Artigos/a_20heran_C3_87a_20de_20m_20bimba_202ed.pdf >. Acesso em: 11 mar. 2019.

SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.); HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. 15 ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

SILVA, Paula Cristina da Costa. **A educação física na roda de capoeira...entre a tradição e a globalização**. Dissertação (Mestrado). Faculdade de Educação Física. Universidade Estadual de Campinas, Orientador: Lino Castellani Filho Campinas, São Paulo, 2002.

Disponível em:<

<https://www.google.com/search?q=A+educa%C3%A7%C3%A3o+f%C3%ADsica+na+roda+de+capoeira...entre+a+tradi%C3%A7%C3%A3o+e+a+globaliza%C3%A7%C3%A3o.&aq=A+educa%C3%A7%C3%A3o+f%C3%ADsica+na+roda+de+capoeira...entre+a+tradi%C3%A7%C3%A3o+e+a+globaliza%C3%A7%C3%A3o.&aq=chrome..69i57j69i64l3.355j0j7&sourceid=chrome&ie=UTF-8>>. Acesso em: 07 jun. 2019.

SOARES, Carlos Eugênio Líbano. A guarda negra: a capoeira no palco da política. In: MINISTÉRIO DAS RELAÇÕES EXTERIORES. **Revista textos do Brasil**. Brasília: s. ed., 2008, Ed. nº 14, p. 42 – 52. Disponível em:<
<http://www.biblioteca.itamaraty.gov.br/periodicos/t/textos-do-brasil>> Acesso em: 07 jun 2019.

_____. Dos fadistas e galegos: os portugueses na capoeira. **Análise social**. Campinas, v. 32, n. 142, p. 185 – 713, 1997.

_____. **A negregada instituição: os capoeiras no Rio de Janeiro 1850 – 1890**. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 1993. Disponível em:
<<http://repositorio.unicamp.br/jspui/handle/REPOSIP/279422>>. Acesso em: 04 jan. 2018.

SOARES, Carmem Lúcia. **Educação Física: Raízes europeias e Brasil**. São Paulo: Autores Associados, 2007.

_____. **Imagens da educação no corpo: estudos a partir da ginástica francesa no século XIX**. 2 ed., Campinas, São Paulo: autores associados, 2002.

SODRÉ, Muniz. **Mestre Bimba: corpo de mandinga**. Org., Wali Salomão, Maria Vitória de Seixas Caldas; Ilustrações, Felipe Jardim. Rio de Janeiro: Manati, 2002.

SOLIS, Dirce Eleonora Nigro. Tela desconstrucionista: arquivo e mal de arquivo a partir de Jacques Derrida. **Revista de Filosofia Aurora**. Curitiba, vol. 26, n 38, p. 373 – 389, jan./jun. 2014. Disponível em: < <https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/view/1096/1021> >. Acesso em: 07 jul. 2018.

SOUZA, Edilson Fernandes de; SIMÕES, José Luis. Educação e violência durante a república velha (1889 - 1930). In: SOUSA, Edilson Fernandes de; SIMÕES, José Luis (Org.). **Escritos a partir de Norbert Elias**, Vol. III. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2013.

_____. A emoção dos batuques e a etiqueta religiosa nas posturas municipais. In:

_____. **Entre o fogo e o vento:** as práticas de batuque e o controle das emoções. Prefácio à segunda edição Terezinha Petrúcia Nóbrega. Prefácio à primeira edição Lourival Holanda; Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2005.

VASSALO, Simone Pondé. Capoeiras e intelectuais: a construção coletiva da capoeira autêntica. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, n° 32, 2003, p. 106 – 124. Disponível em: <<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/2200>>. Acesso em: 10 ago. 2015.

VIANA, Larissa. **O idioma da mestiçagem:** as irmandades dos pardos na América portuguesa. Campinas, São Paulo: editora da Unicamp, 2007.

VIANA FILHO. **O negro na Bahia:** (um ensaio clássico sobre a escravidão). Prefácio a primeira edição Gilberto Freire, notas a terceira ed. Luís Henrique Dias Tavares. 4° ed., Salvador: EDUFBA, Fundação Gregório de Mattos, 2008.

VIEIRA, L. R., E ASSUNÇÃO, M. R. MITOS, (1998). Controvérsias e fatos: construindo a história da capoeira. **Revista de Estudos Afro-Asiáticos**, Rio de Janeiro, n.º 34, pp. 81-120. Disponível em: <<https://beribazu.files.wordpress.com/2012/11/mitos-controvc3a9rsias-e-fatos-construindo-a-histc3b3ria-da-capoeira.pdf>>. Acesso em: 21 jan. 2019.

WALDELOIR REGO. **Capoeira Angola:** ensaio sócio-etnográfico. Salvador: Editora Itapoan, 1968. Disponível em: <http://www.geocities.ws/capoeiranomade4/Capoeira_Angola_ensaio_socio-etnografico-Waldeloir_Rego.htm#cap10>. Acesso em: 15 mar. 2019.

WILSON MATTOS, Roberto de. **Negros contra a ordem:** astúcias, resistências e liberdades possíveis (Salvador, 1850 - 1888). Bahia: EDUNEB, EDUFBA, 2008. Disponível em: <http://www.cdi.uneb.br/pdfs/teses/2008/wilson_roberto_de_mattos.pdf>. Acesso em: 02 jan. 2018.

Hemeroteca digital da biblioteca nacional

A CAPITAL. **Casos da cidade:** as ocorrências de ontem. Na polícia, a assistência, nas repartições Públicas, no fórum e nas ruas... As comunicações do bahiano-reporter. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=721050&pesq=esporte>>. Acesso em: 06 mar. 2019.

ALTEROSA. **Dança, jogo ou luta?** Edição n° 278, 1958. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=060135&pesq=mestre%20bimba&pa sta=ano%20195>>. Acesso em: 18 jun. 2019.

A MANHÃ: PROPRIEDADE DA SOCIEDADE ANÔNIMA DIÁRIO DE NOTÍCIAS. **No meio esportivo**: Liga baiana. Anno I, Edição nº 18. Bahia, quarta-feira, 28 abr. 1920.

Disponível em:

<<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=720151&PagFis=102&Pesq=esporte>>. Acesso em 05 mai. 2019.

_____. **No meio esportivo**. Anno I. S. E. Bahia, 07 abr. 1920. Disponível em: <

<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=720151&pesq=esporte>>. Acesso em: 06 mar. 2019.

A MARMOTA. Parte oficial. Edição 254. Bahia, quarta-feira, 4 jul. 1849. Disponível em: <

<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=816485&PagFis=53&Pesq=batuques>>. Acesso em: 07 mai. 2018.

ANNAES DA ASSEMBLEIA LEGISLATIVA PROVINCIAL DA BAHIA (BA). 11º

Reunião ordinária em 12 maio 1876. Disponível em:<

<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=238961&pesq=batuques&pasta=ano%20187>>. Acesso em: 13 mar. 2017.

BAHIA ILLUSTRADA. **Os nossos mortos**. Edição nº 14, Ano 1919. Disponível em:<

<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=066940&pesq=sportman&pasta=ano%20191>>. Acesso: 21 jun. 2019.

_____. **O violão nacional**. Edição 1908. Disponível em:<

<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=066940&PagFis=705&Pesq=batuques>>. Acesso: em 30 mai. 2019.

CORREIO BRASILIENSE. **Capoeira faz apelo ao ministro Portela**. Edição nº 5979,

Esportes, Brasília, 18 jun. 1979. Disponível em: <

http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=028274_02&PagFis=57942&Pesq=%22mestre%20bimba%22>. Acesso em: 30 nov. 2019.

_____. **Companheiro de Bimba vai formar “Mestres”**. Edição nº 4439A, Brasília, 19 fev. 1975. Disponível em: <

http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=028274_02&PagFis=57942&Pesq=%22mestre%20bimba%22>. Acesso em: 30 nov. 2019.

_____. **A arte de Bimba tem um herdeiro**. Edição nº 4338. 13 fev. 1974. Disponível em:

<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=028274_02&PagFis=44314&Pesq=%22mestre%20bimba%22> Acesso em 29 nov. 2019.

_____. **Capoeira perde o Mestre.** Edição nº 04333, Brasília, 8 fev. 1974. Disponível em: <
http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=028274_02&PagFis=38824&Pesq=mestre%20bimba>. Acesso em: 05 nov. 2019.

_____. **UnB intensifica formação de capoeiristas.** Edição nº 4208, 4 out. 1973, Disponível em: <
http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=028274_02&pesq=mestre%20bimba&pasta=ano%20197>. Acesso em 03 dez. 2019.

_____. **Mestre Bimba prefere Goiás.** Edição nº 4001. Brasília, 26 nov. 1972. Disponível em: <
http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=028274_02&PagFis=29798&Pesq=mestre%20bimba>. Acesso em: 06 mai. 2018.

_____. **A arte de brigar sorrindo:** na escola. Edição nº 3653, 07 nov. 1971. Disponível em: <
http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=028274_02&PagFis=16451&Pesq=mestre%20bimba>. Acesso em: 25 out. 2019.

_____. **A arte da capoeira.** Edição nº 3223, Brasília, 20 ju. 1970. Disponível em: <
http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=028274_02&pesq=mestre%20bimba&pasta=ano%20197>. Acesso em: 03 dz. 2019.

CORREIO DO BRASIL. **Transmissibilidade da febre amarela pelos mosquitos.** Anno II, nº 239, 18 jun. 1904. Disponível em: <
<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=721069&pesq=febre%20amarela&pasta=ano%20190>>. Acesso em: 06 mai. 2018.

CORREIO MERCANTIL. **Repartição da polícia:** expediente do dia 22 de dezembro. Anno XIV, nº 02, 05 jan. 1847. Disponível em:
 <<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=186244&PagFis=6391&Pesq=batuques>>. Acesso em: 15 abr. 2019.

_____. **Correio Mercantil. Bahia, 28 de setembro.** Edição nº 205, Anno VIII, 30 de set. 1841. Disponível em:
 <<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=186244&PagFis=3885&Pesq=batuques>>. Acesso em: 15 abri. 2019.

CORREIO OFICIAL: IN MEDIO POSITA VIRTUS. Edição nº 128, tomo 1., 23 nov. 1833. Disponível em:

<<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=749443&PagFis=510&Pesq=capoeira>>. Acesso em: 28 nov. 1833.

CORREIO PAULISTANO, ÓRGAM DO PARTIDO REPUBLICANO. **A capoeira de Pastinha e de Mestre Bimba**. Ano 105, Edição nº 31.573, São Paulo, 5 mar. 1959.

Disponível em:<

http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=090972_10&PagFis=47471&Pesq=mestre%20bimba>. Acesso em 15 mai. 2019.

_____. **Coreografia de angola sob a garoa de São Paulo**. Edição nº 29912, São Paulo, 13 out. 1953. Disponível em:<

http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=090972_10&PagFis=18025&Pesq=%22mestre%20bimba%22>. Acesso em 03 dez. 2019.

_____. **Capoeira e capoeiragem**: comunicação a CNFL feita por Luiz R. Almeida, da submissão baiana de folclore. Edição nº 29030. 26 de nov. 1950. Disponível em:<

http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=090972_10&pesq=mestre%20bimba&pasta=ano%20195>. Acesso em: 28 dez. 2019.

_____. **“Mestre Bimba” o rei da capoeiragem estreará dia 9 no ginásio do Pacaembú**. Edição nº 28.477, 05 fev. 1949. Disponível em:<

http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=090972_09&PagFis=41035&Pesq=mestre%20bimba>. Acesso em: 01 mai. 2019.

_____. **Mestre Bimba, o rei da capoeiragem**. Ano XCV, Nº 28. 452, 7 janeiro 1949. Disponível em: <

http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=090972_09&PagFis=40650&Pesq=mestre%20bimba>. Acesso em: 25 mar. 2019.

_____. **O sport em Salvador** – interesse despertado pelas pugnas entre cariocas e bahianos. Edição nº 20.913, São Paulo, 24 set. 1921. Disponível em:<

http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=090972_07&pesq=%22o%20sport%20em%20salvador%22>. Acesso em: 28 mai. 2019.

_____. **Chronica social**: vida elegante. Edição nº 18.716, São Paulo, 23 ago. 1915. Disponível

http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=090972_06&PagFis=36799&Pesq=sport%20elegante>. Acesso em: 28 mai. 2019.

_____. **Patinação**: Columbia rink. Edição nº 15.044, São Paulo, 28 jun. 1905. Disponível em:<

http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=090972_06&PagFis=5451&Pesq=charles%20miller>. Acesso em: 28 mai. 2019.

_____. **Subscrição aeronáutica**. Edição nº 13.825, São Paulo, 16 de fevereiro de 1902.

Disponível em:<

http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=090972_06&PagFis=1639&Pesq=spor tman >. Acesso em: 28 mai. 2019.

_____. Edição nº 88, Tomo II, 21 abr. 1834. Acesso em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=749443&PagFis=965&Pesq=capoeira>.

Disponível em: 26 jul. 214.

BRANDÃO, Darwin. Contrariando o poeta Bandeira: os do norte que não vieram. **Revista Manchete**. Edição nº 71, Mestre Bimba. 29 ago. 1953. Disponível em: <

<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=004120&PagFis=4576&Pesq=mestre%20bimba>>. Acesso em: 10 set. 2019.

DIARIO CARIOCA. **A capoeira não é só luta, é também um ballet**. Edição nº 9009, Rio de Janeiro, 26 nov. 1957. Disponível em:<

http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=093092_04&pesq=capoeirista&pasta=ano%20195>. Acesso em: 25 set. 2019.

_____. Edição nº 6348, Ano XXII. Diretor Horácio de Carvalho Júnior, Rio de Janeiro, 1949. Disponível em:<

http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=093092_03&PagFis=35948&Pesq=mestre%20bimba>. Acesso em: 20 dez. 2017.

DIÁRIO DE NOTÍCIAS. **A Capoeira na Bahia**. Edição 1957, Porto Alegre, domingo, 4 ago. 1957. Disponível em: <

http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=093726_03&PagFis=15934&Pesq=%22mestre%20bimba%22>. Acesso em: 21 nov. 2019.

DIÁRIO DA NOITE. **Estão abandonando aos poucos os costumes de seus antepassados:**

os negros de hoje já não querem mais saber da capoeira – O deputado Juracy Magalhães desejou aprender a terrível luta. Rio de Janeiro, Edição nº 4.438, Anno 1947. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=221961_02&PagFis=41358&Pesq=mestre%20bimba>. Acesso em: 05 mai. 2019.

DIÁRIO DO RIO DE JANEIRO. Edição 080021, Rio de Janeiro, quarta-feira, 17 ago. 1824.

Disponível em:

<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=094170_01&PagFis=4442&Pesq=fur to>. Acesso em: 01 mai. 2018.

_____. Edição 0600017, Rio de Janeiro terça-feira, 25 jun. 1822. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=094170_01&PagFis=1902&Pesq=furto>. Acesso em: 01 mai. 2018.

_____. Edição 191, quarta-feira, 11 jul. 1821. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=094170_01&pesq=negro&pasta=ano%20182>. Acesso em: 04 ab. 2018.

_____. Edição 1200020(1), 27 dezembro, E. 361, 1821. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=094170_01&PagFis=1300&Pesq=furto>. Acesso em: 20 abr. 2018.

GALVÃO, Flávio de A. P. A Bahia pitoresca: reabilitação da capoeira. **O estado de São Paulo**. Edição nº 2, São Paulo, 2 nov. 1956. Disponível em: <<https://acervo.estadao.com.br/pagina/#!/19561102-25002-nac-0024-999-8-not/busca/mestre+Bimba>>. Acesso em: 28 mai. 2019.

GAZETA DE NOTÍCIAS. **Transferida para amanhã a noitada de luta-livre:** Despedem-se os capoeiras da Bahia. Edição 062. Rio de Janeiro, 17 mar. 1949. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=103730_07&PagFis=43231&Pesq=mestre%20bimba>. Acesso em: 20 dez. 2017.

_____. Ano III, Edição nº 12, Bahia, 20 set. 1912. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=721026&PagFis=89&Pesq=autom%C3%B3vel>>. Acesso em: 08 jun. 2018.

_____. Ano III, Edição nº 36, Bahia, out. 1912. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=721026&PagFis=193&Pesq=capoeira>>. Acesso em: 19 mar. 2019.

_____. **Tristes cenas.** Ano XV, nº 2, Rio de Janeiro, 02 jan. 1889. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=103730_02&PagFis=14974&Pesq=guarda%20negra>. Acesso em: 08 jan. 2019.

GAZETA MÉDICA DA BAHIA. Ano 121, Edição nº 30, Rio de Janeiro, 3 nov. 1947. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=364568_13&PagFis=37762&Pesq=mestre%20bimba>. Acesso em: 21 dez. 2017.

_____. Anno 60, nº 211, Rio de Janeiro, 1888. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=364568_07&PagFis=3683&Pesq=civilizado>. Acesso em: 12 dez. 2017.

_____. **Medicina**. Ano VI, nº 133, Bahia, 15 fev. 1873. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=165646&pasta=ano%20187&pesq=febre%20amarela>>. Acesso em: 6 mai. 2018.

JORNAL DO COMMERCIO. Folha comercial e política. Edição nº 156, vol. 2, Rio de Janeiro, 14 mar. 1832. Acesso em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=364568_02&PagFis=1254&Pesq=capoeira>. Disponível em: 26 jun. 2017.

_____. Folha comercial e política. Vol. 1, nº 4, 7 de jan. Rio de Janeiro, 1830. Acesso em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=364568_02&PagFis=1254&Pesq=capoeira>. Disponível em: 25 out. 2017.

]

JORNAL DE NOTÍCIAS. **Variola**. Anno XIX, Edição nº 5457, Bahia, 15 mar. 1898. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=222216&pesq=cort%C3%A7os>>. Acesso em: 29 abr. 2019.

_____. **Pelas ruas**. Anno XX, nº 5658, Bahia, 18 nov. 1891. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=222216&pesq=samba&pasta=ano%20189>>. Acesso em: 25 abr. 2019.

JORNAL DO BRASIL. **A capoeira domada**. Caderno 5, Edição nº 54, Rio de Janeiro, 10 jun. 1972. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=030015_09&pesq=academia%20de%20mestre%20bimba&pasta=ano%20197>. Acesso em: 03 out. 2019.

_____. **Capoeira**: Um lutador de capoeira pode enfrentar um lutador de boxe, jiu-jitsu ou karatê? Caderno b., Edição nº 197, Rio de Janeiro, 26 nov. 1968. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=030015_08&PagFis=104480&Pesq=capoeirista>. Acesso em: 25 set. 2019.

_____. **Êles vêm da Bahia**. Rio de Janeiro, Edição nº 117. 31 jul. 1966. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=030015_08&PagFis=87603&Pesq=capoeirista>. Acesso em 25 set, 2019.

_____. **Capoeira volta ao Rio após dois séculos de perseguições**: Bahia conservou durante quatro séculos a dança que os negros trouxeram. Rio de Janeiro, Edição nº 82, 2º caderno, 09 abr. 1961. Disponível em: <

http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=030015_08&PagFis=16976&Pesq=mestre%20bimba>. Acesso em: 03 out. 2018.

_____. **Diversos**. Rio de Janeiro, 03 de mai. 1901, Ano XI, Edição 123. Disponível em: <

http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=030015_02&pesq=sportman&pasta=ano%20190>. Acesso em: 28 mai. 2019.

JOÃO MARTINS. A morte do kung fu baiano. **Revista Manchete**. Edição 1140. 1974. Disponível em: <

<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=004120&pesq=mestre%20bimba&pasta=ano%20195>>. Acesso em: 3 dez. 2019.

JORNAL DOS SPORTS. **Ases da capoeiragem em cotejo**: o espetáculo que a federação de pugilismo oferecerá amanhã, ao público, no palácio metropolitano. Edição nº 06001, Rio de Janeiro, 18 mar. 1949. Disponível em: <

http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=112518_01&PagFis=32861&Pesq=mestre%20bimba>. Acesso em: 18 dez. 2018.

KOSMOS, REVISTA ARTÍSTICA, SCIENTIFICA E LITERARIA. **Luta Romana**. Edição nº 8. Rio de Janeiro, 1904. Disponível em:

<<http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=146420&pesq=capoeira>>. Acesso em: 13 fev. 2019.

_____. **Leitura dinâmica**. A morte do kung fu baiano. Edição nº 1140, 1974. Disponível em:

<<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=004120&PagFis=140899&Pesq=mestre%20bimba>> Acesso em: 23 set. 2019.

MONITOR CAMPISTA. Anno 41, Edição nº 44, 28 fev. 1878. Disponível em:

<<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=030740&PagFis=2609&Pesq=capoeira>>. Acesso em: 28 jun. 2017.

O CONSTITUCIONAL. **O SR. F. P. B.** Anno I, Maranhão, 18 abr. 1863. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=823317&pesq=negro&pasta=ano%20186>>. Acesso em: 11 mai. 2018.

O DESCOBRIDOR DE VERDADES. Edição nº 4, Bahia, 28 ag. 1832. Disponível em:

<<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=749680&pesq=batuques&pasta=ano%20182>> Acesso em: 10 mar. 2017.

O ESPECTADOR BRASILEIRO. Edição nº 245, Rio de Janeiro, 8 mar. 1826. Disponível em:

<<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=700126&pesq=capoeira&pasta=ano%20182>>. Acesso em: 10. mar. 2017.

O ESPELHO DIAMANTINO. Edição nº 10, Rio de Janeiro, 18 fev. 1828. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=700312&pesq=capoeira&pasta=ano%20182>>. Acesso em: 26 jun. 2017.

O FAROL PAULISTANO (1827 - 1831). Edição nº 232, São Paulo, 5 ag. 1829. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=700169&pesq=capoeira&pasta=ano%20182>>. Acesso em: 26 jun. 2017.

O IMPARCIAL: DIÁRIO ILUSTRADO DO RIO DE JANEIRO. 16 dez. 2012. **Disputou-se hontem o campeonato brasileiro de nataçãõ.** Anno I, 1912. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=107670_01&PagFis=121&Pesq=sportman>. Acesso em: 18 fev. 2019.

O IMPARCIAL: MATUTINO INDEPENDENTE. “**Catch-as Catch-can**”: pela primeira vez a Bahia assiste uma luta livre. Edição 1491, Ano 1935. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=720933&pesq=capoeira&pasta=ano%20193>>. Acesso em: 02 nov. 2019.

O MONITOR. **O Dr Fellipe Alves da Costa ao público.** Edição nº 252, Anno 3, Bahia, 6 abr. 1879. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=704008&PagFis=3296&Pesq=capoeira>>. Acesso em: 19 mar. 2019.

_____. **Entre um lord e um capoeira.** Anno II, nº 191, Bahia, 10 jan. 1878. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=704008&PagFis=2363&Pesq=capoeira>>. Acesso em: 07 já. 2019.

_____. Ano II, nº 229, Bahia, quinta-feira, 07 mar. 1878. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=704008&PagFis=2032&Pesq=capoeira>>. Acesso em 19 mar. 2019.

Os bonds a vapor. Anno I, Bahia, 17 nov. 1876, nº 138. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=704008&PagFis=550&Pesq=autom%C3%B3vel>>. Acesso em: 06 mai. 2018.

_____. **Guerra às indústrias.** Ano I, Edição 60, Bahia, 13 ago. 1876. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=704008&PagFis=297&Pesq=higiene>>. Acesso em 11 jun. 2018.

_____. **Nossas escolas.** Ano I, Edição 75. Bahia, 1 set. 1876. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=704008&PagFis=297&Pesq=higiene>>. Acesso em: 11 jun. 2018.

_____. **Tentativa de suicídio.** Anno I, Edição nº 53. Bahia, 05 ago. 1876. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=704008&pesq=navalha>>. Acesso em: 21 mar. 2019.

PEQUENO JORNAL DA BAHIA. **Pequeno jornal:** salvemos a república. Edição nº 199, Anno 1, Bahia, 4 out. 1890. Disponível em:<<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=703842&pesq=capoeira>>. Acesso em: 02 nov. 2017.

_____. **Transcrição:** simples interrogações. Edição nº 199, Anno I, Bahia, 4 out. 1890. Disponível em:<<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=703842&pesq=capoeira>>. Acesso em: 06 mar. 2019.

O REPUBLICANO: ÓRGÃO DO PARTIDO REPUBLICANO. Edição nº 128, Aracajú, ano II, 2 mai. 1890. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=361275&PagFis=511&Pesq=capoeira>>. Acesso em: 29 jun. 2017.

PARA TODOS. **Nos dias de festa e nos folguedos carnavalescos:** O capoeira, ágil como um felino, punha a multidão em polvorosa. Edição nº 19-00020, Rio de Janeiro, 1957. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=124451&PagFis=33499&Pesq=%22mestre%20bimba%22>>. Acesso em: 02 dez. 2019.

PEQUENO JORNAL. Ano II, nº 490, Bahia, 17 out. 1891. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=703842&pesq=civilizado&pasta=ano%20189>> Acesso em: 09 jul. 2018.

_____. **Crime por... uma misturada.** Ano I. nº 76, Bahia, 03 mai. 1890. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=703842&pesq=capoeira&pasta=ano%20189>>. Acesso em: 22 jan. 2019.

_____. **Salvemos a República**. Ano I, nº 76, Bahia, 03 mai. 1890. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=703842&pesq=capoeira>> Acesso em: 09 jan. 2019.

REVISTA MENSAL DAS DECISÕES PROFERIDAS PELA RELAÇÃO DA CORTE EM PROCESSOS CIVEIS, COMMERCIAIS E CRIMES. Vol. 5, Nº 6, Anno 2º, Rio de Janeiro, mai. 1877. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=238961&PagFis=1251&Pesq=capoeira>>. Acesso em: 04 nov. 2017.

_____. Rio de Janeiro, Vol. IV, ano 2º, jun. 1887. Disponível em: <<http://bndigital.bn.br/acervo-digital/revista-mensal-decizoes-proferidas-pela-relacao-corte/700584>>. Acesso em: 29 mai. 2017.

_____. Vol. 6, Nº 6, Anno 2º, Rio de Janeiro, jul. 1877. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=238961&PagFis=1251&Pesq=capoeira>>. Acesso em: 04 nov. 2017.

_____. 36ª Sessão ordinária, Rio de Janeiro, 14 junho 1876. Presidência Correia Araújo. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=238961&PagFis=1251&Pesq=capoeira>>. Acesso em: 04 nov. 2017.

_____. Bacharel Joaquim Maria dos Santos Espozel (Coord.). Nº 3, abril/maio, ano 1º, Rio de Janeiro, 1876. Disponível em: <<http://bndigital.bn.br/acervo-digital/revista-mensal-decizoes-proferidas-pela-relacao-corte/700584>>. Acesso em: 29 mai. 2017.

RELATÓRIO DOS PRESIDENTES DOS ESTADOS BRASILEIROS. Edição nº 1, Anno 1921. **Inspetorias sanitárias**. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=720887x&pesq=corti%C3%A7os>>. Acesso em: 29 abr. 2019.

TRIBUNA DA IMPRENSA. **O povo queria sangue na exibição de capoeira**. Edição 1995, Rio de Janeiro, 23 jul. 1956. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=090972_09&pesq=mestre%20bimba&pasta=ano%20194>. Acesso em: 02 nov. 2019.

_____. **“Mulher Barbada” dá apetite na capoeira**. Anno VIII, Nº 1993, Sexta-feira, 20 julho 1956. Disponível em: <

http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=154083_01&pesq=mestre%20bimba&pasta=ano%20195> Acesso em: 14 mai 2019.

_____. **O jogo da capoeira.** Anno 1952, Edição 652, Rio de Janeiro, 7 fev. 1952.

Disponível em: <

http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=154083_01&PagFis=29299&Pesq=mestre%20bimba. Acesso em 14 mai 2019.

_____. **Evolução da capoeiragem baiana.** Turismo e transporte, Edição 56, Ano 2, Rio de Janeiro, 3 fev. 1950. Disponível em: <

http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=154083_01&PagFis=583&Pesq=mestre%20bimba>. Acesso em: 21 dez. 2017.

ÚLTIMA HORA. **Jiu-jitsu X capoeira:** na academia grace dois capoeiras baianos – Hélio Vígio e Hélio Grace Brilharam – impressionante exibição dos rapazes da boa terra – alô, alô Hermani! Carlos Renato. Edição 596, Rio de Janeiro, 23 mai. 1953. Disponível em:

<<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=386030&pesq=mestre%20bimba&pasta=ano%20195>>. Acesso em: 22 dez. 2017.