UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS

ESCOLA DE CAPOEIRA PERNADA BAIANA: ESTUDO DE IDENTIDADE E MEMÓRIA A PARTIR DA RODA E DAS NARRATIVAS DO MESTRE ARCANJO

Laura Brandão Silva

Monografia de Conclusão do Curso
de Bacharelado em Ciências Sociais.

Vitória - ES
2023

Laura Brandão Silva

ESCOLA DE CAPOEIRA PERNADA BAIANA: ESTUDO DE IDENTIDADE E MEMÓRIA A PARTIR DA RODA E DAS NARRATIVAS DO MESTRE ARCANJO

Monografia apresentada ao Departamento de Ciências Sociais - CCHN, Universidade Federal do Espírito Santo, como parte dos requisitos para obtenção do título de Bacharel em Ciências Sociais.

Vitória - ES
2023

Dedico esta monografia aos alunos e alunas da Escola de Capoeira Pernada Baiana, que são os frutos dos esforços do mestre Arcanjo.

Também dedico a todas e todos pesquisadoras/es negras/os que reivindicam para si a própria narrativa de suas histórias e de seus antepassados.

Axé!

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente à Deus pela oportunidade de realizar sonhos.

À toda minha família, pai, irmã, esposo, por serem a minha coluna espinhal e me manter em pé, principalmente a minha mãe, Elizabeth Brandão Delfino, a quem chamo de rainha, que foi ao longo desse processo o meu porto seguro e a minha maior incentivadora!

Ao meu querido professor Osvaldo Martins de Oliveira pelos inúmeros conselhos e orientações, pela amizade e acolhimento.

Ao professor João Carlos Saldanha pelas conversas sobre a capoeira e pela representatividade.

Aos colegas do projeto Africanidades Transatlânticas pela feliz jornada que passamos juntos e as lideranças que pude entrevistar. Foi uma experiência enriquecedora!

RESUMO

A Antropologia dos Afro-Brasileiros desempenha um papel crucial na compreensão e registro das identidades e memórias da população afrodescendente no Brasil. Este estudo concentra-se na análise dos conceitos de memória e identidade, explorando as experiências narradas por mestre Arcanjo, o fundador da Escola de Capoeira Pernada Baiana e residente no município de Prado, Bahia. A abordagem metodológica adotada inicialmente é qualitativa, envolvendo a revisão bibliográfica de conceitos relacionados, com referência a autores como Hall (2005), Mauss (2003), Bertaux (2010), Weber (2004), Anderson (2008), Pollak (1989; 1992), Santos, Lauriano e Schwarcz (2021). Em uma segunda fase, também qualitativa, o estudo explora registros históricos para construir uma linha do tempo sobre a capoeira. Por fim, utilizando observação participante desde 2020 até a conclusão desta monografia em 2023, e aplicação de um questionário semi-estruturado, foram coletados dados sobre a trajetória de vida do mestre. A análise desses dados revelou indicativos de práticas que contribuem para a formação da identidade afro-brasileira e para a reverberação da memória da população negra. Os resultados destacam práticas tradicionais de linguagem que possibilitam o desenvolvimento consciente de crianças, jovens e adultos em relação a si mesmos, à história apagada da população negra e à construção de uma memória positiva por meio da oralidade

Palavras-chave: Antropologia dos afro-brasileiros. Capoeira. Identidade. Memória. Mestre Arcanjo.

ABSTRACT

The Anthropology of Afro-Brazilians plays a crucial role in understanding and recording the identities and memories of the Afro-descendant population in Brazil. This study focuses on the analysis of the concepts of memory and identity, exploring the experiences narrated by mestre Arcanjo, the founder of the Escola de Capoeira Pernada Baiana, residing in the municipality of Prado, Bahia. The initially adopted methodological approach is qualitative, involving a bibliographic review of related concepts, referencing authors such as Hall (2005), Mauss (2003), Bertaux (2010), Weber (2004), Anderson (2008), Pollak (1989; 1992), Santos, Lauriano, and Schwarcz (2021). In a second phase, also qualitative, the study explores historical records to construct a timeline of capoeira. Finally, utilizing participant observation from 2020 until the completion of this monograph in 2023, and applying a semi-structured questionnaire, data was collected regarding the mestre's life trajectory. The analysis of these data revealed indicators of practices that contribute to the formation of Afro-Brazilian identity and the reverberation of the memory of the black population. The results highlight traditional language practices that enable the conscious development of children, youth, and adults in relation to themselves, the erased history of the black population, and the construction of a positive memory through orality.

Keywords: Anthropology of Afro-Brazilians. Capoeira. Identity. Memory. Mestre Arcanjo.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....7

1 - REFERENCIAIS TEÓRICOS: IDENTIDADE E MEMÓRIA..... 10

2 - PERSPECTIVA HISTÓRICA DOS ESTUDOS SOBRE A CAPOEIRA.....20

3 - CAPOEIRA DE RUA..... 30

4 - CAPOEIRA E CULTURAS RELIGIOSAS.....35

5 - TRAJETÓRIA DE VIDA DO MESTRE ARCANJO..... 39

5.1 - ARCANJO: DA INFÂNCIA NO MEIO RURAL À CRIAÇÃO DA CAPOEIRA PERNADA BAIANA NA CIDADE…..……..……..……39

5.2 - A ESCOLA DE CAPOEIRA PERNADA BAIANA.....45

5.3 - BATIZADO E FORMATURA.....49

5.4 - FORMATURA DO MESTRE CUTIA: PARTICIPAÇÃO E OBSERVAÇÕES ETNOGRÁFICAS.....52

CONSIDERAÇÕES FINAIS.....55

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS..... 58

INTRODUÇÃO

A cultura popular é, sem sombra de dúvidas, um universo imenso, cheio de mistérios, pronto para ser desvendado, pois invisibiliza as particularidades étnicas e culturais afro-brasileiras no recorte da classe social. E, essa jornada não poderia ser menos intensa, sobretudo, a quem a pertence desde tenra idade. Ser atravessada pela sabedoria tradicional e ancestral se tornou meu combustível ainda mais forte na fase adulta dada a motivação dos desafios trazidos pela graduação em Ciências Sociais. O curso escolhido por mim no final de 2018 gerou grande valia para minha experiência, especialmente devido a oportunidade de compreender o mundo social posto diante de nós, e aqui quero me referir a nós população negra brasileira.

Para quem é capoeirista, como eu, essa arte-jogo transcende o simples espaço da roda, tornando-se uma presença constante na rotina. Trocamos nosso axé, nossa energia, nesse local de encontro singular e fora dela. Na academia não foi diferente. Não por descobrir na academia a capoeira propriamente dita, mas através da universidade reconhecer ainda mais o valor de sua filosofia. Meus esforços nesse estudo não são, de maneira alguma, em prol da sua sintetização em pouco mais de quarenta páginas. Minha motivação maior é poder contribuir para a memória da mesma, e a partir disso, aproveito para usufruir da antropologia dos afro-brasileiros como minha área de pesquisa. O estudo sobre a capoeira, como delineado por Sodré (2002), é para mim uma imersão na leitura de textos, artigos e livros multidisciplinares que enriquecem minha compreensão dessa prática cultural.

Desde meu primeiro contato com a capoeira, aos sete anos de idade, ela despertou minha curiosidade. Observar e admirar os capoeiristas nas rodas no centro da cidade foi o início de uma jornada significativa. Minha primeira aula aconteceu na quadra da Escola Municipal Amarilis Fernandes Garcia, em Anchieta, Espírito Santo. Esse foi o início de uma relação profunda com essa arte. Lembro-me vividamente daquele dia, com um short jeans adornado com borboletas laranjas nos

bolsos da frente e uma simples blusa regata, trajes que contrastavam com a seriedade da quadra, dividida entre a turma dos adultos e a das crianças. As dinâmicas envolviam brincadeiras em círculo, repetição de golpes, esquivas e, finalmente, a formação da roda, um momento de interação aberto a todas as idades e gêneros.

A antropologia dos afro-brasileiros e a capoeira desempenham papéis fundamentais na compreensão das identidades e na preservação das tradições dos agrupamentos e organizações afrodescendentes no Brasil. Neste contexto, meu olhar de capoeirista e ao mesmo tempo de cientista social acrescenta uma perspectiva única, combinando a análise socioantropológica com minha vivência enquanto mulher negra. Dessa maneira, reconheço os desafios de manter o distanciamento do objeto de pesquisa, ao mesmo tempo que enfatizo a impossibilidade de fazer pesquisa sem que sua subjetividade a atravesse. Aproveito esta deixa para reafirmar meu compromisso político para com o meu povo, e com os intelectuais negros que me antecederam abrindo os caminhos para que pesquisadoras/es como eu se empenhassem para dar continuidade aos seus passos.

Dessa forma, organizei o presente estudo da seguinte maneira: o primeiro capítulo é dedicado à delimitação teórica dos conceitos que circunscrevem essa pesquisa, portanto, memória e identidade, além da abordagem etnossociológica, que os perpassam enriquecendo o debate. Assim, busquei explorar as contribuições dos seguintes autores: Hall (2005), Mauss (2003), Bertaux (2010), Weber (2004), Anderson (2008), Pollak (1989; 1992), Santos, Lauriano e Schwarcz (2021).

O segundo capítulo deste trabalho assume uma perspectiva histórica, marcada pela clara intenção de abordar os estágios de interpretação política, jurídica e social da capoeira. Nesse contexto, a proposta central é a construção de uma narrativa que percorra a trajetória da capoeira, buscando lançar luz sobre o cenário atual vivenciado por seus praticantes. Ao adotar essa abordagem histórica da prática cultural de um agrupamento afro-brasileiro específico, o capítulo pretende oferecer uma visão panorâmica, e, assim, identificando as transformações, desafios e conquistas que contribuíram para a configuração atual dessa prática cultural.

O terceiro capítulo empreende uma exploração cuidadosa da capoeira de rua, vertente por vezes negligenciada em comparação com as mais conhecidas atualmente: angola, regional ou contemporânea. A rua, embora menos discutida, revela-se como um ponto de partida fundamental para muitos mestres, sendo o berço onde se forjam as suas raízes. Os espaços públicos evidenciam uma conexão com as cosmologias africanas das trocas e interações presentes nos terreiros, sendo essa interpretação extremamente valiosa para compreender não apenas a prática da capoeira, mas também seu impacto econômico nas comunidades onde as rodas acontecem, principalmente para seus praticantes.

No quarto capítulo deste estudo, aprofundamos a discussão iniciada no capítulo anterior, explorando a ligação entre a capoeira e a religiosidade. Este tema se desdobra em um campo de disputa que incita intensos debates, colocando em perspectiva dois pólos distintos de interpretação: o primeiro polo defende a íntima relação da capoeira com as religiões de matriz africana, destacando as raízes profundas dessa tradição cultural entrelaçada com práticas religiosas africanas; por outro lado, surge o polo que reivindica a separação nítida entre capoeira e religião, guiado pelo princípio de que “o capoeirista tem religião, a capoeira não”, e essa perspectiva permite o surgimento de vertentes pentecostais na capoeira que buscam dissociar a prática do jogo da influência direta de tradições religiosas específicas, embora já se observa professor da chamada capoeira gospel com nome de Jesus tatuado no braço.

No quinto e último capítulo, exploro com entusiasmo a trajetória de vida do mestre Arcanjo, figura emblemática da capoeira do extremo sul baiano, e fundador da Escola de Capoeira Pernada Baiana. Além de apresentar estágios de sua vida pessoal, exibe-se o caráter educativo da capoeira por meio das ações do mestre. Neste contexto, destaco os elementos essenciais que permeiam o universo da capoeira: a luta, a música, a disciplina e a hierarquia. Ao entrelaçar a narrativa pessoal do mestre Arcanjo com seus pilares fundamentais da capoeira, busco não apenas documentar sua trajetória, mas também destacar como esses elementos constituem a essência educativa dessa prática tradicional perpetuada ao longo dos anos através da oralidade.

Finalmente, em relação à metodologia, os dados foram obtidos por meio da observação participante dada desde o ano de 2020 até o presente momento de 2023. Este envolvimento foi facilitado pelo contato virtual por meio de redes sociais, conversas particulares por telefone celular, e fiéis encontros anuais em todos os meses de janeiro dos últimos três anos. Além disso, a obtenção de dados foi complementada pelo uso de questionário semi-estruturado como metodologia auxiliar.

1 - REFERENCIAIS TEÓRICOS: IDENTIDADE E MEMÓRIA

A discussão acerca da categoria identidade tem um interessante histórico multidisciplinar. Entretanto, as ciências sociais têm para com essa categoria uma intimidade particular. Ao longo do século XX, a identidade expandiu seus tentáculos e alcançou múltiplos debates e permitiu, assim, sua popularidade. Para compreender a sua popularidade atual, torna-se interessante buscar as contribuições do autor Stuart Hall sobre o assunto.

Segundo os levantamentos históricos apontados por Hall (2005), as identidades passaram por concepções em momentos distintos as quais ele divide em três sujeitos: o primeiro é o sujeito do Iluminismo, cujos atributos são a racionalidade, a centralidade, a individualidade, a inalteridade, haja vista que permanecia idêntico desde seu primeiro suspiro de vida até o fim de sua vida, e além disso, cabe mencionar que essas eram suas características identitárias, enquanto o sujeito era sempre descrito como masculino. O segundo era o sujeito sociológico, sendo este um reflexo da complexificação do mundo moderno revelando a dependência da relação com o outro para definir o seu Eu já existente em si, ou seja, era resultado da interação em sociedade. Foi a noção consciente de que o “núcleo interior do sujeito não era autônomo e auto-suficiente” (Hall, 2005, 2005, p. 11). Por fim, o terceiro é o sujeito pós-moderno, este que se contrapõe totalmente ao primeiro sujeito. Seu perfil se tornou fragmentado, composto por várias identidades, provisórias, variáveis e problemáticas. Hall afirma que: “A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia” (Hall, 2005, p. 13). Isto se explica pela transformação frente ao bombardeio de

significação e representação cultural a qual estamos exposto no mundo pós-moderno.

Hall (2005) define as sociedades modernas enquanto “sociedades de mudanças constante, rápida e permanente” (Hall, 2005, 14). Marx (*apud* Hall, 2005, p.14) argumenta que a mudança se caracteriza como um aspecto específico na modernidade, visto que

> é o permanente revolucionar da produção, o abalar ininterrupto de todas as condições sociais, a incerteza e o movimento eternos… Todas as relações fixas e congeladas, com seu cortejo de vetustas representações e concepções, são dissolvidas, todas as relações recém-formadas envelhecem antes de poderem ossificar-se. Tudo que é sólido se desmancha no ar…” (Marx e Engels *apud* Hall, 2005, p.14).

Giddens enfatiza a ação reflexiva e as escolhas individuais que os indivíduos fazem ao longo de sua vida como determinante para o processo de criação e recriação de suas próprias identidades. Por isso,

> as práticas sociais são constantemente examinadas e reformadas à luz das informações recebidas sobre aquelas próprias práticas, alterando, assim, constitutivamente, seu caráter” (*apud* Hall, 2005, p. 15).

O atual cenário das sociedades modernas manifesta a fragmentação exacerbada e isso se explica pela facilidade de encontro culturais através das relações sociais estabelecidas nos centros urbanos. Hall (2005) atribui esse fato a globalização. São diferentes comunidades com suas próprias culturas ocupando o mesmo espaço e, por vezes, esse espaço é o espaço virtual. Os indivíduos estão lidando com um bombardeio de informações o tempo todo, causando em si mudanças constantes, as quais revelam seu caráter fragmentado.

O tema é tratado por Laclau (*apud* Hall, 2005, p.17-18), por uma interpretação positiva do que chamou de “deslocamento”. Hall sobre Laclau afirma que “[o deslocamento] desarticula as identidades estáveis do passado, mas também abre a possibilidade de novas articulações: a criação de novas identidades, a

produção de novos sujeitos e o que ele chama de ‘recomposição de estrutura em torno de pontos nodais particulares de articulação’“ (Hall, 2005, p.17-18).

No livro “Padrões de cultura”, publicado em 1934, Ruth Benedict, por sua vez, explora o conceito de *identificação* ao invés de *identidade*, pois considera que as culturas são compostas por padrões complexos de comportamento, crenças e valores que são aprendidos e internalizados pelos indivíduos dentro de uma sociedade. Tais padrões culturais influenciam diretamente a maneira como as pessoas se identificam, porém a identidade não é interpretada como estática, e, sim, como fluida. Então, Benedict rejeita a interpretação estática e rígida de identidade na antropologia, uma vez que dessa maneira não seria possível interpretar a complexidade das experiências culturais e individuais. Por isso, a mesma defendeu ao longo do capítulo *A ciência do costume* que antropólogos e antropólogas admitem um olhar que se distancie do etnocentrismo, característica presente nas etnografias clássicas (Feldens, Fusaro e Carvalho, 2018, p. 286). Segundo Benedict, interessa aos antropólogos/as

> a vasta gama de costumes que existe em culturas diferentes, e o seu objectivo é compreender o modo como essas culturas se transformam e se diferenciam, as formas diferentes por que se exprimem, e a maneira como os costumes de quaisquer povos funcionam nas vidas dos indivíduos que os compõem.” (Benedict, p.13 apud Feldens, Fusaro, Carvalho, 2018, p. 289).

No entanto, mesmo com a fragmentação no mundo moderno, cada indivíduo mantém elementos evidentes que o identifica enquanto pertencente a um grupo social. Ainda que ocorra o amplo contato com outras vivências culturais, o sujeito carrega consigo crenças, valores, princípios morais e éticos, portanto, referências de sua própria cultura. E é essencial, para antropólogos/as, trabalhar constantemente em prol do exercício metodológico de notar que mesmo em escala menor podemos compreender os fenômenos socioculturais.

Na segunda parte da obra intitulada "Sociologia e Antropologia" de Marcel Mauss (2003), encontra-se o renomado "Ensaio sobre a dádiva: forma e lógica das trocas em sociedades arcaicas". Nesse ensaio, Mauss realiza uma análise antropológica comparativa das práticas de troca de presentes, dádivas e obrigações

em diversas sociedades humanas, abrangendo desde comunidades polinésias até sociedades indígenas das Américas, entre outras. E, logo na introdução, afirma que “tudo se mistura, tudo o que constitui a vida propriamente social" (Mauss, 2003, p.187). Assim, o *fato social total* (derivado do termo *fato social* cunhado por Durkheim) se constitui pela complexidade dada pelo envolvimento de diversas instituições, sejam elas religiosas, políticas ou morais, em um fenômeno, que, portanto, estabelece o caráter simbólico e constitutivo do tecido que une a sociedade. Por isso, ainda que faça parte do processo de estudo antropológico compreender com maior aprofundamento uma pequena parcela do contexto social, as vivências do indivíduo permitem que tenhamos uma dimensão macro daquilo que constitui seu contexto cultural.

Sobre esse assunto, conforme destacado por Daniel Bertaux (2010),

> Os fenômenos ideológicos e culturais coletivos (valores, crenças, representações, projetos, isto é, a semântica coletiva da vida social) fazem parte igualmente da realidade objetiva; [...] O esforço de compreensão das práticas pode levar ao interesse pelo nível semântico das crenças, representações, valores e projetos que, combinando-se às situações objetivas, inspiram as lógicas de ação dos atores. (Bertaux, 2010, p.17).

Os elementos culturais e simbólicos são fundamentais para a identidade do grupo social, pois viabiliza a diferenciação de outros grupos e, consequentemente, molda sua coesão e individualidade. Segundo Max Weber (2004), a ação comunitária é fundamental para a análise científica, pois confere uma dinâmica social baseada na concepção de comunidade, onde um conjunto de indivíduos vivem juntos compartilhando interesses em comum. No capítulo “Relações comunitárias étnicas”, Weber (2004) argumenta que a pertinência étnica está intrinsecamente ligada a essa ação comunitária e à descendência comum de disposições semelhantes, que são transmitidas hereditariamente.

A questão que se coloca é como surge esse sentimento de pertencimento e a ideia de coletividade étnica. A resposta reside na consciência de comunidade e nos costumes compartilhados, que se entrelaçam, formando laços que unem os membros dessa comunidade étnica, ou, como Weber (2004) os descreve, os "portadores" dessas tradições culturais. Dessa forma,

> Todas as diferenças de ‘costumes’ podem alimentar, em seus portadores, um sentimento específico de ‘honra’ e ‘dignidade’. Os motivos originais das diferenças nos hábitos de vida são esquecidos e os contrastes subsistem como ‘convenções’. Assim, como, desse modo, toda comunidade pode atuar como geradora de costumes, atua também, de alguma forma, na seleção dos tipos antropológicos, concatenado a cada qualidade herdada probabilidades diversas de vida, sobrevivência e reprodução, tendo, portanto, função criadora, e isto, em certas circunstâncias, de modo altamente eficaz. (Weber, 2004, p. 269).

As fronteiras surgidas pelas diferenciação entre comunidades tem ligação com a territorialidade. De acordo com Weber (2004), as comunidades, por ora, se isolaram de forma consciente, criando fronteiras rigorosas, com “hábitos externamente perceptíveis”, e em virtude de mudanças territoriais, sejam elas por migrações pacíficas ou guerreiras, sejam elas obrigadas tal como no período escravocrata, gerando ao mesmo tempo um potente processo diferenciação entre comunidades. Cabe aqui “a ideia de sangue estranho”. E, para além da crença de afinidade de origem quanto aos costumes e hábitos, a crença na afinidade de origem tem como uma de suas consequências o fomento de comunidades políticas. O “despertar potencial da vontade de agir politicamente” pode se tornar tanto um dever pela solidariedade, quanto um dever pela defesa de um ataque externo, e ao mesmo tempo, revelar a sua dimensão moral.

Um aspecto importante a ser levantado, sobretudo, no que diz respeito a países cujo histórico de formação tem como processo precursor a escravidão, é que concomitante a esse processo economico de acumulação de capital dos países colonizadores ocorreu também o processo de formação de uma sociedade sob os alicerces da segregação social. A segregação social foi, e ainda é, pautada, sobretudo, na diferenciação racial.

Segundo Benedict Anderson (2008), o momento colonial foi decisivo para os atuais moldes da ideologia política atuante nos países colonizados. A construção argumentativa de Anderson explora diferentes elementos que findam em um ponto de convergência: a elaboração de uma narrativa. Elementos como o censo, o mapa e o museu serviram juntos como base para um vasto aparato ideológico, político e econômico a depender de quem detém o maior monopólio para controlá-lo. E a contextualização histórica serve como base para a argumentação do autor.

A começar pelo censo, o autor menciona que os recenseamentos passaram por mudanças rápidas e arbitrárias devido ao desgaste do período colonial, a partir daí, esses dados passaram a demonstrar um caráter racial, assim com foi percebido nas colônias britânicas localizadas no estreito da Península Malaia (Anderson, 2008, p. 227). Dessa forma, o censo acaba por criar imagens fictícias e extremamente demarcadas de acordo com a imaginação e mentalidade classificatória do Estado colonial. Mas por que seria fictícia? Porque estava incutindo uma hierarquização de grupos sociais. Os censos serviram não somente de classificação etnorracial, mas também, e com grande importância, para a quantificação sistemática de indivíduos sob controle colonial. A sua natureza é exclusivamente classificatória e sua lógica se fundamenta na quantificação. Os dados demográficos gerados através dos censos permitiram a criação de "uma verdadeira vida social às fantasias anteriores do Estado", direcionando de maneira díspar o sistema educacional, jurídico, de saúde, de segurança, entre outros, sob a sistematização do princípio das hierarquias etnorraciais (Anderson, 2008, p. 234).

Os mapas apresentam uma evolução notável em sua interpretação e construção, como exemplificado pelo autor ao analisar os mapas produzidos pelas lideranças tradicionais do Sião. Inicialmente, esses mapas tinham um caráter predominantemente simbólico, servindo tanto em contextos sagrados como em assuntos militares e navegações costeiras. No entanto, a partir dos anos 1870, os mapas começaram a adquirir uma dimensão de soberania, mesmo que as fronteiras permanecessem fisicamente imperceptíveis. O escritor Thongchai (*apud* Anderson, 2008, p. 238) observou que "essa nova concepção da realidade espacial, apresentada por esses mapas, teve um impacto imediato no vocabulário da política tailandesa". Isso evidencia a transição dos mapas de uma função predominantemente sagrada e descontínua para um demarcação fisicamente invisível, porém politicamente influente. Esses mapas permitiram a construção de uma narrativa política e geográfica do espaço ao simbolicamente demarcar cada colônia como uma extensão de sua metrópole, exercendo uma influência eficaz sobre o imaginário popular por meio de propagandas legitimadas por cartazes, selos oficiais, revistas e outros meios de comunicação.

No entanto, o espaço físico também passou por uma demarcação, que se deu através dos museus. Estes assumiram um papel altamente político, mesmo que

inicialmente a arqueologia local não tenha despertado grande interesse. Foi percebido que a arqueologia detinha um potencial significativo para fins de manipulação. Portanto, os antigos sítios arqueológicos passaram a ser alvo de medições, fotografias, análises, exposições e proteção por parte dos colonizadores e seus Estados. Esse movimento, evidenciado no caso das Índias Orientais holandesas, serviu como uma luva para a dinâmica hierarquizante, pois possibilitou a elaboração de uma narrativa que destacava o distanciamento entre os (re)construtores de monumentos e os nativos.

> A essa luz, os monumentos reconstruídos, ao lado da pobreza rural circundante, diziam aos nativos: a nossa mera presença mostra que vocês sempre foram, ou há muito tempo se tornaram, incapazes de grandeza ou de autogoverno. (Anderson, 2008, p. 249).

Isso, por sua vez, legitimou a narrativa de pertencimento do Estado, que emergiu como o verdadeiro guardião daquela tradição e o restaurador de seu prestígio. Em outras palavras, os patrimônios começaram a ser incorporados nos mapas dos colonizadores, ao mesmo tempo em que foram construídas narrativas em torno de sua preservação a partir da manutenção realizada pelos museus. Anderson (2008) definiu esse processo como “museificação politica”.

Combinados, os censos, os mapas e os museus, abordados por Benedict Anderson (2008), foram essenciais para o êxito na colonização de extensas regiões ao redor do mundo, inclusive no Brasil. Além disso, esses elementos contribuíram para a manutenção da hierarquia social e da subordinação em benefício dos colonizadores. Dessa maneira, seus descendentes continuam a herdar as vantagens políticas, econômicas e jurídicas que foram estabelecidas durante o período colonial.

Adentrando ao conceito de memória, cabe destacar que Michael Pollak (1992) explora os eventos históricos como fenômenos marcantes que não se findam no seu contexto temporal, influenciando, assim, outras gerações por meio das memórias transmitidas. Segundo o autor, os eventos históricos são, na verdade, “noções de memória”, refletindo percepções da realidade, mais do que meros fatos ou acontecimentos históricos. Apoderando-se de forma crítica das contribuições de Maurice Halbwachs, Pollak (1992, p. 201) indica que a memória, além de individual,

é um fenômeno coletivo e social. A memória oficial, em grande parte, está relacionada ao fenômeno de dominação de grupos minoritários em relação à sociedade em geral (Pollak, 1989, p. 5). Lendo Anderson (2008), podemos pensar as biografias pós-colonialistas como reflexos de uma estratégia de ação deliberada de esquecer de certos eventos e destacar episódios específicos a fim de construir narrativas destinadas a forjar a identidade nacional.

Em contraste, as memórias proibidas ou clandestinas são tratadas como tabus perante a memória oficial, sendo frequentemente silenciadas por longos períodos. Essas lembranças continuam a ser renovadas no imaginário social quando são transmitidas oralmente de uma geração para a seguinte (Pollak, 1989, p. 4). O silêncio e o não dito também podem estar associados a sentimentos negativos, como a vergonha ou o desejo de proteger os entes queridos de recordações desagradáveis de eventos que lhes causaram sofrimento. Seguindo a abordagem de Pollak (1992), a memória não é consolidada apenas pelo que ocorre diretamente na vida do indivíduo, se constituindo também pela influência da tradição oral. Conforme teoriza, a memória é composta pelos seguintes elementos identificados: *acontecimentos vividos pessoalmente*, ou seja, individual; e, *acontecimentos vividos por tabela*, estes de caráter coletivo e que fazem parte do imaginário social, possíveis por meio da socialização e às vezes como uma memória herdada. Ao mesmo tempo, a memória também é composta por *pessoas, personagens*, que seguem a mesma lógica dos acontecimentos, pois podem ter participado de fato da vida do indivíduo, ou vividos por tabela. Por fim, os *lugares*, de maneira semelhante, podem ter sido vividos tanto pessoalmente quanto por tabela. Nos casos em que são vividos por tabela, essas memórias “são portanto transferências, projeções.” (Pollak, 1992, p. 202).

A memória clandestina reforça a teoria de coesão social, que foi abordada tanto por Durkheim quanto por Halbwachs, e serviu como base para Pollak (1989). Ao mesmo tempo, a memória clandestina retoma um elemento essencial na obra de Weber (2004), que é a noção de ação comunitária, fundamentada na ideia de comunidade. Nesse contexto, a identidade relacionada à raça está intrinsecamente ligada à ação comunitária, tendo suas raízes na descendência comum. No entanto, essa conexão vai além da crença na afinidade de origem em termos de costumes e hábitos. Ela também promove o fortalecimento de comunidades políticas, que não

se limitam às conexões familiares, mas abrangem igualmente relações baseadas na vivência política e na solidariedade. Portanto, as conexões de parentesco podem se tornar secundárias, quando o potencial despertar da vontade de agir politicamente assume a dimensão moral (Weber, 2004).

As memórias e as identidades são valores disputados, conforme afirma Pollak (1992). E,

> Quando se procura enquadrar a memória nacional por meio de datas oficialmente selecionadas para as festas nacionais, constitui um objeto de disputa importante, e são comuns os conflitos para determinar que datas e que acontecimentos vão ser gravados na memória de um povo. (Pollak, 1992, p. 204).

Este trecho evidencia mais um ponto crucial, que é a ideia de que “a memória é um fenômeno construído” (Pollak, 1992, p. 204), tanto no nível político, quanto em nível individual, quando existe uma preocupação com a imagem de si, para si e para os outros. A construção de identidade está intrinsecamente ligada à memória, uma vez que se desenvolve ao longo do tempo e requer coerência. Sem a continuidade histórica e a coesão na narrativa de si, o sentimento de identidade pode ser prejudicado. De acordo com Pollak (1992),

> a construção de identidade é um fenômeno que se produz em referência aos outros, em referência aos critérios de aceitabilidade, de admissibilidade, de credibilidade, e que se faz por meio da negociação direta com os outros. (p. 204).

A memória e a identidade revelam um aspecto intrigante, pois têm o potencial de gerar conflitos variados, seja em âmbito familiar ou até mesmo nacional, uma vez que carregam consigo sentimentos ligados à honra e a valorização. No contexto da memória nacional brasileira, enfrentamos um déficit no registro documental devido a morte, não somente física, como também na memória, de inúmeras figuras históricas, personagens da história. “A história que a história não conta” é bastante extensa, o que leva pesquisadores/as comprometidos/as com a expansão da historiografia nacional a se envolverem em esforços de resgate. Por isso, a seguinte afirmação da escritora Saigiya Hartmann é mencionada por Gomes, Lauriano e Schwarcz (2021): “Narrar é uma forma de fazer reviver os mortos”.

Para a antropologia dos afro-brasileiros, a qual essa pesquisa está objetivada a contemplar, a ênfase na recuperação de narrativas e histórias de vida é de extrema importância. Sobretudo, porque

> Esse etnografar toma como seu objeto de reflexão, a um só tempo, tanto a produção antropológica da biografia de um sujeito – seus métodos, teorias e retóricas – quanto a forma poética local em que a vida de um sujeito é constituída em narrativa – entrelaçada por memórias onde família, política, história e a própria geografia do lugar não constituem domínios distintos da experiência. É através da "transcriação" – termo que Hartmann toma emprestado dos estudos de história oral – do texto etnográfico que o complexo mundo fronteiriço é "pessoalizado" na biografia de Tomazito, que, como ele mesmo nos diz: fala não somente de sua vida, mas de sua relação com o outro. (Gonçalves, Marques, Cardoso, 2013, p.15-16).

Assim como Hall postula a fluidez das identidades, as identidades negras também podem passar por um processo de reestruturação em relação aos elementos que as compõem. Portanto, Bertaux (2010) argumenta que a abordagem da etnossociologia enriquece os resultados científicos ao introduzir uma dimensão diacrônica que possibilita a compreensão das lógicas de ação ao longo do desenvolvimento biográfico e das configurações das relações sociais ao longo de seu desenvolvimento histórico, incluindo processos de reprodução e dinâmicas de transformação (2010, p.17). Isso justifica as abordagens teóricas e metodológicas de pesquisadores/as que buscam reconstruir a mentalidade, a rotina e a vida em geral da população negra, buscando materializar uma história para além da escravidão, e por isso, a ênfase na perspectiva microscópica das narrativas de vida (Gomes, Lauriano e Schwarcz, 2021). Essa abordagem não apenas contribui para uma compreensão mais abrangente da história da população negra, mas também serve como base para a renovação do panorama histórico nacional.

2 - PERSPECTIVA HISTÓRICA DOS ESTUDOS SOBRE A CAPOEIRA

Capoeira é compreendida pelo senso comum como um esporte genuinamente brasileiro. Porém, findar seu significado a essa explicação genérica é esquecer detalhes importantes de sua composição sociocultural. Explorá-la com mais profundidade nos mostra que a sua natureza é, na verdade, diversificada desde sua nomeação à sua manifestação mais potente, o corpo.

Primeiramente, cabe evidenciar energicamente que o território da República Federativa do Brasil se configurou em decorrência ao insistente processo de colonização dos povos ameríndios e da captura de diversos povos africanos trazidos para serem escravizados. Estima-se que no Brasil, desde 1500, cerca de 75% das línguas nativas foram extintas[1], sendo notificado pelo Censo 2010 o total de 274 línguas ainda faladas e registrando 305 diferentes etnias[2]. Estes dados não representam um cenário atual pois datam de mais de 10 anos. A defasagem de tempo foi rompida somente no ano de 2022, quando o Censo atualizou a contagem registrando 1.693.535 pessoas indígenas, representando somente 0,83% da população brasileira[3]. No que diz respeito aos povos africanos, há controvérsias acerca da estimativa de pessoas trazidas pelo comércio escravista, mas há de se pensar em números ultrapassando 12 milhões[4] e, somente o Brasil, foi o destino de desembarque de pelo menos 4 milhões de africanos, de acordo com o IBGE (2023).

Báez (2010) trata de três faces integradas nas “grandes conquistas” dos colonizadores europeus: o genocídio, etnocídio e o memoricídio. O genocídio, através do trabalho escravo ou do assassinato em resposta à resistência a colonização, representa um crime de violação contra grupos étnicos específicos. Em contrapartida, o etnocídio é o resultado do saque econômico, que resulta na modificação das estruturas mentais dos subordinados, levando à decadência de

---

[1] Báez, Fernando. A história da destruição cultural da América Latina: da conquista à globalização. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2010. (Introdução)
[2] FUNDAÇÃO NACIONAL DOS POVOS INDÍGENAS (FUNAI). Brasil registra 274 línguas indígenas diferentes faladas por 305 etnias. Brasil: FUNAI, 2022.
[3] INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). Censo Brasileiro de 2022. Rio de Janeiro: IBGE, 2012.
[4] Anjos, Rafael Sanzio Araújo dos. Cartografia da Diáspora África – Brasil. Revista da ANPEGE, v. 7, n. 1, número especial, p. 261-274, out. 2011.

línguas, ao preconceito contra tradições e à negação da história. Enquanto o genocídio envolve a eliminação do "Outro" por ser considerado intrinsecamente mau, o etnocídio busca transformar esse "Outro" para uma perspectiva considerada melhor. Além disso, o memoricídio consiste na eliminação de todo o patrimônio, tangível e intangível, que simboliza a resistência orientada pelo passado, incluindo os deuses dos povos originários e também a substituição de construções antigas por elementos da colonização. (Rampinelli, 2013, p.139-140).

Não era interessante aos colonizadores que os povos originários, seja o africano ou indígena, mantivessem sua estrutura de vida coletiva, era necessário apagar todas as bases que a constituíam. A imposição dos novos costumes custou muito caro para os mesmo, por isso a relevância em abordar essa realidade evidencia uma verdadeira reviravolta para os estudos sobre a composição cultural do Brasil. Muito embora, esse cenário também resulte na sua antítese, a resistência por parte dos sobreviventes a fim de manter forte o elo que os mantém juntos, a cultura. Parafraseando Marimba Ani: “Nossa cultura é nosso sistema imunológico.”

Acredito ser essencial pontuar, mesmo que brevemente, esse truculento processo que ambos os povos, ameríndio e africano, passaram. Entretanto, esse estudo se aprofundará na identidade e memória afro-brasileira, com o recorte da arte-marcial capoeira. Retorno ao nome, o ponto de partida deste capítulo.

Existe um extenso debate sobre a origem da capoeira, abrangendo questões relacionadas tanto ao seu nome quanto ao real local de seu surgimento: no Brasil ou no continente africano? Não é possível pensar em um consenso nas respostas dessas perguntas, mas elas são frequentes no cotidiano de nós capoeiristas. Ainda “sou pequenininha” perto da trajetória de grandes mestres que tenho a felicidade de encontrar nas rodas, mas posso vê-los debater incansavelmente as origens da capoeira.

Escrever sobre a capoeira é perceber mesmo através da leitura a tamanha dimensão do seu universo. Muniz Sodré é um intelectual negro, nascido na Bahia, que teve a oportunidade de ser aluno do ilustre Emanuel dos Reis Machado, mais conhecido como mestre Bimba. Quando ingressou na vida acadêmica se dedicou a explorar as práticas culturais de matriz africana e dessa jornada resultaram diversas obras. “Mestre Bimba: corpo de mandinga” (2002) foi uma obra dedicada a eternizar

a história de Bimba, classificado por Sodré como “uma das últimas grandes figuras do que se poderia chamar de ciclo histórico dos negros da Bahia” (Sodré, 2002, p. 11). Dada a introdução da obra, Sodré apresenta uma interessante contribuição sobre a origem da capoeira.

> Em princípio, capoeira seria uma coisa só, uma arte marcial praticada por descendentes de africanos no Brasil. Mas, no detalhe, as coisas não são exatamente assim. São várias as modalidades de luta existentes na África, em geral à base de pernadas, algumas das quais chegaram ao Brasil com escravos, basicamente os angolanos. Há referências, por exemplo, à modalidade *ngolo*, que tem a ver com a zebra e suas patadas. Na Angola de hoje, o pesquisador pode assistir à bassula, uma luta de agarrar e derrubar; à cabangula, luta de tapas e chutes; e outras. (Sodré, 2002, p. 36).

Somente no Brasil, detentor dos maiores fluxos de africanos escravizados, recebeu pessoas oriundas do que corresponde hoje aos seguintes países ao longo de trezentos anos: Angola, Costa do Marfim, Burkina Faso, Congo, Nigéria, Gana, Togo, Benin, entre outros (Anjos, 2011, p. 263-264). Chegados ao território brasileiro, no porto mesmo, os colonizadores espalharam os indivíduos a fim de que a barreira linguística e cultural entre eles/as evitasse possíveis revoltas. Ainda assim, não foi possível ter sucesso com essa tática. A dinâmica dada através dessa nova realidade potencializou a síntese entre culturas africanas em solo brasileiro. Foram engendradas zonas de *confluência*. A *confluência* é abordada aqui através do trabalho do quilombola Antônio Bispo que a explica como “convivência entre elementos diferentes entre si e que, ainda assim, se aproximam em suas cosmovisões” (Porfírio, Oliveira, 2021, p. 2). E dessa forma que as lutas africanas resultaram

> na pernada, banda ou batuque (Rio de Janeiro), na punga (Maranhão), no tombo da iúna (sertão da Bahia), no batuque baiano, que alguns vêem como matriz da capoeira. É possível. Mas, quando Bimba sustentava que a capoeira era uma criação brasileira, tinha toda a razão, por referir-se à síntese operada no Recôncavo a partir da múltipla herança africana (Sodré, 2002, p.36).

Assim como mestre Bimba, relatado por Sodré (2002), tantos outros mestres e alunos/as defendem que a capoeira nasceu no Brasil, mas de múltipla herança africana. Eis aqui a deixa para afirmar que me baseio nos dados anteriormente

apresentados para defender a capoeira como uma arte genuinamente afro-brasileira.

> Mãe-África engravidou em Angola / Partiu de Luanda e de Benguela / Chegou e pariu a capoeira/No chão do Brasil, verde-e-amarela.
>
> (Autor e intérprete: Paulo Cesar Pinheiro, Álbum "Capoeira de Besouro", 2010).

Outro dado interessante que reverbera ainda mais sua afro-brasilidade é que durante o século XIX, a capoeira carioca era composta em sua maioria por africanos, seguidos dos *crioulos*. O historiador Líbano Soares (1998) ao explorá-la identifica que:

> Mais de 70% são africanos, mas se levarmos em conta que possivelmente grande parte daqueles de origem desconhecida são brasileiros (não esquecendo os comprovadamente crioulos), não podemos afirmar que a capoeira é uma atividade exclusivamente africana. Na realidade, nos parece que ela é fruto da combinação de tradições africanas dispersas, com 'invenções' culturais crioulas. (*apud* Oliveira, Leal, 2009, p. 34).

Essa constatação foi possível através da pesquisa em documentos policiais, judiciários e jornais[5]. A capoeira do Rio de Janeiro, ao ser amplamente documentada em registros oficiais, possibilitou a realização de pesquisas mais aprofundadas, o que por sua vez, culminou em uma série de publicações sobre o assunto. Dentre eles estão: *A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)*, de Mary Karasch; *O império da navalha e da rasteira: a República e os capoeiras*, de Marcos Luiz Bretas; *Quem tem medo de capoeira?*, de Sérgio Dias; *A capoeira escrava no Rio de Janeiro*, de Líbano Soares[6]. Em contrapartida, a capoeira baiana, de grande expressividade na atualidade, não foi tão largamente registrada da mesma forma como a carioca. Até o século XIX, os registros eram sobretudo "as crônicas escritas por Manuel Querino e Antônio Vianna, relatos de viajantes estrangeiros, algumas poucas notícias de jornal, a tradição oral e a gravura San Salvador, de Rugendas"[7].

---

[5] OLIVEIRA, J. P., and LEAL, L. A. P. Por uma historiografia da capoeira no Brasil. In: Capoeira, identidade e gênero: ensaios sobre a história social da capoeira no Brasil [online]. Salvador: EDUFBA, 2009, p.34.

[6] OLIVEIRA, J. P., and LEAL, L. A. P. Por uma historiografia da capoeira no Brasil. In: Capoeira, identidade e gênero: ensaios sobre a história social da capoeira no Brasil [online]. Salvador: EDUFBA, 2009, p. 28-34.

[7] INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. Dossiê Inventário para registro e salvaguarda da capoeira como patrimônio cultural do Brasil. Brasília, 2007, p.19-20

Tanto os escritos de Manuel Querino quanto os de Antônio Vianna apresentam detalhes importantes quanto à prática da capoeira, seus cantos, indumentárias, cantigas, instrumentos, golpes, que serviram como um pontapé para Antonio Liberac. Assim como foi feito para cooptar os dados sobre a capoeira carioca, Liberac utilizou de artimanhas para tirar detalhes dos escritos policiais, pois os capoeiristas baianos não eram identificados de maneira explícita. Então, para identificá-los nos registros oficiais da Casa de Detenção da cidade de Salvador, buscou os termos "'capadócio', 'valentões', 'bambas', 'navalhistas', 'cabeçada', 'rasteira', 'ponta-pé', 'vadiação', 'rabo de arraia', 'berimbau', entre outros", pois estavam relacionados a "cultura da capoeiragem"[8]. Além disso, a essência da capoeira soteropolitana estava intimamente relacionado à uma cultura de rua, na qual se destacava por ser "uma arma eficiente nos conflitos corpo a corpo com os agentes policiais"[9]. Isso explica os esforços das autoridades em intimidar os capoeiras, pois a mínima possibilidade de uma população negra rebelde representava uma forte "dor de cabeça" para os chefes de polícia e um "pesadelo" para a elite. Em conformidade com a análise de Assunção (2004), embora a capoeira tenha sido alvo de uma intensa repressão, a sua erradicação foi mal-sucedida.

Um período de significativa repressão à capoeira foi a chegada da família imperial ao Brasil no início do século XIX, que fugida das tropas napoleônicas, estruturou aqui uma força tarefa policial a fim de resguardar o imperador e seus familiares de ataques estrangeiros e revoltosos, inclusive, de escravizados. O major Miguel Nunes Vidigal, o oficial responsável pela guarda real, foi um capoeirista que implementou diversas perseguições à capoeira, ao samba e ao candomblé.[10] Posteriormente, durante a Guerra do Paraguai (1864-1870), os capoeiras foram convocados para integrar um batalhão próprio denominado Zuavos. O nome do batalhão era inspirado nos soldados argelinos que serviram à infantaria francesa no século XIX. Os Zuavos baianos adotaram uniformes semelhantes aos argelinos, incluindo "bombachas vermelhas, colete azul bordado e pequeno boné" (Kraay, 2012, p.130). Apesar de alguns combatentes negros terem recebido condecorações e progredido à altas patentes nas forças armadas, o verdadeiro propósito das

---

[8] Ibid, 2007, p.21.
[9] Ibid,, 2007, p.21-22
[10] DICIO - Dicionário Online de Português. Zuavo. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/zuavo/>

convocações, segundo Vieira (*apud* Cordeiro, Carvalho, 2013, p.73), era reduzir o número de capoeiras.

O prestígio pós-guerra não conferiu aos negros qualquer inclusão ou ascensão social. Pelo contrário, o que se colocava novamente era a perseguição a qualquer vestígio de africanidade. Com a proclamação da Primeira República, a capoeira, mais uma vez, foi marginalizada com o advento da sua proibição assegurada pelos artigos 402, 403 e 404 do Código Penal da República de 1890, promulgado pelo General Manoel Deodoro da Fonseca. Seguem os artigos na íntegra:

> Art. 402. Fazer nas ruas e praças públicas exercícios de agilidade e destreza corporal conhecidos pela denominação capoeiragem; andar em correrias, com armas ou instrumentos capazes de produzir uma lesão corporal, provocando tumultos ou desordens, ameaçando pessoa certa ou incerta, ou incutindo temor de algum mal:
>
> Pena - de prisão cellular por dous a seis mezes.
>
> Paragrapho unico. E' considerado circumstancia aggravante pertencer o capoeira a alguma banda ou malta.
>
> Aos chefes, ou cabeças, se imporá a pena em dobro.
>
> Art. 403. No caso de reincidencia, será applicada ao capoeira, no gráo maximo, a pena do art. 400.
>
> Paragrapho unico. Si for estrangeiro, será deportado depois de cumprida a pena.
>
> Art. 404. Si nesses exercicios de capoeiragem perpetrar homicidio, praticar alguma lesão corporal, ultrajar o pudor publico e particular, perturbar a ordem, a tranquilidade ou segurança publica, ou for encontrado com armas, incorrerá cumulativamente nas penas comminadas para taes crimes. (Brasil, 1890).

Vale ressaltar que a atual ilha de Fernando de Noronha foi utilizada como prisão para capoeiristas injustamente detidos no início do primeiro governo republicano brasileiro. Conforme registrado por Silva e Vasconcellos (2014), em 1890, os jornais reportaram a eficácia do Corpo de Polícia ao aprisionar aproximadamente 1.300 pessoas nessa ilha paradisíaca.

Em concordância com a análise de Aquino (2021, p.333), o que se segue é um período permeado por teorias raciais que categorizavam negros e outros grupos “como um grande conjunto ligado a ideias de degeneração e atraso”. Esses

conceitos foram divulgados principalmente entre as elites intelectuais do Brasil, com figuras de destaque como Silvio Romero e Nina Rodrigues, nas décadas finais do século XIX e início do século XX. Os teóricos brasileiros se inspiraram em teorias europeias e as adaptaram à situação posta no Brasil, preservando, sobretudo, a hierarquização das raças, sendo os brancos superiores aos demais grupos étnicos. E, então, as ideias propagadas por esses teóricos adentraram o campo político "marcando o pensamento de uma época que buscava higienizar as cidades, civilizar a sociedade e construir uma nova identidade que preservasse hierarquias do passado" (Ibid, 2021, p.333). Diferentes estados foram experienciaram de maneira intensa a urbanização advinda da *belle époque* brasileira, entre eles Rio de Janeiro, Bahia, Pará e Pernambuco. (Cordeiro, Carvalho, 2013; Lussac, Tubino, 2009).

> as elites não apenas preocupadas com os aspectos arquitetônicos referentes à modernização da cidade, procuraram exterminar com os costumes das camadas populares que consideravam como sinais de atraso e barbárie, começa-se então, a perseguição aos símbolos da cultura de herança negra e indígena, como Batuques, crenças e folguedos de rua. (Cordeiro, Carvalho, 2013, p.75).

Ironicamente, entre o fim do século XIX e início do século XX, a capoeira passou por transformações quanto a forma que era interpretada através do movimento de alguns intelectuais brasileiros. A proposta era a esportivização e institucionalização da capoeira. A obra "O guia do Capoeira ou Ginástica Brasil" (Ofereço, Dedico e Consagro, 1907) marcou essa iniciativa, seguida pela "Ginástica Nacional (Capoeiragem) Metodizada e Regrada" (Aníbal Burlamaqui, 1928) (Lussac, Tubino, 2009, p.11). A esportivização da capoeira, homologada com ideias nacionalistas da época, buscava equipará-las às práticas de países civilizados. Essa abordagem visava sistematizar a capoeira, vinculando-a a regras bem condicionadas, ou que, por sua vez, limitasse sua natureza original "das ruas" e suas influências culturais. Ao retirar as características culturais negras, a capoeira foi, então, descaracterizada. (Aquino, 2021, p.335-36).

Cabe salientar que mestre Bimba foi um importante mediador nesse processo, pois ao fundar a Luta Regional Baiana, ele incorporou elementos de outras artes marciais aceitas socialmente, como o Jiu Jitsu e o Karatê, e buscou

apoio de membros da classe média e média-alta ao agregar alunos universitarios, intelectuais, personalidades e acadêmicos. Além dele, ainda que por uma outra vertente, a vertente que defende preservar as formas tradicionais do jogo, o mestre Pastinha também institucionalizou seu estilo de capoeira, a Angola. Assim como Bimba, Pastinha também estabeleceu uma academia para os treinos, implementou uniformes para os alunos e, portanto, também conferiu o caráter institucional à capoeira. (Cordeiro, Carvalho, 2013, p.77-8). Ambas apareceram num momento oportuno visto que vários pesquisadores se empenharam em consolidar a participação cultural do negro no Brasil, enquanto outros visavam evidenciar o momento de desenvolvimento do nosso país. Então, “estas encarnam (...) o pólo da pureza [Capoeira Angola] e o pólo da impureza [Capoeira Regional]. A primeira começa a se consagrar como a modalidade mais africana e a segunda como fruto do processo de modernização que atinge progressivamente o país.” (Vassallo, 2008, p.3). E, o que se constatou depois foram as duas se tornando uma “grande parte das matrizes irradiadoras da capoeira pelo Brasil e pelo mundo.” (Lussac, Tubino, 2009, p.11).

Esse processo de valorização das manifestações afro-brasileiras, impulsionado por diversas lideranças, como as duas lideranças supracitadas, levou à retirada da capoeira e dos cultos afro-brasileiros do Código Penal em 1934, por meio de um decreto de Getúlio Vargas. No entanto, essa legalização veio acompanhada de restrições, exigindo que tais práticas fossem realizadas em recintos fechados com alvará de instalação, possibilitando assim o controle dos governos sobre as mesmas. (Abib, 2004, p.111). Assim, há uma disputa pela construção da capoeira como prática nacional, inserindo-se no contexto mais amplo da formação da identidade brasileira, fortemente influenciada pelos modelos europeus, por exemplo o francês e o inglês. Essas influências externas moldaram a visão brasileira sobre cultura e identidade, destacando a complexidade do processo de construção da nossa nacionalidade. (Aquino, 2021, p.336). Reitero novamente a partir desse ponto apresentado que a narrativa é um campo de disputa (Pollak, 2002).

Existem dois episódios posteriores que também marcam a relação da capoeira com a legislação brasileira. O primeiro deles aconteceu durante a ditadura militar nos anos 1970 quando a mesma foi novamente associada à identidade

nacional. O governo militar registrou-a oficialmente como um esporte competitivo e para isso foram necessárias federações específicas e uma estrutura organizacional que incluiu ligas municipais, regionais, estaduais e, finalmente, a Liga Nacional vinculada à Federação Internacional de Capoeira. Essas entidades organizam campeonatos e são responsáveis pela formação de profissionais especializados na prática da capoeiragem. Consequentemente, em 1998, uma outra medida controversa é tomada pelo Estado ao instituir a lei 9.696, que exige diploma universitário em educação física para todos os profissionais que ensinam atividades físicas, incluindo a capoeira. O que gerou protestos de diversos grupos e de capoeiristas, que interpretaram a medida como uma desvalorização dos títulos de mestre e uma ameaça à tradição de transmissão de saberes. (Vassallo, 2008, p. 6-7).

Por outro lado, segundo Vassallo (2008, p. 8), entre as décadas de 1930 até fins de 1970, o conceito oficial de patrimônio deixou de levar em consideração somente monumentos arquitetônicos e artes eruditas para expandir-se a "documentos, antigas tecnologias, artesanato, festas, material etnográfico, várias formas de arquitetura e arte popular, religiões populares, etc". Le Goff (2003) nomeia esse processo de "dilatação da memória histórica". Dessa forma, a flexibilização da noção de patrimônio viabiliza, no ano 2000, a criação do Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial. De acordo com a definição do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

> Esse patrimônio cultural material, que se transmite de geração em geração, é constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função de seu ambiente, de sua interação com a natureza e de sua história, gerando um sentimento de identidade e de continuidade e contribuindo assim para promover o respeito à diversidade cultural e à criatividade humana (IPHAN/CNFCP, 2006, p.15-16 *apud* Vassallo, 2008, p. 8).

Em 2004, deu-se início ao processo de registro da capoeira como patrimônio imaterial através do lançamento do Programa Brasileiro e Mundial para a Capoeira pelo então Ministro da Cultura Gilberto Gil. O programa é justificado, sobretudo, pela expansão da arte da capoeira pelo mundo e, assim, servindo de representação do Brasil diante dos demais povos. Entretanto, o registro oficial foi finalizado somente quatro anos mais tarde, em 15 de julho de 2008. A partir desse ponto, a capoeira foi reconhecida integralmente, englobando tanto a Capoeira Angola quanto a Regional.

O registro abrangeu o ofício dos mestres no Livro de Saberes e a roda de capoeira no Livro das Formas de Expressão, resultando no estabelecimento do Plano Salvaguarda da Capoeira. (Vassallo, 2008, p.11).

Por fim, um adendo relevante é a celebração do Dia da Capoeira em 3 de agosto, uma data amplamente reconhecida em todo país, embora não tenha respaldo em legislação específica. Essa data foi oficialmente designada pelo governo do estado de São Paulo por meio da Lei nº4.649/1985. Outros estados também estabeleceram suas próprias datas, como em Salvador, Bahia, também foi decretado o Dia Municipal da Capoeira em 3 de outubro pela Lei nº5.517/1996[11]. No Ceará, a comemoração ocorre em 20 de novembro conforme a Lei nº14.925/2011[12]. Já no Rio de Janeiro, a data é 3 de agosto, conforme determinado pela Lei estadual nº 6.732/2014[13]. E, em Curitiba, Paraná, a Semana Municipal da Capoeira é reconhecida pela Lei municipal nº14.592/2015[14]. Assim, há esforços para designar uma data de celebração para a capoeira, mas essas iniciativas variam consideravelmente entre os municípios, uma vez que um padrão nacional ainda não foi definido.

---

[11] CÂMARA MUNICIPAL DE SALVADOR. Lei nº 5157 de 10 de maio de 1996. Disponível em : <Lei nº 5157 de 10 de maio de 1996>

[12] ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DO ESTADO DO CEARÁ. Lei n° 14.925, de 24.05.11 (DO de 02.06.11). Disponível em: <LEI N° 14.925, DE 24.05.11 (DO DE 02.06.11)>

[13] LEIS ESTADUAIS. Lei ordinária nº 6732, de 26 de março de 2014. Disponível em: <Lei Ordinária 6732 2014 de Rio de Janeiro RJ>

[14] PREFEITURA MUNICIPAL DE CURITIBA. Grupos de Curitiba celebram o Dia do Capoeirista na Praça Tiradentes. Disponível em: <Grupos de Curitiba celebram o Dia do Capoeirista na Praça Tiradentes>

3 - CAPOEIRA DE RUA

A rua enfatiza uma das características mais fortes da capoeira: a resistência. Segundo registros feitos por Líbano Soares no livro *Negrada instituição* acerca da composição social das rodas de capoeira no Rio de Janeiro, era comum os capoeiristas serem os mesmos agentes em rebeliões e levantes durante o século XIX (Oliveira, Leal, 2009, p.34). Na Bahia a história se repete quando aos populares eram associados adjetivos como “valentes e desordeiros” (ibid, p.38). De acordo com a historiadora Adriana Albert Dias (2009), durante esse mesmo período histórico, fontes revelavam espaço físico da cidade de Salvador, sobretudo as praças, sendo ocupados por meninos para “batucar, brincar, jogar pedra nos transeuntes e medir forças com outros garotos e certos homens do povo” (p. 58).

Crianças e adolescentes passavam por um processo de aprendizado individualmente e habilidade de lutar consistia somente em uma fase de um ritual de passagem mais abrangente. Por isso, durante a existência das maltas cariocas, os meninos valentes eram incorporados ao grupo (Dias, 2009, p.58). Ora, a capoeira oferece tanto um ambiente favorável à sociabilidade masculina, haja vista que esta é uma prática predominantemente masculina, com a ressalva de não diminuir a importância das mulheres capoeiristas, quanto uma significava arma de enfrentamento, como observado por Soares (*apud* Assunção, p.366, 2004). Isso explica os esforços das autoridades em intimidar os capoeiras, pois a mínima possibilidade de um movimento popular negro e rebelde representava uma forte “dor de cabeça” para os chefes de polícia e um “pesadelo” para a elite. Em conformidade com a análise de Assunção (2004), embora a capoeira tenha sido alvo de uma intensa repressão, a sua erradicação foi mal-sucedida.

> No entanto, as fontes históricas baianas também atestam que, à medida que o século avançava, as autoridades se tornavam cada vez mais intolerantes à presença de tais menores nas ruas, pois suas diversões passaram a ser vistas como nocivas à moral pública, começando a ser duramente reprimidas.13 (Dias, 2009, p.58).

As maltas, por sua vez, foram um grande expoente das ruas e conhecidas popularmente por suas “façanhas violentas ao fio das navalhas e das cabeçadas e pernadas” (Lussac, Tubino, 2009, p.9). Integrantes das maltas estiveram envolvidos, inclusive, em disputas políticas, quando persuadiram eleitores a votarem nos candidatos que apoiavam e, por vezes, utilizavam de suas habilidades corporais e a força. Esse fenômeno não foi restrito ao estado do Rio de Janeiro, sendo percebido na Bahia, Pernambuco e também no Pará (Cordeiro, Carvalho, 2013, p.74). Para ilustrar esse cenário, a ladainha “Maltas de Capoeira” de mestre Mão Branca (apud Cordeiro, Carvalho, 2013, p.70-71), serve como luva:

Foi no Rio de Janeiro (BIS),
Pernambuco e velha Bahia
Chegaram os ex-escravos (colega velho)
Á grande periferia vagando pela cidade, ou então o negro ia
Pelos portos e mercados, as Feiras e ferrovias

Sem ninguém para lhe ajudar (colega velho)
e sem ter informação, sem dinheiro para gastar,
(ai meu Deus) as vezes sem ter o pão
negro ia a vadiar na capoeira meu irmão

Falava alto o berimbau (colega velho)
e o pandeiro acompanhava, reco-reco de mansinho,
(ai meu deus) e o jogo começava.
Rabo de arraia, na cabeçada e na rasteira
Os turistas vinham ver e davam dinheiro ao capoeira

Mas o passado escravo fez do negro inferior
sem condições de viver (colega velho)
marginal ele virou.

Assaltando casas nobres, foi mercenário sim senhor
até se vestia de mulher para roubar seja quem for.

Manha suja e traiçoeira eram guaiamus eram nagôs.
Rodas do Rio de Janeiro foi verdadeiro terror
e nem mesmo a polícia podia nada fazer
pois se ficassem frente a frente (colega velho)
Era certo, alguém morrer...

A navalha afiada, faca envenenada, bengala de lado
e lenço no pescoço
Malandro de branco descia a ladeira
o povo dizia "Lá vem Capoeira!".

Mas isso tudo é passado e hoje é melhor coisa entender
mas se eu fosse daquele tempo, eu também queria ser
oi da malta de capoeira, oi iá iá que lutaram para viver.

Maltas de capoeira não existem mais
Mas o negro ainda luta por seus ideais
Maltas de capoeira ficou para trás…
(coro) (BIS)

Estar nas ruas exigiu e ainda exige bastante destreza e inteligência dos capoeiristas para lidarem com as adversidades da vida. Na linguagem nativa, é preciso ser malandro. Se aprende na prática. A malandragem é “uma atitude de defesa à brutalidade da vida” (Dias, 2009, p.57). E, para além da malandragem na

roda dos enfrentamentos corporais, era preciso malandragem para manter condições que permitissem esse corpo continuar em ativa. Esse corpo que ora servia de arma fatal, também servia como instrumento para as apresentações em praças, feiras, em frente a pontos turísticos, entre outros. As apresentações em locais públicos tinham como objetivo atrair turistas e, consequentemente, receber “gorjetas" quando o chapéu era passado. Dentre os capoeiristas baianos, esse ato é conhecido como *manguear*. Portanto, a rua se transforma em um enorme palco para os capoeiristas que buscam manter a si e as suas próprias famílias.

As ruas se caracterizam como um espaço de constantes movimento, onde pessoas e diversos itens, desde alimentos, roupas, ferramentas e mais, circulam de maneira abrangente. Devido ao potencial de interação que oferecem, as ruas, praças e feiras se tornam locais propícios para o desenvolvimento do comércio, impulsionando, assim, a circulação de dinheiro. Nesse contexto, as tradições religiosas afro-brasileiras dos terreiros associam as ruas, comércio e o dinheiro ao orixá Exu. Além disso, Exú é o senhor da comunicação, detendo o poder de “induzir brigas e discussões, interrompendo comunicações e fazendo com que nada se compre ou se venda.” (Gama, 2016, p.104). Os diálogos instigados por Exu podem, inclusive instituir novas dinâmicas nas relações, como evidenciado no “Exu instaura conflito entre Iemanjá, Oiá e Oxum”

> Um dia, foram juntas ao mercado
> Oiá e Oxum, esposas de Xangô, e Iemanjá, esposa de Ogum.
> Exu entrou no mercado conduzindo uma cabra.
> Ele viu que tudo estava em paz e decidiu plantar uma discórdia.
> Aproximou-se de Iemanjá, Oiá e Oxum e disse que tinha um compromisso importante com Orunmilá.
> Ele deixaria a cidade e pediu a elas que vendessem sua cabra por vinte búzios.
> Propôs que ficassem com metade do lucro obtido.
> Iemanjá, Oiá e Oxum concordaram e Exu partiu.
> A cabra foi vendida por vinte búzios.
> Iemanjá, Oiá e Oxum puseram os dez búzios de Exu à parte.
> E começaram a dividir os dez búzios que lhes cabiam.
> Iemanjá contou os búzios.
> Havia três búzios para cada uma delas, mas sobraria um.
> Não era possível dividir os dez em três partes iguais.

> Da mesma forma Oiá e Oxum tentaram e não conseguiram dividir os búzios por igual.
> Aí as três começaram a discutir sobre quem ficaria com a maior parte.
> Iemanjá disse: “É costume que os mais velhos fiquem com a maior porção.
> Portanto, eu pegarei um búzio a mais”.
> Oxum rejeitou a proposta de Iemanjá, afirmando que o costume era que os mais novos ficassem com a maior porção, que por isso lhe cabia.
> Oiá intercedeu, dizendo que, em caso de contenda semelhante, a parte maior cabia à do meio.
> As três não conseguiam resolver a discussão.
> (...) Exu voltou ao mercado para ver como estava a discussão.
> Ele disse: “Onde está a minha porção?”.
> Elas deram a ele dez búzios e pediram para dividir
> Os dez búzios delas de modo equitativo.
> Exu deu três a Iemanjá, três a Oiá e três a Oxum.
> O décimo búzio ele segurou.
> Colocou-o num buraco no chão e cobriu com terra.
> Exu disse que o búzio extra era para os antepassados, conforme o costume que se seguia no Orum.
> Toda vez que alguém recebe algo de bom, deve se lembrar dos antepassados.
> Dá-se uma parte das colheitas, dos banquetes e dos sacrifícios aos orixás, aos antepassados.
> Assim também com o dinheiro.
> Este é o jeito com é feito no Céu.
> Assim também na Terra deve ser.
> Quando qualquer coisa vem pra alguém, deve-se dividi-la com os antepassados.
> “Lembrai que não deve haver disputa pelos búzios”.
> Iemanjá, Oiá e Oxum reconheceram que Exu estava certo.
> E concordaram em receber três búzios cada.
>
> Todos os que souberam do ocorrido no mercado de Oió passaram a ser mais cuidadosos com relação aos antepassados, a eles destinando sempre uma parte importante do que ganham com os frutos do trabalho e com os presentes da fortuna.
> (PRANDI, 2001, p.70-73 *apud* Gama, 2016, p.98-99).

Entende-se que a partir das divergências e percalços se resultam ensinamentos que se compreendidos transformam-se em sabedoria cabendo ao bom *malandro* absorvê-la, sobretudo no que diz respeito às dificuldades dada num

território de passado colonialista. Rufino (2019) defende a Pedagogia das Encruzilhadas e afirma:

> Na relação com o empreendimento colonial, seja nas Américas ou em África, Exu é lançado a inúmeras violências, formas de regulação, castração e desencante. É em meio às suas travessias, cruzos e reinvenções que se destaca como uma potência resiliente e transgressora. Na diáspora, Exu se reinventa a partir dos cacos despedaçados. Senhor das gingas, dribles e esquivas, absorve os golpes sofridos e os refaz como força vital, engole tudo que há e os vomita de maneira transformada. As múltiplas faces de Exu, mais do que demarcar as violências sofridas no trânsito, o enigmatizam como um poema encantado que versa acerca das possibilidades de invenção nas frestas e na escassez." (ibid, 2019, p.279).

Portanto, as rodas de capoeira realizadas em espaços públicos especialmente em ruas movimentadas, feiras e praças, tornaram-se a fonte de subsistência para muitos capoeiristas. Isso é evidente na história marcante do Mercado Modelo[15], em Salvador, que se transformou em um meio de sustento para esses artistas. Ao mesmo tempo, essas rodas também representam um encontro com os conhecimentos ancestrais. Inicia-se, por vezes, a jornada no universo da capoeira com ensinamentos transmitidos na porta de casa, como testemunhado nos casos de mestre Bimba, instruído por Bentinho[16], e mestre Pastinha, orientado por Benedito[17], ambos africanos. Dessa forma, ao viabilizar o comércio das apresentações de capoeiras em feiras, por exemplo, Exu não apenas fomentou a sustentabilidade dos capoeiristas, mas também promoveu o encontro das novas gerações com o sagrado e seus antepassados. Desempenhando assim seu papel como comunicador entre o *aye* (terra) e o *orun* (céu)[18].

---

[15] Filho, Paulo Andrade Magalhães. Capoeira da Bahia: histórias, territórios e trajetórias. Conselho Gestor da Salvaguarda da Capoeira na Bahia / Associação Classista de Educação e Esporte da Bahia, Salvador, 2021, p.35.
[16] Sodré, Muniz. Mestre Bimba: corpo de mandinga. Rio de Janeiro: Manati, 2002, p.35.
[17] Dossiê Inventário para registro e salvaguarda da capoeira como patrimônio cultural do Brasil. Brasília, 2007, p.61.
[18] Novaes, L. D. C. N.. Arqueologia do Axé: o Exu submerso e a paisagem sagrada. Vestígios - Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica, [S. l.], v. 16, n. 1, p. 80, 2022.

4 - CAPOEIRA E CULTURAS RELIGIOSAS

Explorar a dimensão religiosa dentro da capoeira é tão complexo quanto o debate sobre sua origem e, ambas discussões são marcadas por duas perspectivas claramente definidas. No que se refere à religiosidade no mundo da capoeira está de um lado, o pólo que admite a ritualização e a utilização de costumes vinculados às religiões afro-brasileiras, e, de outro, o pólo oposto, este que se afasta dessa influência africana, ao mesmo tempo que defende a neutralidade dentro da prática, sendo difundida, sobretudo, por praticantes de religiões cristãs.

É relevante revisitar as informações coletadas por Líbano Soares (1998) por meio de registros policiais, que destacam a composição étnico-racial da capoeira no século XIX, revelando que 70% dos praticantes eram de origem africana. Porém, afirmar a existência de uma unidade cultural coesa entre esses/as africanos/as não é apenas um equívoco grave, mas também corrobora para o apagamento histórico, simbolismo e da diversidade étnica. Ocorre nesse contexto a antítese do que imaginavam os colonizadores: os membros de distintas tribos se comunicando através das semelhanças de sua cosmovisão. De acordo com Marco Antonio Fontes de Sá (2018), os povos africanos, em geral, integram o sobrenatural em suas atividades diárias, estabelecendo uma conexão constante com a natureza e a ancestralidade, elementos centrais de sua cosmologia. Portanto, a espiritualidade e o sagrado emergem da conexão com o cosmo e a natureza. “Em outras palavras, durante todo o seu dia os povos africanos … realizavam atos que, na definição dos colonizadores, seriam considerados religiosos” (ibid, 2018, p.60). Isso infere numa outra afirmação do autor, a qual declaro estar em concordância, que embora a capoeira não seja uma prática religiosa, a cosmovisão africana a permeia, uma vez que foi criada por pessoas cuja perspectiva de mundo estava intrinsecamente relacionada a conexão com o sobrenatural.

Por outro lado, a capoeira experimenta um fenômeno mais recente, impulsionado pela evangelização da prática, popularmente conhecida entre os capoeiristas como *capoeira gospel*. Este movimento, entretanto, surge em meio a

consideráveis tensões. Em 2017, a BBC News Brasil abordou esse movimento em um artigo intitulado “'Capoeira gospel' cresce e gera tensão entre evangélicos e movimento negro”. A matéria apresenta depoimentos e até mesmo músicas dos praticantes, proporcionando uma compreensão mais profunda de suas ações, conforme ilustrados nos exemplos a seguir:

> "Há um cuidado para não chocar com as visões da igreja. Cuidado com a roupa, com o linguajar, com as músicas, mas que "não necessariamente tem que ser só música que fala de evangelho, de Deus" (Mestre Suíno)
>
> "*Não deixa seu barco virar, não deixa a maré te levar, acredite no Senhor, só ele é quem pode salvar*" (música).

Esses dois trechos conversam entre si e nos revela o esforço em substituir elementos que referenciam o panteão dos orixás, as religiões de matrizes africanas e até mesmo santos católicos. Aí reside a polêmica, porque entende-se que essa substituição não é apenas uma mudança ideológica, pois representa, sobretudo, a convicção de que uma religião é superior às demais. Esse aspecto da *capoeira gospel* tem o potencial de alimentar preconceitos e discriminação que são observados em igrejas pentecostais fundamentalistas (De Sá, 2019, p.67). Explorar esse fenômeno me remete a um episódio específico que testemunhei, possivelmente entre os anos de 2011 e 2014. Durante o treino, ouvi alguém explicando a saída de um aluno, alegando que a avó o proibira de praticar capoeira, pois era associada ao *diabo* e a igreja jamais permitiria. Na época meu professor, agora mestre Negão, ficou visivelmente entristecido, uma vez que via potencial no aluno e reconhecia seu interesse pela capoeira.

A nacionalização e esportivização da capoeira contribuíram para o processo concomitante de *desencantamento*, em consonância com o conceito de Max Weber. Percebemos um movimento contínuo de racionalização que leva ao abandono de elementos considerados mágicos ou religiosos (Cid, 2017, p.31). Esse processo se fortalece ainda mais quando se defende a ideia de: “a capoeira não tem religião, quem tem é o capoeirista”. Da mesma maneira, evidencia-se a operacionalização de uma mentalidade fundamentada na busca de prosperidade através do trabalho, conceito também apresentado por Weber em sua obra “A ética protestante e o espírito do capitalismo”, onde se destaca a relação de capital e justificativas religiosas. No contexto da capoeira, esse processo envolve a exploração de seu

caráter educativo, superando julgamentos preconceituosos e buscando novos territórios para prática, permitindo assim uma abordagem evangelizadora.

> "'*O pastor com berimbau chega aonde o pastor de terno não chega*', diz a professora de capoeira Laís Dutra" (BBC News Brasil: Capoeira gospel' cresce e gera tensão entre evangélicos e movimento negro, 2017).

Essas concepções podem ser encaradas como projetos que relacionam memórias coletivas sobre a prática da capoeira, definindo identidades e lugares sociais. A organização dessas memórias coletivas está intrinsecamente ligada à construção de identidades, influenciando e sendo influenciada por lembranças e silêncios (Cid, 2017, p.30).

Em contrapartida, o filme *Besouro* (2009) emerge como uma obra do cinema brasileiro que representa e se alinha aos ideais contrários à *capoeira gospel*. A narrativa do filme gira em torno do personagem mítico Besouro Mangangá (Manoel Henrique Pereira), cuja veracidade como capoeirista é uma discussão à parte. Em resumo, o longa-metragem retrata o cotidiano de Besouro repleto de sinais sobrenatural, destacando sua necessidade de preservar e cuidar da sua espiritualidade, bem como a importância de respeitar e obedecer os mais velhos, personificados no mestre Alípio, além de *bater cabeça* para seus orixás. Um dos pontos chave da narrativa é o encontro de Besouro com Exu na feira, que em primeiro momento o protagonista se mostra resistente, mas ao reverenciar o orixá da comunicação, sua vida é transformada. O baiano Besouro Mangangá tornou-se, por ora, invencível.

> Em sua viagem onírica, Besouro ganha a proteção dos orixás, ao mesmo tempo que, no plano terreno, tem seu corpo "fechado", protegido por "mandinga", por meio do candomblé. Com a consciência despertada e o corpo dotado de proteção mágica, Besouro se dedica a treinar suas habilidades e a planejar o contra-ataque aos opressores. (Marchesi, 2011, p.3-4).

Dessa forma, busquei abordar de forma concisa o campo em disputa relacionado à religiosidade capoeira, destacando as principais características da *capoeira gospel* e as reações dos defensores da africanidade dessa prática. É relevante salientar que, em nenhum momento, a capoeira é explicitamente classificada como uma religião, mas defendo que ela representa uma prática de luta

e resistência com raízes em rituais. Apagar os elementos que evidenciam os mitos sagrados da cosmologia africana configura um ato de memoricídio e etnocídio. Nesse contexto, destaco a relevância de obras que ressaltam elementos da cultura afro-brasileira, alinhadas a um movimento de reconstrução da memória e identidade negra, exemplificado de forma notável por Abdias do Nascimento e seus/suas companheiros/as do Teatro Experimental do Negro.

5 - TRAJETÓRIA DE VIDA DO MESTRE ARCANJO

5.1 - ARCANJO: DA INFÂNCIA NO MEIO RURAL À CRIAÇÃO DA CAPOEIRA PERNADA BAIANA

Inicio este capítulo destacando que todos os temas abordados anteriormente foram fundamentais para mim durante este estágio final da graduação, especialmente por se tratar de um assunto que permeia minha vida desde 2008. Juntos, esses elementos constroem uma linha de raciocínio desenvolvida ao longo de inúmeros encontros com capoeiristas. Discorrer sobre a capoeira, para mim, significa reconhecer através da minha própria jornada o meu propósito. É um compromisso pessoal e coletivo. E não há maneira melhor de retribuir um pouco do que a capoeira já me proporcionou do que dedicar-me a registrar a trajetória de um mestre tão irreverente quanto o mestre Arcanjo.

Eu o conheci antes mesmo de ele tomar conhecimento da minha existência. Como mencionado antes, estou envolvida com a capoeira desde os meus 8 anos de idade. E por isso não consigo precisar exatamente quando ouvi falar dele pela primeira vez, mas seu nome surgia de tempos em tempos. Os comentários, por sua vez, nem sempre eram favoráveis a ele, atribuindo-lhe os adjetivos de malvado e violento. Confesso que nutria certo receio em relação ao mestre Arcanjo. No entanto, temos um sábio conselho popular que nos incentiva a conviver com uma pessoa para conhecê-la de fato. Curiosamente, a vida me proporcionou a oportunidade de conhecê-lo mais intimamente no início de 2020.

Era um evento de capoeira no distrito de Itaipava, em Itapemirim, Espírito Santo, organizado por um dos núcleos da Escola de Capoeira Pernada Baiana à época. O núcleo estava sendo liderado pelo mestre Cinderela. O evento se estendeu por dois dias, sexta-feira e sábado. Normalmente, em eventos de capoeira, às sextas-feiras são dedicadas à roda de recepção dos convidados, oferecendo a oportunidade dos mesmos jogarem, brincarem uns com os outros, assim, criando diálogos através da fala do corpo. O sábado foi reservado para apresentações dos alunos do núcleo, homenagens aos graduados e oficinas, roda e

também samba. No segundo dia, o mestre Arcanjo decidiu retornar a sua cidade mais cedo, antes mesmo da finalização do evento. No fim de semana seguinte, era o segundo do mês de março, tive a oportunidade de estar no mesmo evento que ele, desta vez no município de Serra, também no Espírito Santo. O dono da festa era o contramestre Baiano. Novamente, a estadia dele no estado foi breve. O ano de 2020 ficou marcado mundialmente pelo início da pandemia de Covid-19, e, ao longo desse período, acompanhei um pouco mais sobre o mestre Arcanjo através das redes sociais e em algumas raras visitas à sua cidade. Foi durante esse período que minhas percepções sobre ele começaram a se transformar, especialmente após minha primeira participação no conhecido evento do mestre, “Amigos do Pernada”, em 2022.

Mestre Arcanjo é um homem autodeclarado negro de 1,74m, careca, que ostenta uma barba grisalha que se tornou sua marca registrada ao longo dos anos. Sua presença, imponente e magnética, não escapa à percepção de quem cruza seu caminho. Quanto à sua personalidade, esta é marcada pela astúcia e malandragem. Batizado Gilson Ferreira dos Santos, nascido em janeiro de 1974, na cidade de Alcobaça, Bahia, ele pertence a uma família de seis pessoas: seu pai, Milton, sua mãe, Maria de Lourdes, e seus irmãos Luciene, Lucineide e Valdivino. A narrativa de mestre Arcanjo revela que, inicialmente, a localidade onde sua família residia, denominada Itaitinga, pertencia ao município de Prado. No entanto, com a emancipação deste último, o território passou a integrar a cidade vizinha, Alcobaça.

Aos cinco anos, uma mudança significativa marcou a vida de Gilson. Sua mãe vendeu um pedaço de terra na roça possibilitando a compra de uma propriedade na região central de Prado, onde ele reside atualmente com sua família. Esta mudança também marcou a separação de seus pais. Seu Milton casou-se novamente e, no presente momento, reside na cidade de Caravelas, que fica há 51 quilômetros de distância de Prado.

Dona Maria de Lourdes Ferreira dos Santos foi mãe solo e registrou sozinha todos seus filhos. Embora tivesse comprado o seu terreno no Prado, ela permaneceu trabalhando na roça na região de Ribeirão devido a proximidade. Aos 14 anos, Gilson começou a ajudar financeiramente a mãe. Seu primeiro trabalho foi na roça,

> Ah, eu ia *pra* roça. *Rancava* mandioca, carregava no jegue no balaio. Trazia *pra* farinheira descascar. Ajudava a prensar a massa, depois ajudava a torrar. Fazia um bocado de coisa. Aí depois, eu comecei vender peixe aqui. Carregar barco de gelo, descarregar quando o barco chegava do mar, e o que eu ganhava na carga dos barco, no descarrego, pegava os peixes *pra* vender na rua. (Mestre Arcanjo, 2023).

A infância de Gilson foi permeada por conflitos envolvendo outros meninos de sua faixa etária, tanto no ambiente escolar quanto na rua. Desde muito cedo, ele ganhou a fama de “brigão”. Entretanto, sua mãe discordava desaprovava veemente essas atitudes, e a cada retorno para casa após uma briga, ela o repreendia através de correções físicas. Ele admite: “Brigava muito. Era brigão! Brigava seis vezes na semana, só que apanhava todas as seis vezes”. No ano de 1983, aos 9 anos, enquanto estava próximo à praia central de Prado, Gilson testemunhou um grupo de jovens fazendo movimentações até então desconhecidas por ele: a capoeira. Essa experiência se assemelhou às trajetórias de mestre Pastinha e mestre Bimba, cujas vidas foram marcadas pela interconexão entre as ruas, a capoeira, brigas e o início de uma jornada ancestral. As movimentações cativaram imediatamente o seu interesse, pois significava a oportunidade de aprender a se defender. Ele relembra: “Eles jogavam, davam saltos e faziam vários movimentos”. Então, a presença de conhecidos no grupo o incentivou a se aproximar e tentar se integrar a eles.

Cerca de dois anos depois de começar a treinar, em 1985, Celso, um rapaz que retornara de uma viagem a Salvador, onde havia se especializado como segurança, formou a primeira turma de capoeira para treinar no Colégio Homero Pires. Gilson e seus amigos se uniram a essa turma por um breve período, mas logo optaram por retornar aos treinos independentes nas ruas, onde se sentiam mais à vontade. Os locais de treino a céu aberto variavam, incluindo a beira da praia, campos e áreas próximas à Igreja Matriz de Nossa Senhora da Purificação.

Novamente, dona Lourdes desaprovou a escolha de seu filho em praticar capoeira, sendo um desafio para Gilson. Mas ele insistiu. “Eu ia treinar capoeira escondido”, relembra aos risos. Continuou: “quando chegava em casa tomava uma coça! Só que no outro dia voltava para treinar de novo”. A sua persistência acabou vencendo a resistência de sua mãe, e depois “só foi alegria”, pois ela se tornou um apoio crucial para seus próximos passos dentro da capoeira.

O apelido “Demônio”, que antecedeu o conhecido “Arcanjo”, teve origens curiosas e reveladoras. Dona Lourdes, influenciada pelas travessuras de Gilson na infância e, por inúmeras vezes o repreendia dizendo: “esse menino é demônio”. O que pode causar estranheza dada a conotação religiosa associada ao cristianismo. Ele contou que: “algumas pessoas escutaram esse nome, aí ficou!”. Contudo, foi na capoeira, com seu processo educativo e disciplinar, que mestre Arcanjo passou por uma transformação de personalidade. Seu comportamento agitado na infância deu lugar a calmaria que, em tom de humor, ele descreve como “um anjo”. A mudança de apelido foi consolidada durante a cerimônia de formatura a mestre, marcando uma transformação consciente e positiva em sua identidade.

Em tempos remotos, a prática de nomear, seja o nome próprio, sobrenome ou apelido, desempenhava a função de aglutinar diversos aspectos, desde atitudes, posturas sociais, crenças e até regiões de origem. Na cultura ocidental observa-se que a nomeação está cada vez mais atrelada a questões de fé ou influências da mídia[19], porém, ainda persiste a tradição de nomear conforme a personalidade, um costume presente tanto em comunidades tradicionais quanto na capoeira. Os apelidos dados a Gilson, seguem a mesma lógica ilustrada pelo exemplo dado por Carvalhinhos (2007) :

> Em tempos remotos, o nome próprio cumpria a função significativa, isto é, sua função semântica estava assegurada: o indivíduo não era apenas designado por seu nome, como recebia toda sua carga conotativa. Um exemplo que ilustra esta questão está no nome Cícero, proveniente do nome latino Cícero, derivado de *cicer,-eris*, “grão de bico” (Faria, 1988:105). No exemplo citado primeiramente o nome teria sido utilizado como alcunha, pejorativamente (em provável alusão a um sinal grande no rosto, semelhante a um grão de bico); como a língua é naturalmente dinâmica, o nome é rapidamente esvaziado de seu real sentido etimológico restando apenas um invólucro, uma forma opaca que oculta o verdadeiro significado original do nome.” (Cavalhinhos, 2007, p.2-3).

Por outro lado, existe um movimento que busca abolir os apelidos da capoeira, por vezes, optando pelo uso do nome de batismo, o que se verifica acontecendo simultaneamente no movimento da capoeira gospel. Essa iniciativa, de certa forma, poderia contribuir para o apagamento de uma das estratégias de defesa dos capoeiristas, uma manifestação de sua astúcia e malandragem, uma vez que os apelidos atuavam como uma forma de proteção em situações de conflito

[19] Carvalinhos, P. J.. As Origens dos Nomes de Pessoas. DOMÍNIOS DE LINGU@GEM, v. I, p. n. 1-18, 2007.

com as autoridades policiais. A justificativa desse movimento reside na natureza pejorativa de alguns nomes, exemplificados por termos como “urubu” e “chaminé”, entre outros. Em conversa com o professor Tamanduá, ele esclareceu a origem dos apelidos e o mito que reforça sua importância na capoeira:

> Apelido era uma forma de disfarce. Surgiu quando a capoeira era proibida penalmente. Porque quando saía mandado de prisão para os ‘*arruaceiros*’, eles emitiam com o nome original. Mas quando ia procurar, ninguém conhecia, só conhecia por apelido. Era uma forma de camuflar. Como que alguém que me conhece só como Tamanduá presta queixa contra mim? Não tem como! Aí mesmo apesar dos anos se passarem e a capoeira sair do código penal, acabou que virou uma tradição dentro da capoeira. (Tamanduá, 2023).

Retomando a trajetória do mestre, sua primeira inserção em um grupo de capoeira foi no Grupo Malungos, fundado por mestre Tarzan, nos anos 1990, em Vila Velha, Espírito Santo. Posteriormente, ele passou a integrar o Grupo de Capoeira Garras de Ouro, liderado por mestre Gil, em Teixeira de Freitas, Bahia. Esses episódios revelam uma trajetória marcada por experiências em diversos lugares: no Espírito Santo, ele viveu em Vitória e Anchieta, mas também passou temporadas nos estados de São Paulo, Rio de Janeiro, Goiânia e Brasília, e, dentro da Bahia, residiu em Salvador. Em todos esses lugares a capoeira esteve presente. Após anos fora de Prado e cansado da agitação da capital, ele decidiu retornar para a calmaria do extremo sul baiano.

Com 16 anos de caminhada no universo da capoeiragem e já graduado como instrutor, mas sem integrar qualquer grupo, ele fundou a Associação de Capoeira Pernada Baiana (ACPB), no ano de 1999, apadrinhado pelo mestre Bira, de Salvador. O encontro que aproximou Arcanjo e Bira aconteceu em um ônibus após um evento em Caravelas, Bahia. Arcanjo o conhecia previamente e o convidou para conhecer seu trabalho, e desde então, passou a contar com o acompanhamento do mestre Bira.

A estrutura organizacional da capoeira, semelhante ao candomblé, é fundamentada em relações familiares, muitas vezes independentes de laços consanguíneos. Os títulos são atribuídos por meio de rituais, como o batizado e a troca de cordas ou cordéis. Ao entregar a corda a um graduado, este torna-se seu padrinho ou madrinha. Dessa forma, sendo mestre Bira o mestre de Arcanjo, por extensão, sua linhagem inclui o mestre Braulino (Salvador), mestre Bandeira

(França), este discípulo de Canjiquinha, e mestre Paulo dos Anjos (Salvador). Além desses, há uma particularidade na relação com o mestre Reginaldo, outro renomado capoeirista de Salvador, que embora não seja seu mestre formalmente, ele exerce uma influência simbólica e importante na capoeira de Arcanjo. A linhagem de Reginaldo inclui os mestres King Kong, Alabama e Vermelho Boxel - todos de Salvador. Estas são todas relações de confluências, como bem afirma o intelectual quilombola Nêgo Bispo. “Um rio não deixa de ser um rio porque conflui com outro rio. Ao contrário: ele passa a ser ele mesmo e outros rios, ele se fortalece”.

O que todos esses mestres compartilham em comum? Todos fizeram da rua o local de sua vadiação, o que se alinha com a narrativa de mestre Arcanjo sobre a essência de sua capoeira ser diretamente ligada às ruas. Ora, os fundamentos e seus primeiros movimentos corporais nas praias e campos da região central de Prado. O professor Tamanduá, aluno do mestre desde meados de 2008, compartilhou memórias das apresentações do grupo Pernada Baiana, onde Arcanjo destacava-se com a pele brilhando de óleo. Essa prática, segundo Tamanduá, é uma malandragem das ruas, pois o óleo funciona como uma tática de defesa para dificultar agarrões em lutas mais intensas, haja vista que a pele se tornou uma superfície escorregadia.

Mestre Arcanjo compartilhou: "Minha primeira academia foi aberta na garagem de minha casa, no bairro Novo Prado, onde comecei com 2 alunos”. Essas palavras revelam um profundo comprometimento e paixão pela arte da capoeira. Ao considerarmos sua graduação na época da fundação do grupo, ainda modesta em comparação a um professor, por exemplo, percebemos o esforço contínuo de Arcanjo em aprimorar suas habilidades enquanto ensina. O caminho trilhado por ele em busca de conhecimento o capacitou a assumir a posição de instrutor desde jovem. Afinal, um dos princípios que circulam no universo filosófico da capoeira é que “só se levanta para ensinar aquele que se senta para aprender”. Finalmente em 2015, após 32 anos de dedicação, Arcanjo recebeu o título de mestre concedido por mestre Bira. E, embora não tenha sido o primeiro mestre da cidade de Prado, o primeiro foi o mestre Roseno, atuante em 1986, Arcanjo detém um papel significativo na história cultural da cidade, pois foi o primeiro a ser formado lá e o único em atividade.

Atualmente, Gilson trabalha como vigia da Secretaria de Bem-Estar Social e ministra aulas de capoeira pelo projeto social “Capoeira Viva” no Palácio do Turismo, localizado no centro da cidade. Ele conta com o apoio de outros graduados para liderar aulas nos demais bairros, como a professora Rapina e contra-mestre Bady em São Sebastião, contra-mestra Guerreira em Portelinha, e todos juntos ao mestre nas aulas da Praça do Green Ville. Embora não estejam diretamente vinculados ao projeto do mestre, outros graduados também realizam trabalhos sociais em diferentes cidades e estados responsáveis por trabalhos sociais em outros municípios e até estados, como o professor Serginho em Nova Viçosa, Bahia, o professor Tamanduá em Vitória, Espírito Santo, e o professor Pensador em Raposos, Minas Gerais. Dessa forma, a capoeira praticada pela Escola Pernada Baiana se estende pelas regiões sudeste e nordeste do Brasil, promovendo a troca de conhecimentos entre capoeiristas de diversas localidades.

5.2 - A ESCOLA DE CAPOEIRA PERNADA BAIANA

O ano de 1999 marca a fundação da Associação de Capoeira Pernada Baiana, embora burocraticamente seja conhecida por esse nome o grupo adota o nome fantasia Escola de Capoeira Pernada Baiana. O termo “Pernada Baiana” é escolhido para representar o estilo de capoeira praticado pelo grupo, caracterizado por um jogo explosivo, rápido, com troca de golpes soltos, conhecidos como “pernadas”, e para demarcar a origem dos membros, a Bahia. Quanto ao termo “Escola” é explicado pela concepção do mestre Arcanjo em considerar a capoeira não apenas como uma luta, mas também como dança, por vezes brincadeira, e, sobretudo, como uma dimensão educativa.

Dentro do contexto do projeto “Capoeira viva”, mestre Arcanjo destaca a abordagem educacional da capoeira com um imenso potencial transformativo. Assim, o ensino não se limita ao jogo, mas incorpora aspectos como a música, canto e a confecção de instrumentos, e, além disso, orienta o aperfeiçoamento comportamental. Ele afirma:

> Eu acho que dentro do projeto da capoeira que a gente tá desenvolvendo hoje é basicamente uma escola porque a gente faz uma didática com os alunos. Não é só jogar capoeira, é capoeira, é tocar cantar confeccionar

> instrumento certo? O comportamento com pai, o comportamento com a mãe, o comportamento com os colegas também. É basicamente o que eles aprendem na escola, a gente reforça na capoeira. (Mestre Arcanjo, 2023).

A turma atualmente é composta predominantemente por 65 crianças, e as aulas são ministradas por ele nas segundas, quartas e sextas-feiras no Palácio da Cultura, e terça e quinta-feira na Praça Green Ville. O treino dos adultos acontece em seguida. Entre 2004 e 2005, mestre Arcanjo liderou um projeto que contou com cerca de 300 alunos em um instituto italiano no município de Prado. A capoeira, para crianças, jovens e adultos, proporciona a expansão de conhecimentos, especialmente os tradicionais, muitas vezes ausentes do ambiente escolar convencional. É importante observar que, embora a Lei nº 11.645/08 estabeleça a obrigatoriedade do ensino da história e cultura africana, afro-brasileira e indigena nas escolas a sua efetividade ainda é questionável no cotidiano. O mestre Arcanjo expressa desconforto com a procura por parcerias somente na data 20 de novembro, o dia da Consciência Negra, ressaltando que a capoeira é uma prática constante ao longo do ano. Essa observação destaca a carência de oportunidades para os mestres do saber tradicional ingressarem nas escolas.

Por sua vez, a capoeira se configura como um ambiente da educação informal, contribuindo significativamente para a alfabetização das crianças e promovendo a consciência racial, cultural, ética e respeito, como se verifica nas duas cantigas a seguir:

> Por favor não maltrate esse nego / Esse nego foi quem me ensinou
> Esse nego da calça rasgada, camisa furada / Ele é meu professor
> (Mestre Boca Rica).

> A E I O U / U O I E A / A E I O U / Vem criança vem jogar (coro)
> Eu aprendi a ler / aprendi a cantar / mas foi na Capoeira / que eu aprendi a jogar (trecho da cantiga A E I O U, Mestrando Pretinho).

Na capoeira, o processo de aprendizagem se fundamenta na repetição e na linguagem corporal, estabelecendo uma dinâmica que se diferencia da abordagem ortodoxa da escola. Cordeiro e Portela (2018) denominam esse processo de Práticas de Letramento, evidenciando a capacidade da linguagem em influenciar a formação das identidades. Segundo os autores, os letramentos provenientes das

práticas sociais são verdadeiramente o ponto de partida e de chegada. (ibid, p.734). A contextualização na comunidade permite compreender os significados advindos da coletividade, contribuindo para a compreensão do ser social e individual. E, a comunidade, em algumas situações, assume o papel de criar Práticas de Letramentos de Resistência e Reexistência, uma vez que os indivíduos se mobilizam não apenas para produzir e consumir textos orais, escritos e multimodais, mas também para construir suas identidades por meio desses textos (ibid, p.735). Como bem salientou Sodré,

> o mestre capoeirista negro não ensina a seu discípulo - pelo menos de maneira como a pedagogia ocidental entende o verbo ensinar, ou seja, o mestre não verbaliza nem conceitua o seu saber para doá-lo metodicamente ao aluno. Também não interroga, nem decifra. Ele inicia: cria as condições de aprendizagem, (formando a roda de capoeira) e assiste a ela. É um processo sem qualquer intelectualização, em que se busca um reflexo corporal comandado, não pelo cérebro mas por algo indeterminado resultante dessa iniciação do corpo. (Sodré, 2002, p. 211).

Nesse contexto, as cantigas desempenham um papel crucial no ensino dos saberes da capoeira, resgatando personagens e reafirmando uma identidade afro-brasileira. Elas perpetuam a linguagem popular e tradicional, influenciada fortemente pelo afro-brasileirismo, definida pela intelectual Lélia Gonzalez (1984) como "pretuguês". O pretuguês destaca-se pela fonética particular, evidenciada no estudo de Waldeloir Rego (2015) sobre as cantigas. Entre elas: lh - i = nos falares do Brasil o *lh* é substituído por *i*, por exemplo uma cantada pelo mestre Arcanjo: *no caminho da lapa / tinha uma pédinha moiada / daqui pra lá tava inxuta / de lá pra cá tá moiada*. Esse exemplo também explicita a queda da letra *r* na palavra pedrinha, e outro exemplo é a modificação da palavra negro: *óia lá o nêgo / óia o nêgo sinhá*. Existe também a apócope que seria a mudança fonética por supressão ao fim da palavra, verificado na palavra camarada transformada em *camará*: *iê viva meu mestre / iê viva meu mestre camará*; e, por fim, mas não findando a longura da complexidade do pretuguês, ressalto a síncope que também é uma supressão, dessa vez, no meio da palavra, note a mudança na palavra caboclo: *como é bunita a pisada do cabôco* (repete) / *como é bunita a pisada do cabôco (coro)*.

As cantigas são acompanhadas pelo ritmo dos berimbaus, atabaque, pandeiro, agogô e reco-reco, juntos desempenham um papel fundamental ao incentivar a coordenação motora, a harmonização sonora e a absorção de conteúdo

histórico. Além disso, contribuem para a valorização de personagens míticos e cadenciar os movimentos do corpo. Mestre Arcanjo destaca a importância da confecção de instrumentos, com ênfase no berimbau, que representa o símbolo mais amplamente associado à capoeira.

O processo de produção do berimbau envolve a participação ativa das crianças, que, durante um dia de treino dedicado, são responsáveis por descascar e lixar a madeira, além de procurar pela cabaça ideal para produzir o som desejado. A abundante mata atlântica em Prado fornece os materiais necessários para a confecção, e o mestre, muitas vezes acompanhado pelos alunos mais velhos, explora a mata para garantir a qualidade da matéria-prima. A laranjinha e a beriba são exemplos. Mesmo à distância, as crianças são envolvidas no processo por meio do grupo do WhatsApp, onde recebem fotos e informações sobre tipos de madeiras e frutos, promovendo não apenas a prática artesanal, mas também o conhecimento sobre a fauna e flora brasileira.

Além disso, o mestre Arcanjo adota o Cine Pernada, um projeto paralelo em que as crianças se reúnem para assistir a filmes relacionados à capoeira. Esse momento não apenas proporciona entretenimento, mas também permite a absorção de conteúdos, seguido por um lanche que encanta os participantes. Essas iniciativas do mestre resultam em um interesse crescente e no desenvolvimento de um sentimento de pertencimento.

Assim, ressalta-se a relevância das comunidades tradicionais no apoio à educação e alfabetização, contribuindo para a formação de pessoas éticas e conscientes. A compreensão de que as crianças replicam aquilo que aprendem destaca a importância do ensino de valores como respeito, empatia, pertencimento, responsabilidade e persistência, que moldam a personalidade e a identidade dos aprendizes. O relato do mestre Arcanjo reflete a eficácia desses ensinamentos na capoeira, evidenciando casos de crianças que, inicialmente propensas a brigas na escola, modificaram seu comportamento ao internalizar os valores transmitidos na prática da capoeira.

> Hoje tem mãe que me liga: ‘Arcanjo, vem aqui resolver um problema para mim’. Então eu tenho essa facilidade de conseguir controlar as crianças dentro da capoeira e da escola. (...) por que o que a gente passa na capoeira no dia a dia, na semana, no mês, no ano, eles assimilam fácil, entendeu? tinha criança que ia pra escola só pra brigar. Hoje não tá

> brigando mais, porque eles lembram dos ensinamentos que a gente tem na capoeira. (Mestre Arcanjo, 2023).

Considerando a alarmante violência contra jovens negros na Bahia, a atuação de agentes culturais, como mestres da capoeira, torna-se crucial. Segundo o boletim “Pele alvo: a cor que a polícia apaga”, de 2022, foi notificado através de dados que: “sob qualquer aspecto que analisarmos os dados de mortes em ações policiais nesses sete estados, a distribuição racial das ocorrências é reveladora dos dispositivos descritos anteriormente: negros são 97,9% dos mortos na Bahia, 96,3% em Pernambuco, 92,3% no Ceará, 87,3% no Rio de Janeiro, 75% no Piauí e 68,8% em São Paulo, quando excluímos os casos em que não temos informações sobre a cor da vítima.” (p. 7). Essas estatísticas indicam a predominância de mortes de negros em ações policiais, destacando a urgência de iniciativas que promovam a consciência social e a identidade, especialmente para a população negra.

5.3 - BATIZADO E FORMATURA

A hierarquia constitui um dos fundamentos primordiais da capoeira, assemelhando-se ao jongo, com ênfase no respeito aos mais velhos. A máxima de que "só se pode levantar para falar quem um dia se sentou para escutar" ressoa como um dilema recorrente nas manifestações afro-brasileiras, ilustrando a importância da continuidade e tradição. Nós começamos *pequenininhos*, e diante da capoeira permaneceremos pois ela existiu antes de nós e continuará existindo depois. É o que nós capoeiristas acreditamos. Por isso, nossa sede por conhecimento nunca se findará.

A partir do século XX, com a incorporação da capoeira à identidade brasileira e sua formalização em academias, o sistema de graduação passou a delinear a trajetória do capoeirista, simbolizando socialmente sua posição na comunidade. Apesar de certo grau de padronização, cada escola de capoeira mantém autonomia para escolher seu sistema, resultando em uma diversidade de abordagens. Mestres como Bimba, que utilizava lenços de cores distintas, e algumas escolas de Angola que dispensam a graduação, exemplificam essa variedade. A Escola Pernada Baiana, com sua abordagem de capoeira de rua, adota o uso de cordéis como

símbolos de graduação, inspirados nas cores da bandeira do Brasil: branco, verde, azul e amarelo.

Nesse sistema de graduação, o cordel é confeccionado através do processo de transagem do fio rabo de rato, sendo feito por trança de "quatro pernas". Embora tamanho e espessura não sejam padronizados numericamente, a confecção é realizada intuitivamente, "no olho". As graduações assinalam os estágios de aprendizado alcançados pelo/a capoeirista, sublinhando a responsabilidade deste diante das práticas da capoeira. O grupo segue uma ordem específica de graduação:

1. Verde (Aluno)
2. Amarela (Aluno batizado)
3. Azul (Aluno graduado)
4. Verde e amarelo (Aluno intermediário)
5. Verde e azul (Monitor)
6. Azul e amarelo (Instrutor)
7. Verde, amarelo, azul e branco (Professor)
8. Branco e verde (Contramestre de 1º grau)
9. Branco e amarelo (Contramestre de 2º grau)
10. Branco e azul (Contramestre de 3º grau)
11. Branco (Mestre)

A cerimônia do batizado e a entrega de cordéis na capoeira configuram-se como um rito de passagem que materializa a trajetória e os conhecimentos adquiridos pelo capoeirista. Este ritual não apenas valida as habilidades adquiridas, mas também implica a responsabilidade de compartilhar esse conhecimento com os menos experientes, de ministrar aulas, de executar toques com maestria, de manusear os instrumentos por períodos prolongados, de entoar cantos e de infundir axé na roda. Quanto ao processo de avaliação feito por mestre Arcanjo se estende ao longo do ano, culminando na cerimônia anual "Amigos da Pernada - Batizado e Troca de Cordéis" que ocorre, geralmente, no mês de janeiro.

Mestre Arcanjo enfrentou desafios ao promover a capoeira em Prado e obter apoio dos órgãos municipais. Inicialmente, a capoeira não era reconhecida pelo seu potencial turístico, e outras festividades recebiam prioridade. No entanto, Arcanjo persistiu, realizando apresentações durante o verão, destacando-se com performances de capoeira, maculelê, puxada de rede e samba, atraindo a atenção dos turistas. Com a chegada da nova secretária de cultura, Rita Abrantes, houve uma mudança positiva. Interessada em estabelecer parcerias, ela propôs a integração do grupo na programação de verão, levando à organização anual do "Amigos da Pernada", realizado por 23 anos consecutivos. Além do apoio municipal, o mestre Arcanjo conquista inúmeros patrocínios junto aos comerciantes locais, consolidando uma relação mutuamente benéfica, sobretudo por ser um evento de caráter nacional, haja vista que mobiliza capoeiristas de várias regiões do Brasil, tais como: Rio de Janeiro, Minas Gerais, São Paulo, Espírito Santo, Brasília, entre outros.

O envolvimento das famílias, especialmente das mulheres, desempenha um papel crucial na realização dos eventos de batizado e troca de graduação. As mulheres, desde a mãe de Arcanjo, que foi a renomada cozinheira do evento, até suas irmãs e atual esposa Luciana, têm desempenhado papéis significativos nos bastidores. O mestre destaca a importância do auxílio de sua esposa e a define como sendo seus "braços direito e esquerdo". Muitos mestres e graduados destacam que sem o apoio familiar, principalmente de suas esposas, tais eventos seriam inviáveis, sublinhando a importância das relações familiares no contexto da capoeira.

Outro ponto alto do evento "Amigos da Pernada" é a tradicional roda da feira, que não apenas agrega visibilidade à cidade, mas também se torna uma parte essencial do evento. Sua ausência seria notada pelos cidadãos, evidenciando sua importância e seu caráter tradicional. Em especial, essa roda é aguardada ansiosamente pelos capoeiristas, pois serve como uma prova de resistência e habilidade, colocando à prova o conhecimento de jogo, malandragem e malícia. “Só entra quem tem coragem”, diz o professor Tamanduá. E, embora não seja restrita e por vezes é incentivada, a participação infantil é reduzida dada a natureza intensa e violenta que os jogos podem ter.

Ademais, detalhes mais aprofundados sobre a cerimônia de batizado e troca de cordéis serão apresentados posteriormente, com base em anotações de campo realizadas durante a formatura de mestre do capoeirista Cutia, na cidade de Pedro Canário, Espírito Santo.

5.4 - FORMATURA DO MESTRE CUTIA: PARTICIPAÇÃO E OBSERVAÇÕES ETNOGRÁFICAS

Sexta-feira, dia 05 de junho de 2023, às 19h30, uma jornada rumo ao norte do estado se inicia, precisamente para Pedro Canário, cidade localizada na fronteira com a Bahia. Chegamos ao local habitual dos treinos do, então, contramestre Cutia após seis horas de viagem. Estávamos em grupo, eu e professor Tamanduá, do grupo Pernada Baiana, e os alunos do Mestre Arcanjo (Vitória, Espírito Santo). O espaço foi reservado para a acomodação dos convidados.

No dia seguinte, às 6h acordamos e nos direcionamos para o café matinal, que antecedeu um dia repleto de atividades. Entre 6h e 7h, Mestre Cutia e seu aluno prepararam o espaço para os festejos, batizado e formatura, revelando paralelos entre a capoeira e as religiões de matriz africana, onde o "iniciado" desempenha papel fundamental na produção e organização da celebração.

Às 9h20, os capoeiristas caminharam até o local da primeira roda, marcando o início das festividades. O mestre Arcanjo chegou e a roda já estava em andamento, mas sua presença chamou a atenção de todos presentes. Notei novamente seu sentimento de pertencimento à Bahia ao chegar com a blusa do time de futebol Bahia. A roda se encerrou às 10h40, sendo, relativamente rápida se comparada com as demais que acompanho. Ainda assim, revelou um espectro variado de jogos, desde lutas até disputas de resistência na bananeira. O após é quase sagrado, pois é tempo de relaxar com uma boa bebida, e o assunto que permeia as discussões continua sendo a capoeira. Durante as conversas pós-roda, Mestre Arcanjo (Bahia) expressou sua opinião sobre a comercialização da capoeira, exemplificando uma conversa que teve com o mestre Arcanjo (Vitória). Este último lhe perguntou quanto ele cobraria para fazer uma atividade de canto. Ele lhe devolveu a pergunta: “Você foi no meu evento, cantou lá e cobrou o que?”. Arcanjo

(Vitória) respondeu: “Nada”. Assim, o mestre usa o exemplo para reafirmar que o compromisso deve permanecer contribuir para a capoeira, e não comercializa-lá. Aqui é possível recorrer a Mauss (2003), com a teoria da reciprocidade, pois o Arcanjo (Bahia) entende que tem o dever de retribuir ao Arcanjo (Vitória) uma ação antes recebida.

As atividades recomeçam às 15:14 com a participação do Contra Mestre Baiano, enfatizando a importância dos instrumentos na roda, especialmente o atabaque como um elemento ancestral. Esse argumento do atabaque como elemento da ancestralidade africana e afro-brasileira da capoeira se contrapõe ao argumento de um mestre da chamada “capoeira gospel” em um evento que acompanhei em Serra-ES, que afirmou que a capoeira não tinha relação com origens africanas, e que o atabaque era um instrumento de origem árabe.

No evento de Pedro Canário-ES, as músicas da capoeira foram exploradas em suas influências na roda, ressaltando que cantar por cantar não é suficiente. Em seguida, foi realizada uma atividade ministrada pelo angoleiro Pai da Mata, focada em equilíbrio, resistência e flexibilidade. O dia encerrou-se com uma roda realizada na praça do bairro Camata, naquela cidade.

No dia 6 de junho, às 7h15, os preparativos para a cerimônia de entrega de cordéis estavam em andamento. As cordas, representando diferentes graduações, eram cuidadosamente dispostas na mesa. Aos poucos, os alunos chegavam, alguns acompanhados por suas mães, e outros adolescentes se maquiavam, preparando-se para a apresentação de dança afro. Os mestres presentes assinaram o verso do diploma de Mestre Cutia, enquanto as crianças iniciavam os jogos.

Após as homenagens e apresentações, Mestre Cutia jogou com cerca 25 mestres, simbolizando a transição para um novo estágio em sua jornada na capoeira. A partir desse momento ele passou a integrar o grupo de mestres formados a mestre por Arcanjo, entre eles estão mestre Som (Teixeira de Freitas, Bahia), mestre Jamaica (Teixeira de Freitas, Bahia), e mestre Cinderela (Itaipava, Espírito Santo). Quanto à entrega dos cordéis às crianças, Mestre Arcanjo dedicou uma música às mães presentes, enfatizando a importância do evento que antecedeu o Dia das Mães. Cada criança recebeu um certificado, e o momento foi registrado em fotos com seus padrinhos. O almoço foi servido em seguida a

finalização da cerimônia, e simultaneamente a um samba animado. O evento foi resultado de seis meses intensos de preparação para esse evento marcante na tradição capoeirista, de acordo com o relato do mestre Cutia.

Este relato etnográfico destaca não apenas a complexidade das atividades e rituais, mas também a riqueza cultural, a devoção e o esforço coletivo que permeiam o universo da capoeira, especificamente no contexto da formação de Mestre Cutia conduzida por Mestre Arcanjo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante das reflexões expostas nesse estudo sobre as identidades negras e sua fluidez, destacadas por Hall, e da abordagem diacrônica proposta por Bertaux na etnossociologia, este trabalho buscou compreender as lógicas de ação ao longo do desenvolvimento biográfico, as configurações das relações sociais e os processos de reprodução e transformação, enriquecendo assim os resultados científicos da pesquisa. Ao adotar uma perspectiva microscópica, evidenciada nas narrativas da vida de mestre Arcanjo, contribuímos para uma compreensão mais abrangente da história das práticas culturais das organizações negras, consolidando uma base para a renovação do panorama histórico nacional.

Para tanto, fez-se necessário abordar a historiografia disponível acerca da capoeira, e verificou-se que a legalização da mesma e dos cultos afro-brasileiros durante o século XX, foi resultado de esforços de lideranças como mestre Bimba e Pastinha. Contudo, essa conquista veio acompanhada de restrições governamentais que visavam controlar essas práticas. O processo de construção da capoeira como prática nacional também reflete uma disputa identitária, influenciada por modelos europeus e ressalta a complexidade da formação da identidade brasileira.

Muito embora se constate tais esforços de controlar a capoeira, as ruas serviram e ainda servem como o ambiente onde a resistência se faz presente. As rodas em espaços públicos não se tornaram fonte de subsistência para muitos capoeiristas, como também representam um encontro com conhecimentos ancestrais. A história do Mercado Modelo em Salvador é emblemática desse fenômeno, ao passo que ilustra como esses espaços não só sustentam os capoeiristas, como também conectam as novas gerações com suas raízes sagradas. Aqui, nas ruas e nas feiras, Exu se faz presente desempenhando um papel crucial de comunicador entre o *aye* (terra) e o *orun* (céu).

Entretanto, a aproximação da capoeira com os mitos sagrados da cosmologia africana encontrada dentro dos terreiros é um campo de intensos debates. Exponho aqui minha interpretação, enquanto pesquisadora e capoeirista, que a capoeira

gospel, como expoente desse movimento, ao apagar esses elementos, configura um ato de memoricídio e etnocídio. Defendo a valorização de obras que destacam elementos da cultura afro-brasileira, como realizadas por Abdias do Nascimento e o Teatro Experimental do Negro, portanto, um movimento de reconstrução da memória e da identidade negra.

Quanto à trajetória do mestre Arcanjo, desde a abertura de sua primeira academia na garagem de casa até a fundação da Escola de Capoeira Pernada Baiana, ilustra um profundo comprometimento e paixão pela arte da capoeira. Seu caminho em busca de conhecimento o capacitou a assumir a posição de instrutor desde jovem, seguindo o princípio filosófico da capoeira de que "só se levanta para ensinar aquele que se senta para aprender". O reconhecimento como mestre em 2015, após 32 anos de dedicação, destaca sua contribuição significativa para a história cultural da cidade de Prado.

A fundação da Associação de Capoeira Pernada Baiana em 1999, sob a liderança do mestre Arcanjo, destaca não apenas o estilo de capoeira praticado, mas também a concepção da capoeira como uma dimensão educativa. O projeto "Capoeira viva" reforça a abordagem educacional da capoeira, incorporando música, canto e confecção de instrumentos, além de orientar o aperfeiçoamento comportamental.

Observamos ao longo da pesquisa que a capoeira, como ambiente de educação informal, contribui significativamente para a alfabetização e promove a consciência racial, cultural, ética e respeito entre as crianças. A prática de letramento na capoeira, fundamentada na repetição e linguagem corporal, destaca a capacidade da linguagem em influenciar a formação das identidades. A participação ativa das crianças na produção do berimbau, por exemplo, além de promover a prática artesanal, também enriquece o conhecimento sobre a fauna e flora brasileira.

A hierarquia na capoeira, com ênfase no respeito aos mais velhos, reflete a importância da continuidade e tradição nas manifestações afro-brasileiras. O envolvimento das famílias, especialmente das mulheres, desempenha um papel crucial nos eventos de batizado e troca de graduação, destacando a importância das relações familiares no contexto da capoeira. Este relato etnográfico revela não

apenas a complexidade das atividades e rituais, mas também a riqueza cultural, a devoção e o esforço coletivo presentes no universo da capoeira, especialmente na formação de Mestre Cutia conduzida por Mestre Arcanjo.

Dessa forma, esta pesquisa buscou não apenas documentar a trajetória de mestre Arcanjo, mas também contribuir para a compreensão mais profunda da capoeira como expressão cultural e ferramenta de construção de identidades. Ao reconhecer a importância das comunidades tradicionais no apoio à educação e alfabetização, bem como a eficácia do ensino de valores por meio da capoeira, reforça-se a relevância dessa prática na formação de indivíduos éticos, conscientes e conectados às suas raízes culturais. Em última análise, a capoeira, como expressão de resistência e ancestralidade, transcende as barreiras do tempo, contribuindo para a construção de uma identidade afro-brasileira robusta e multifacetada. Finalizo minhas considerações com o sentimento de satisfação e de honra pela oportunidade de eternizar o legado do mestre Arcanjo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABIB, PRJ Capoeira Angola: Cultura Popular e o Jogo dos Saberes na Roda. São Paulo: Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP, 2004.

A E I O U (Vem criança vem jogar) - Capoeira music. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=KqtTQdACii8>.

ANDERSON, Benedict. Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo / Tradução Denise Bottman : São Paulo : Companhia das Letras, 2008.

ANJOS, Rafael S. A.. CARTOGRAFIA DA DIÁSPORA ÁFRICA ? BRASIL (Cartography of the African-Brazilian Diaspora). Revista da ANPEGE, v. 07, p. 261-274, 2011.

AQUINO, Pedro G. N. D. . O papel dos cronistas brasileiros na transformação da imagem da capoeira no início do século XX (1900-1930). REVISTA EPÍGRAFE, v. 10, p. 331-359, 2021.

ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DO ESTADO DO CEARÁ. Lei n° 14.925, de 24.05.11 (DO de 02.06.11). Disponível em: <https://belt.al.ce.gov.br/index.php/legislacao-do-ceara/datas-comemorativas/item/1600-lei-n-14-925-de-24-05-11-do-de-02-06-11>

ASSUNÇÃO, Matthias R. . Capoeira e escravidão. In: Revista Afro-Ásia, n. 31, 2004, p. 365-367.

BBC NEWS BRASIL. “Capoeira gospel” cresce e gera tensão entre evangélicos e movimento negro. BBC, 14 out. 2017. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-41572349>

BERTAUX, Daniel. Narrativas de vida: a pesquisa e seus métodos. 2. ed. Tradução: Zuleide Alves Cardoso Cavalcanti e Denise Maria Gurgel Lavallée; revisão científica:

Maria da Conceição Passeggi e Márcio Venício Barbosa. Natal: EDUFRN; São Paulo: Paulus, 2010. 167 p.

BRASIL. Decreto nº 847, de 11 de outubro de 1890. Disponível em: <Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d847.htm>.

CÂMARA MUNICIPAL DE SALVADOR. Lei nº 5157 de 10 de maio de 1996. Disponível em : <https://cm-salvador.jusbrasil.com.br/legislação/826545/lei-5157-96>

CANTA SABIÁ. Por favor não maltrate esse nego. Disponível em: <https://cantasabia.co.uk/songs/por-favor-nao-maltrate-esse-nego>

CARVALINHOS, Patricia J.. As Origens dos Nomes de Pessoas. DOMÍNIOS DE LINGU@GEM, v. I, p. n. 1-18, 2007. Disponível em: <https://seer.ufu.br/index.php/dominiosdelinguagem/article/view/11401/6686>

CID, Gabriel. S. V.. Notas sobre a religiosidade no imaginário da capoeira. Revista Calundu, v. 1, p. 29-41, 2017.

CORDEIRO, Albert A. S.; CARVALHO, Nazaré C. . Capoeira, do crime à legalização: Uma história de resistência da cultura popular. TRILHAS DA HISTÓRIA, v. 2, p. 68-81, 2013.

CORDEIRO, Gilson S.; PORTELA, Paulo P. . É a de atabaque, b de berimbau, c de capoeira: capoeira e letramentos de resistência no bairro cidade com deus em Camocim-CE. Revista ABPN, v. 10, p. 721, 2018.

DE SÁ, Marco A. F. A relação capoeira e religião – uma reflexão sobre antigos e novos tempos de uma arte que é marcial. Último Andar, [S. l.], n. 32, p. 56–69, 2018. DOI: 10.23925/1980-8305.2018i2p56-69. Disponível em: https://revistas.pucsp.br/index.php/ultimoandar/article/view/40665.

DIAS, Adriana A. . A mandinga e a cultura malandra dos capoeiras. In: Revista de História, 1, 2 (2009), pp. 53-68. Disponível em: <http://www.revistahistoria.ufba.br/2009_2/a04.pdf>

FELDENS, Dinamara G. ; FUSARO, Luana G. F. ; CARVALHO, Lucas O. . Antropologia, cultura e indivíduo: reflexões sobre identidade. POIÉSIS - Revista do Programa de Pós-Graduação em Educação (Unisul), v. 12, p. 289-292, 2018.

FUNDAÇÃO NACIONAL DOS POVOS INDÍGENAS (FUNAI). Brasil registra 274 línguas indígenas diferentes faladas por 305 etnias. Brasil: FUNAI, 2022. Disponível em: <https://www.gov.br/funai/pt-br/assuntos/noticias/2022-02/brasil-registra-274-linguas-indigenas-diferentes-faladas-por-305-etnias#:~:text=Segundo%20dados%20do%20%C3%BAltimo%20Censo>.

GAMA, Luciana B. LAROYÊ! Exu: Os caminhos que levam ao mercado. Consumo religioso afro-brasileiro no Recife - PE. 2016. 159 f. Tese (Doutorado em Antropologia) - Universidade Federal de Pernambuco, Recife.

GONÇALVES, Marco. A. T.; MARQUES, Roberto ; CARDOSOS, Vania Z. Etnobiografia: subjetividade e etnografia. 01. ed. rio de janeiro: Editora 7letras, 2013. 266p .

GONZALEZ, Lelia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. Ciências Sociais Hoje, v. 2, n. 1, p. 223- 244, 1984.

HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Panorama do Censo 2022. Rio de Janeiro : IBGE, 2022. Disponível em: <https://censo2022.ibge.gov.br/panorama/indicadores.html?localidade=BR>.

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Território brasileiro e povoamento: negros. Rio de Janeiro: IBGE, 2023. Disponível em: <https://brasil500anos.ibge.gov.br/territorio-brasileiro-e-povoamento/negros#:~:text=Presen%C3%A7a%20negra,%C3%A9%20exatamente%20para%20ser%20comemorada>

KRAAY, Hendrik. Os companheiros de Dom Obá: os zuavos baianos e outras companhias negras na guerra do Paraguai. Afro-Ásia, Salvador, n. 46, 2012.

GOMES, Flávio dos Santos; LAURIANO, Jaime; SCHWARCZ, Lilian. Introdução. In: Enciclopédia negra. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.1 de jul. de 2021.

LE GOFF, Jacques, 1924. História e memória / Jacques Le Goff; tradução: Bernardo Leitão ... [et al.] - Campinas, SP Editora da UNICAMP, 1990. (Coleção Repertórios)

LEIS ESTADUAIS. Lei ordinária nº 6732, de 26 de março de 2014. Disponível em: <https://leisestaduais.com.br/rj/lei-ordinaria-n-6732-2014-rio-de-janeiro-altera-o-artigo-1-da-lei-n-3778-de-15-de-marco-de-2002-que-institui-o-dia-da-capoeira-e-o-anexo-da-lei-n-56452010-na-forma-que-menciona>

LUSSAC, Ricardo M. P.; TUBINO, Manoel J. G. . Capoeira: a história e trajetória de um patrimônio cultural do Brasil. REVISTA DA EDUCAÇÃO FÍSICA (UEM. IMPRESSO), v. 20, p. 07-16, 2009.

MARCHESI, Mariana D. T. O corpo aberto da cultura: resistência e hibridação no filme Besouro. In: VII Encontro de Estudos Multidisciplinares em cultura (ENECULT), 2011, Salvador (BA). Anais do VII Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura (ENECULT). Salvador (BA): ENECULT, 2011. v. 1. p. 1-16.

MAUSS, Marcel. “Ensaio sobre a Dádiva”. In: MAUSS, Marcel. Sociologia e Antropologia. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

NOVAES, Luciana D. C. N. . Arqueologia do Axé: o Exu submerso e a paisagem sagrada. Vestígios - Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica, [S. l.], v. 16, n. 1, p. 74–94, 2022. DOI: 10.31239/vtg.v16i1.32577. Disponível em: https://periodicos.ufmg.br/index.php/vestigios/article/view/32577.

OLIVEIRA, Josivaldo P., and LEAL, Luiz. A. P. Por uma historiografia da capoeira no Brasil. In: Capoeira, identidade e gênero: ensaios sobre a história social da capoeira no Brasil [online]. Salvador: EDUFBA, 2009, pp. 26-41

OLIVEIRA, Josivaldo Pires de; LEAL, Luis Augusto Pinheiro . Capoeira, identidade e gênero: ensaios sobre a história social da capoeira no Brasil. 1. ed. Salvador: EDUFBA, 2009.

POLLAK, Michael. “Memória, esquecimento, silêncio.” In: Estudos Históricos, Rio de Janeiro: vol. 2, nº 3, 1989.

_____. “Memória e identidade social”. In: Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 5, nº 10, 1992;

PORFÍRIO, Iago & OLIVEIRA, Lucas Timoteo de. 2021. "Antonio Bispo dos Santos". In: Enciclopédia de Antropologia. São Paulo: Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia. Disponível em: <https://ea.fflch.usp.br/autor/antonio-bispo-dos-santos>

PREFEITURA MUNICIPAL DE CURITIBA. Grupos de Curitiba celebram o Dia do Capoeirista na Praça Tiradentes. Disponível em: <https://www.curitiba.pr.gov.br/noticias/grupos-de-curitiba-celebram-o-dia-do-capoeirista-na-praca-tiradentes/47079#:~:text=Em%20Curitiba%2C%20a%20Semana%20Municipal,realizar%20o%20Festival%20de%20Capoeira>

RAMOS, Silvia et al. Pele alvo: a cor que a polícia apaga. Rio de Janeiro: Rede de Observatórios da Segurança/CESeC, 2022.

RAMOS, Silvia et al. Pele alvo: a cor que a polícia apaga. Rio de Janeiro: Rede de Observatórios da Segurança/CESeC, 2022.

RAMPINELLI, Waldir J.. Um genocídio, um etnocídio e um memoricídio dos povos latino-americanos. Lutas Sociais (PUCSP), v. 17, p. 139-142, 2013.

REGO, Waldeloir. Capoeira Angola: ensaio socioetnográfico / Waldeloir rego; Ilustração André Flauzino. – 2. ed. – Rio de Janeiro: MC&G, 2015. 431 p.: il. – (Coleção Capoeira Viva, 5)

RUFINO, Luiz. Pedagogia das encruzilhadas Exu como Educação. Revista Exitus, v. 9, p. 262-289, 2019.

SILVA, Sammia Castro; VASCONCELOS, José Gerardo. Marginalização e heroicidade do jogador de capoeira no século XIX. In: VASCONCELOS, José Gerardo; FIALHO, Lia Machado Fiuza; FLORENCIO, Lourdes Rafaella Santos (orgs.). Práticas educativas, exclusão e resistência. Fortaleza: Edições UFC, 2014. p.87-102.

SODRÉ, Muniz. Mestre Bimba: corpo de mandinga. Rio de Janeiro: Manati, 2002.

VASSALLO, Simone P.. O registro da capoeira como patrimônio imaterial: novos desafios simbólicos e políticos. Educação Física em Revista (Brasília), v. 2, p. 1-16, 2008.

WEBER, Max. Relações comunitárias étnicas. In: Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva - Volume 1. SP, 2004. (Capítulo IV)