**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE EDUCAÇÃO**

IÊ, VIVA MEU MESTRE

A Capoeira Angola da '*escola pastiniana*' como práxis educativa

Rosângela Costa Araújo

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação da
Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo
como parte dos requisitos para a obtenção do título de
Doutora em Educação.

Orientadora: Professora Doutora Roseli Fischmann

São Paulo
2004

Dedicado à memória de
Vicente Ferreira Pastinha (1889-1991)
– **Mestre Pastinha**,
e Nzinga Mbandi Ngola (1581-1663)
– **Rainha Jinga**,
ancestrais deste trabalho.

À Ricardo Mendonça e Uiráí Fuscaldo,
em memória.

AGRADECIMENTOS

Começo agradecendo a minha orientadora, Prof^a. Dr^a. Roseli Fischmann pelos ensinamentos que me possibilitaram agregar ao difícil caminho do fazer institucional a crença sobre o valor da amizade, do amor, da confiança e da paixão na esfera do inconformismo e da resistência. Também por acolher esta proposta de pesquisa, e com ela, minhas dificuldades e limitações. Sem dúvida alguma este trabalho situa-se na tomada de referência de uma pessoa que me encorajou na vivência humanizada do conhecimento, pela ética.

Aos professores e funcionários do Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, pelos muitos ensinamentos e trocas, ao longo de todo o Programa. Ao CNPq, pela concessão de bolsa de doutoramento por um período de dois anos.

Aos vários professores e colegas nos vários departamentos da Universidade de São Paulo, com especial agradecimento aos professores Antônio Sérgio Guimarães (Departamento de Sociologia), Kabengele Munanga (Departamento de Antropologia) e também Ernst W. Hamburger e Dilma de Melo e Silva por apoiar as muitas necessidades de formação que esta pesquisa impôs durante a minha permanência na equipe da Estação Ciência Centro de Difusão Científica, Tecnológica e Cultural da Pró-Reitoria de Cultura e Extensão Universitária da Universidade de São Paulo.

Aos capoeiristas de várias gerações pelos muitos ensinamentos, sobretudo aos angoleiros que se dedicam à preservação dos ensinamentos da *escola pastiniana*, pelas colaborações e trocas constantes, enquanto aprendizado da sua manutenção.

Agradeço especialmente aos meus mestres, João Grande, Moraes e Cobra Mansa, por me ajudarem a reconhecer na nossa *filosofia de vida*, o lugar da comunidade e da solidariedade nos ensinamentos da *Capoeira Angola*.

Às companheiras do Geledés - Instituto da Mulher Negra, pelo acolhimento às minhas inquietações de educadora “metida com estas coisas de cultura”.

A Cidinha da Silva, pelos muitos ensinamentos sobre a nossa juventude negra e os desafios impostos à construção da história das ações afirmativas no Brasil. Para além disto, pela confiança e incentivo no alargamento ao lastro do meu próprio sonho.

A Paula Barreto e Paulo Barreto, parceiros de sempre.

A Elisabeth Zolcsak, pelas leituras, sugestões e construções que acrescentaram a este trabalho a junção de informações técnicas e conceituais, bem como padrões estéticos importantes para as muitas linguagens aqui propostas, e também pelas valorosas demonstrações de confiança e amizade.

A Manoela Ziggiatti, Selma Perez, Valesca Rios e Eduardo de Andrea (Kito), da Itinerante Filmes, pela realização do vídeo-documentário, apêndice deste trabalho.

A minha família, pela compreensão sobre as minhas visitas rápidas justificadas numa “tal faculdade que não acaba nunca”.

Aos jovens do Projeto Afro Ascendentes e do Projeto Geração XXI, pela oportunidade de construirmos juntos a crença de que nos formamos a partir da nossa história e da história dos nossos ancestrais.

Às crianças e familiares do Projeto Ginga Muleeke e às senhoras do Projeto Kakurukaju, ambos do Instituto Nzinga, a minha mais profunda gratidão por acreditarem em nossa proposta comunitária e por nos ajudar a ampliar nosso conceito de diversidade.

A vereadora Tita Dias, do Partido dos Trabalhadores, e a minha querida amiga Graça Cremon, por me concederem a honra de tornar-me também uma Cidadã Paulistana.

A Marília Andrade e funcionários do Elenko KVA, pelo acolhimento e parcerias.

Aos queridos amigos do Instituto Nzinga de Capoeira Angola, na tentativa de dialogar com o muito que me ensinam, e na esperança de que, no futuro, este trabalho seja questionado e superado com muito mais talento.

Ao tata Mutá Imê, pelo chão tão bem cuidado, *mocoiú*.

Roda de Angoleiros¹

IÊ, MAIOR É DEUS...²

Iê, maior é Deus...

Pequeno, sou eu.

O que eu tenho

Foi Deus quem me deu.

O que eu dou e o que eu tenho

Foi Deus quem me deu.

Na Roda da capoeira...

Grande e pequeno sou eu, camará...

¹ .Foto realizada pelo contramestre Poloca durante o II Encontro Internacional de Capoeira Angola, na Fundação Progresso, Rio de Janeiro, RJ, em 2002.

² Canção de domínio público, registrada na forma de ladainha de capoeira através de gravação feita com Mestre Pastinha (Muricy, 1999).

RESUMO

Rosângela Costa ARAÚJO. *IE, VIVA MEU MESTRE. A Capoeira Angola da 'escola pastiniana' como práxis educativa*. São Paulo, Feusp, 2004 (tese de doutorado).

Este trabalho apresenta a Capoeira Angola proposta pela *escola pastiniana* como uma práxis pedagógica articulada a ancestralidade e que toma a ancestralidade, a oralidade e a comunidade como paradigmas de pertencimento à dinâmica das tradições africanas no Brasil, dialogando permanentemente com o entendimento sobre a resistência negra e sua permanência nos fazeres educacionais destas matrizes, e apresentando-se sob a forma de comunidades culturais. Este trabalho lida com uma realidade, marcada não apenas pelo ressurgimento, mas pelo crescimento do *estilo* Capoeira Angola, tida como a capoeira tradicional, africana, através de novas gerações de mestres e contramestres originários da *linhagem pastiniana* (Mestre Pastinha, 1889-1981), e orientados por ela, buscando apresentar os resultados das suas práticas como um rico material para se repensar o lugar das tradições quando em constante entrosamento com os saberes produzidos nos sistemas oficiais de ensino. Desta forma, busca encaminhar ao campo da Educação a proposta de ampliar as bases de entendimento destas tradições fazendo-as migrar do lugar ingênuo e fossilizado da sua folclorização, e também do seu entendimento meramente desportivo, para dialogar com professores, educadores e movimentos sociais, outros entendimentos - filosóficos, espirituais, políticos, etc. - sobre os saberes tradicionais africanos na formação do conhecimento e demais códigos civilizatórios brasileiros. Aqui, apontamos o lugar da identidade na compreensão sobre a importância da alteridade a partir de um exemplo que transcende barreiras culturais e geográficas, sócio-econômicas, religiosas, etárias e, mais recentemente, de gênero, como um enfoque pertinente à contemplação do corpo como espaço sagrado onde é possível elaborar estruturas de autoconhecimento e de construção reflexiva da sociedade mais ampla. Para isto, este trabalho recorreu à análise de materiais produzidos em algumas organizações de Capoeira Angola pertencentes a uma mesma *linhagem*, embora em localidades distintas, concluindo a existência de um conhecimento cujas bases de continuidade estão assentadas na pertença à *escola pastiniana* como aspecto de resistência cultural frente aos processos de massificação verificados sobre a capoeira hegemônica, conhecida como Capoeira Regional.

Unitermos: Capoeira Angola, educação, ancestralidade, *escola pastiniana*, identidade

Área de Concentração: Cultura, Organização, Educação

Banca Examinadora: Orientadora: Prof^a Dr^a Roseli Fischmann

Examinadores: Prof^a. Dr^a. Inacyra Falcão do Santos, Prof^a. Dr^a. Conceição Aparecida de Jesus, Prof^a. Dr^a. Dilma Melo e Silva, Prof^a. Dr^a. Maria Cecília Cortez Christiano de Souza, Suplentes: Prof. Dr. Marcos Ferreira dos Santos e Prof. Dr. Rafael Santos.

Data de defesa: 21 de setembro de 2004.

Rosângela Costa Araújo, é natural de Feira de Santana (Bahia). Formada em História pela Universidade Federal da Bahia, realizou Mestrado em Educação na Universidade de São Paulo.

É contramestre de Capoeira Angola, sendo fundadora e presidente do Instituto Nzinga de Capoeira Angola.

Contato: janja@nzinga.org.br

ABSTRACT

Rosângela Costa ARAÚJO. *IE, VIVA MEU MESTRE. The Capoeira Angola from the “escola pastiniana” as pedagogical praxis*. São Paulo, Faculty of Education, University of São Paulo, 2004 (thesis (PhD)).

This work presents the Capoeira Angola proposed by the “*escola pastiniana*” as a *pedagogical praxis*. It includes the ancestral-root aspects and also the oral communication and community as a paradigm pertaining to the dynamics of the African traditions in Brazil. This work constantly expresses the understanding of the black resistance and its participation in the educational tasks of these matrixes, and it is presented as cultural communities. It represents a new reality, which is not only marked by the revival, but also by the growth of the previously mentioned style of Capoeira, which is considered the traditional African one. This new reality is represented by new generations of mestres and contramestres from the “*linhagem pastiniana*” (Master Pastinha, 1889-1981), and guided by it, and it also tries to present the results of its practices as a rich material to rethink the importance of these traditions and their integration with the knowledge acquired at the official school systems. In so doing, the work tries to present to educational systems the proposal of enlarging the bases of understanding of these traditions by moving them from the naive and fossilized point of view of folklore, and also from their merely developmental and sports-approach understanding to a dialogue with the teachers, educators and social movements, about a new understanding (a philosophical, a spiritual, a political one, etc.) of the traditional African knowledge in education and in the Brazilian civil codes. Here, we show how identity plays a role in understanding the importance of alterity from a point of view that transcends cultural and geographical, socioeconomic, religious, age and, more recently, gender barriers. We focus on the socialization concerning the contemplation of the body as sacred space where it is possible to acquire self-knowledge and to ponder about the construction of a more advanced society. The study refers to cultural productions of some Capoeira Angola organizations, in diverse localities, that have the same ancestral-root. Its conclusion takes the existence of a knowledge whose bases of continuity are put on the pertaining to ‘*escola pastiniana*’ as cultural resistance to massive processes that occurs in hegemonic capoeira or Capoeira Regional.

Uniterms: Capoeira Angola, education, ancestral heritage, *escola pastiniana*, identity

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	01
INTRODUÇÃO	08
CAPÍTULO 1: Aspectos conceituais	24
1.1. <i>Na Roda da capoeira, grande e pequeno sou eu, camará...</i>	24
1.2. <i>Era eu e era meu mano, era meu mano e era eu. Vimos a terra molhada, mas não vimos quando choveu, camará...</i>	35
1.2.1. Ginga: a iniciação do sentido e do movimento	38
1.3. <i>Baráúna caiu, quanto mais eu...</i>	42
1.3.1. Considerações metodológicas	46
1.4. <i>Berimbau bateu, angoleiro sou eu...</i>	48
1.4.1. Sobre uma “família” <i>angoleira</i>	56
1.4.2. As comunidades da pesquisa	60
CAPÍTULO 2: Capoeira Angola: ação e intervenção cultural	88
2.1. <i>Capoeira é tudo que a boca come!</i>	88
2.2. <i>Eu sou angoleiro, angoleiro de valor...</i>	98
2.2.1. Comunidade e autonomia no mundo dos <i>angoleiros</i>	98
2.3. A “ <i>escola pastiniana</i> ”: bases filosóficas	116
2.3.1. Epistemologia <i>angoleira</i>	129

CAPÍTULO 3: Capoeira Angola: ação e intervenção educativa	135
3.1. <i>Não bata na criança que a criança cresce. Quem bate não se lembra, quem apanha não se esquece.</i>	136
3.1.1. Reconhecendo historicamente a Capoeira Angola	140
3.1.2. Corpo, Memória e reelaboração histórica	151
3.2. <i>Todos podem aprender: general e também doutor.</i>	153
3.2.1. De dentro da capoeiragem.....	154
3.3. <i>Iê, dá volta ao mundo, camará...</i>	167
3.3.1. Nacionalização e mundialização: os “gringos angoleiros” ...	168
CONSIDERAÇÕES FINAIS	177
BIBLIOGRAFIA	182
GLOSSÁRIO	190
ANEXOS	
Anexo 1 - Temas dos encontros/eventos de Capoeira Angola	197
Anexo 2 - Entrevista com Mestre Cobra Mansa	199
Anexo 3 - Questionários da pesquisa	215
Anexo 4 - CD “Nzinga – Capoeira Angola	236
APÊNDICE	
<i>IÊ, viva meu mestre (Vídeo)</i>	

Fotografias

01. Forte de Santo Antônio Além do Carmo, Salvador, BA	45a
02. Forte de Santo Antônio Além do Carmo, Salvador, BA	45b
03. Aula no Projeto Ginga Muleeke do Instituto Nzinga / SP	55a
04. Aula de <i>fundamentos</i> - VII Encontro Internacional de Capoeira Angola	58a
05. Capoeira Angola Women's Conference, Oakland, 2000	87a
06. Capoeira Angola Women's Conference, Seattle, 2001	87b
07. Mestre Pastinha	115a
08. Mestres João Pequeno e João Grande	134a
09. Jogo de Capoeira Angola	134b
10. Crianças do Instituto Nzinga de Capoeira Angola	139a
11. Ferramenta de inquite na sede do Instituto Nzinga / SP	176a
12. Árvore de <i>Teempo</i> e ferramentas de inquites na sede do Instituto Nzinga / SP	176b
13. Menino tocador de berimbau - Reprodução de cartão-postal	189a

Figuras

01. Capoeira Angola - "Family Tree"	8a
02. Reprodução de pintura feita por Mestre Pastinha	23a
03. Reprodução de dizeres do boletim "O Angoleiro" da Fundação Internacional de Capoeira Angola	150a
04. Reprodução de face de cartão do Grupo de Capoeira Angola Pelourinho	181a
05. Reprodução de capa de folheto - II Encontro Internacional de Capoeira Angola/GCAP, 1997	181b

Quadros

01. As comunidades de <i>angoleiros</i> egressos do Grupo de Capoeira	
Angola Pelourinho (GCAP)	59
02. Perfil de alguns <i>capoeiras</i> (1908-1925)	69
03. Perfil de capoeiristas do Instituto Nzinga, 2003 - faixa etária	71
04. Perfil de capoeiristas do Instituto Nzinga, 2003 - escolaridade	71
05. Perfil de capoeiristas do Instituto Nzinga, 2003 - tempo na capoeira .	75
06. Perfil de capoeiristas - Instituto Nzinga de Capoeira Angola, 2003 - declaração da cor, profissão, ocupação, vivências artísticas	77
07. Capoeiristas - Instituto Nzinga, 2003 - escolhas e opções (entre mulheres)	80
08. Capoeiristas - Instituto Nzinga, 2003 - escolhas e opções	
(entre homens)	83
09. Perfil de capoeiristas - Brasil e Estados Unidos, 2003 - sexo	100
10. Perfil de capoeiristas - Brasil e Estados Unidos, 2003 - faixa etária ..	101
11. Perfil de capoeiristas - Brasil e Estados Unidos, 2003 - escolaridade	103
12. Perfil de capoeiristas - Brasil e Estados Unidos, 2003 - declaração da cor, escolaridade, ocupação	104
13. Perfil de capoeiristas - Brasil e Estados Unidos, 2003 - tempo na capoeira	105
14. Respostas para questionário - Brasil	109
15. Respostas para questionário - Estados Unidos	110

APRESENTAÇÃO

Este trabalho, desenvolvido junto ao programa de Pós-Graduação da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, busca colaborar com os debates teóricos sobre a Capoeira Angola e seu papel no campo da Educação, apresentando elementos presentes nas práticas educativas desenvolvidas nos cotidianos de organizações culturais, especificando àquelas orientadas aos princípios da ancestralidade africana.

Entre estas várias organizações culturais espalhados por todo o território nacional, selecionamos algumas da Capoeira Angola por reconhecermos a sua importância como uma das expressões da cultura afro-brasileira que, com seus cerca de seis milhões de praticantes no Brasil³, talvez seja a que mais se popularizou ao longo de várias gerações, reunindo pessoas de distintos pertencimentos étnico-racial e sócio-econômico.

Por mais que exista interesse, não sabemos exatamente o tamanho da comunidade mundial dos praticantes de capoeira. O recente interesse de pesquisadores (acadêmicos e não acadêmicos), o aumento de revistas especializadas, de empresas produtoras e exportadoras de livros, CDs, vestimentas, artesanatos, instrumentos, e acessórios (cordéis, bijuterias, sapatilhas, dobrões, etc.), as centenas de sítios virtuais disponíveis na Internet, indicam que para além dos milhões de brasileiros capoeiristas, existe um crescente número de pessoas que buscam o contato e o ingresso na sua prática, em vários países de todos os continentes.

Mas, o que leva crianças, jovens e adultos de diferentes culturas e nacionalidades ao interesse pela capoeira? Que seduições estão presentes na sua prática e que definições desta são levadas ao exterior por brasileiros, refazendo o cenário dos seus praticantes? Existe uma uniformidade em torno da sua prática? Que consequência tem para a história das práticas de resistência cultural dos africanos no Brasil algumas mudanças expressivas

³ Dados divulgados pela organização do Congresso Nacional de Capoeira, realizado em São Paulo entre 15 e 17 de agosto de 2003, organizado com o apoio do Ministério dos Esportes e Turismo.

observadas na atualidade, como as verificadas nos níveis de escolaridade entre os seus praticantes, bem como a diversidade étnica, etária e de gênero? Qual a relevância do estudo deste novo quadro para a Educação?

Acreditamos que sejam importantes alguns esclarecimentos sobre como este tema “apareceu” em nossas preocupações fazendo deste trabalho o resultado de conteúdos de vida, e a busca de fazer com que o seu sentido não sucumba aos seus significados.

Desde muito jovem sempre estive ligada a práticas corporais, estivessem elas vinculadas às atividades físicas do mundo do trabalho, precocemente vivido, ou ainda ligadas a atividades atléticas estudantis. Natação, atletismo, voleibol e handebol, foram experiências coletivas, competitivas a se desenhar nas minhas experiências no campo do saber corporal. Também significavam possibilidades de viagens e demais saídas dos limites familiares impostos por uma vivência numa cidade do interior (Feira de Santana/Bahia) sem muitas perspectivas de trânsito e outras mobilidades. Foi assim que, totalmente ligada ao mundo dos desportos coletivos, acabei mudando para a capital baiana e ingressando numa Faculdade de Educação Física⁴, num período marcado pela transição do nosso regime político.

Lembro-me, sem muita saudade, da forte presença militar no curso, não apenas compondo os seus quadros docente e discente, mas também pelo fato de que a referida faculdade estava situada na chamada Vila Olímpica, um local onde, no subsolo ao longo das cadeiras e arquibancadas do conhecido Estádio da Fonte Nova, funcionavam também, além de um grupamento da Polícia Militar, um Posto de Alistamento do Exército e, no campo da administração dos esportes oficiais, as várias federações desportivas.

Lembro-me também do estranhamento que tive quando no penúltimo ano do curso tive que entrar em contato com *livros*⁵, diferentemente da

⁴ Universidade Católica de Salvador/UCSal

⁵ Estes livros acompanhavam a grade curricular específica da Licenciatura, sendo, portanto, reflexões orientadas em disciplinas como Psicologia da Educação, Estrutura e Funcionamento do Ensino de 1º e 2º graus, Metodologia Científica e Prática de Ensino.

apostilas “cuidadosamente” preparadas pelos professores, esquemáticas, ilustradas, com as seqüências sobre os vários métodos europeus de ginástica e as indicações sobre o alcance das etapas do aprendizado e as formas como estas deveriam ser alcançadas, pelos alunos: “ao final desta etapa, o aluno deverá ter percorrido x distância em y tempo...”. Ou ainda: “após esta fase o aluno será capaz de realizar x movimentos em y tempo”.

Não compreendia suficientemente que na condição de atleta e em permanente disputa pelas titularidades nas equipes de que fazia parte estivesse exposta a dinâmicas tão excludentes, longe de poder contemplar os interesses dos que simplesmente jogavam ou brincavam. Descobriria também que a opção por um campo lúdico produziria o deslocamento do status de professora de Educação Física, para o de recreadora, menos valorizada ainda no universo escolar, e também nas hierarquias do mundo do trabalho.

Reconhecia ali um “rito de aceleração”, calcado num tempo restritivo, o que causaria mudanças significativas na minha relação com as chamadas práticas esportivas, produzindo uma espécie de despedida deste campo de atuação por ocasião da minha última participação nos Jogos Universitários Brasileiros – JUBs, em João Pessoa/PB, compondo a equipe baiana de handebol.

Recorrendo a universos mais distintos, lembro-me também quando, participando da Comissão Organizadora do Congresso Nacional de Reconstrução da União Nacional dos Estudantes - UNE, também perseguida pelos militares através do AI-5, lamentava, no meu limitado entendimento sobre a complexidade daquele momento, a ausência de colegas da Faculdade de Educação Física nos debates políticos, como verificávamos em outros cursos. Depois refletiria que a instituição de uma mentalidade “civil” nos cursos de Educação Física ainda necessitaria mais que a minha geração para se transformar nesta moderna e complexa ciência que vemos hoje. Abstenho-me, entretanto, de refleti-la ideologicamente.

O fato é que os contatos com outros valores educativos que não os aferidos no tempo de realizar *versus* seus condicionantes, foram também

capazes de impulsionar-me, lançando-me numa nova busca, manifestando assim a inquietação de quem “poderia jurar” a existência de muito mais por conhecer e refletir, teórica e politicamente.

Foi assim que resolvi partir em busca destes novos campos de conhecimento, já “tomada” por vários questionamentos sobre a ancestralidade dos povos descendentes de africanos, no Brasil, e pela necessidade de entendimento sobre os dados que compunham os quadros de exclusão sobre os mesmos. Resolvi então ingressar no curso de História, na Universidade Federal da Bahia, no mesmo ano em que “coincidiria” com o início da minha entrega aos ensinamentos da Capoeira Angola.

Das lembranças mais contundentes daquele período, as efervescentes manifestações de negritude que se impunha naquela cidade por volta dos variados eventos que marcaram o centenário da abolição do escravismo institucional e, nestas, a minha “descoberta” do debate racial na consolidação daquele almejado modelo democrático.

Iniciava assim, uma trajetória que do ponto de vista existencial, marcaria toda a minha vida, até então. Desta forma, este trabalho é, por assim dizer, uma outra forma de exposição pública à comunidade dos capoeiristas (em particular aos praticantes da Capoeira Angola), sobre o meu próprio aprendizado ao longo de mais de duas décadas. Outras formas de exposição e, sem dúvida muito importantes, porque *in loco*, são realizadas no cotidiano das minhas ações e condutas pessoais, e também dos trabalhos realizados dentro da *capoeiragem*, tanto no exercício da liderança numa organização de Capoeira Angola (o Instituto Nzinga de Capoeira Angola), quanto nas relações e parcerias com outras organizações de capoeira e da sociedade civil (universidades, movimentos sociais, educadores, psicólogos, artistas, etc).

Como um trabalho que resulta de uma vivência constituída sobre a integralidade dos temas que se movimentam em torno da formação do *angoleiro*, aqui se impõe o desafio do estabelecimento de recortes conceituais que balizem o presente estudo como um difícilíssimo exercício de aprofundamento crítico-reflexivo sobre as nossas próprias práticas. Para tal,

convidamos alguns estudiosos a entrar nesta Roda de ginga teórica, cada qual com os seus instrumentos, buscando fazer com que, como numa *roda de angoleiros*, consigamos definir no nosso campo de conhecimento, os elementos que o compõem, bem como entender como estes se comunicam entre si, e como ritualizam suas práticas.

Apresentamos então um trabalho que está dividido em três capítulos e, sob a forma de anexos, encontram-se selecionados materiais que nos apresentam temas de alguns eventos realizados pelos sujeitos/grupos aqui abordados (Anexo 1), a edição de uma entrevista realizada com o Mestre Cobra Mansa (Anexo 2), ainda os questionários realizados com capoeiristas brasileiros e estrangeiros (Anexo 3), e também o CD “Niznga – Capoeira Angola”, do instituto Nzinga de Capoeira Angola (Anexo 4). Finalmente, conferindo a estes materiais o estatuto de um campo de conhecimento capaz de dialogar com o referencial teórico adotado, acrescentamos como apêndice um vídeo-documentário (*Iê, viva meu mestre*) realizado especificamente para este trabalho.

Em busca de acréscimos capazes de nos aproximar do universo simbólico da Capoeira Angola através da prática destes “herdeiros” da *escola pastiniana*, este trabalho fez a opção de apresentar um pequeno registro em vídeo de movimentos, ritmos, cores, sons, sentimentos e emoções presentes no cotidiano de um destes grupos, buscando compartilhar cenas que estruturam aspectos da convivência grupal. A comunidade escolhida foi o Instituto Nzinga de Capoeira Angola.

A realização deste vídeo contou com a participação de três jovens cineastas que fazem parte da própria história do Instituto Nzinga: uma (Manoela Ziggiatti), é integrante “efetiva” do grupo, sendo iniciada na tradição da Capoeira Angola, enquanto as outras duas (Celma Perez e Valesca Rios) fazem parte do grupo dos “amigos do Nzinga”, que são colaboradores e parceiros de situações diversas, tanto no que diz respeito aos aconselhamentos sobre as atividades mais cotidianas quanto ao desenvolvimento de seus projetos. Valesca é também esposa de um integrante do grupo.

Assim, começamos por entregar à equipe que realizaria as filmagens o resumo da versão preliminar desta tese e definirmos que a opção pelas crianças, enquanto sujeitos-atores, seria tomada como espaço de inferência à continuidade do conhecimento e da tradição, aspectos centrais deste trabalho.

Durante algumas semanas as cineastas percorreram o bairro onde reside a maioria das crianças, captaram cenas da sua convivência com a rua, dos relacionamentos entre elas fora do espaço da capoeira, ou ainda dos discursos sobre origem e pertencimento ensinados pelos familiares. A convivência com os equipamentos de filmagem se deu de maneira tranqüila, uma vez que as crianças estavam familiarizadas com estas jovens, muitas vezes presentes nos registros dos eventos realizados no grupo e/ou pelo grupo.

A mesma coisa pode ser dita sobre a presença delas no interior das casas e famílias, uma vez que, embora distribuídas em duas turmas distintas nos treinamentos da capoeira, uma ou duas vezes por semana as turmas dos adultos e crianças juntam-se numa mesma atividade (normalmente Roda, ensaio ou apresentação da Orquestra de Berimbaus, seminários, construção de instrumentos, etc), ou viagens, contando com a presença e participação mais efetiva de mães e pais.

De início, o desejo de fazer com que o trabalho fosse acompanhado destes elementos causou-nos uma certa aflição sobre a condução do próprio vídeo. Não queríamos estabelecer um roteiro que acompanhasse a estrutura do texto, redundando-o. Queríamos algo mais aproximado e envolvido no cotidiano dos participantes, que neste caso são um grupo de crianças, buscando apreender o trânsito ou o lugar da própria capoeira no ambiente familiar, escolar e comunitário.

Uma vez feitas estas definições preliminares, a minha participação se deu nas oportunidades de responder algumas indagações, ou ainda de comentar as declarações sobre as “descobertas” que iam fazendo sobre as crianças, e a paixão que estas lhes despertavam.

Pessoalmente, não posso deixar de registrar a minha emoção ao assistir a primeira edição das filmagens. Fui tomada por um enorme sentimento de felicidade ao perceber o nível de entrega e seriedade com que as crianças se relacionavam com a Capoeira Angola e, principalmente, como a própria capoeira tem possibilitado a orientação de uma nova base de formação identitária, através do surgimento, no interior das famílias, de algumas relevantes “novidades” a serem consideradas, sobretudo quando postos em questão o pertencimento étnico e racial, ou ainda o lugar que ocupam na própria *linhagem pastiniana*.

Assim, considerando satisfatório o seu resultado, sobretudo por apresentar vários aspectos que estruturam, no campo da educação, o conhecimento pela vivência, pela participação e pela experiência, também é possível avançar numa compreensão que rompe com o entendimento punitivo das regras coletivas, e a reestrutura de maneira positiva o ser mestre como espaço de acolhimento e encaminhamento.

INTRODUÇÃO

“É minha fé de ofício, capoeirista sou; tive bom mestre, tenho provado; só dou valor a este, porque tem tudo que é de bom”.
(Mestre Pastinha)

A capoeira é uma expressão cultural de matrizes africanas no Brasil, e como tal apresenta aspectos desta diversidade re-significada na realidade escravista que a formatou. Sua trajetória ao longo da formação da sociedade brasileira apresenta-a em meio aos modelos de organização da resistência dos africanos, e seus descendentes, às condições de sub-humanidade impostas pelo racismo e seus subseqüentes aparatos de dominação naturalizados pelo escravismo.

No século XIX atinge a definição social pautada na formação de grupos de praticantes (ou de iniciados) a partir de organizações de resistência, a exemplo das maltas⁶, passando a ser considerada uma das manifestações da rebeldia destas populações marginalizadas, como um instrumento de defesa e de barganha política.

Proibida neste período, a capoeira sobreviveu aos castigos físicos, prisões, deportações e assassinatos previstos na sua proibição pelo governo imperial, até o período do Estado Novo quando, liberada do Código Penal⁷, dá início a um outro momento histórico no qual passou a ser considerado um importante instrumento na estruturação da identidade nacional, no campo da ginástica e do esporte.

Na atualidade, temos como resultado deste processo o surgimento de um projeto de ginástica brasileira que resultou na definição de um novo *estilo*, hoje conhecido como Capoeira Regional, que passa a concentrar milhões de praticantes no Brasil e outros milhares no exterior. Entretanto, nem todos os capoeiristas migraram para esta nova orientação, permitindo aos que se mantiveram vinculados ao *estilo* antigo, considerado tradicional,

⁶ Sobre as maltas, ver Soares (1994 e 2001).

⁷ Ver *Documentação Jurídica sobre o Negro no Brasil, 1880-1888. Índice Analítico*. EGBa, Salvador, 1988. Págs.80,90,93,94,95,101,108.

Agé Pintor, Ajé, Alario Chapelleiro, Alfredo Raposa, Algimiro Grande, Américo Ciência Amozinho, Antônio da Barra, Antônio Boca de Porco, Antônio Galindeu, Antônio Maré, Azeu Dizordeiro, Balbino Carneiro, Bastão, Bastão Carregador, Benemir do Correio, Benedito Cão, Bichiquinha, Bigode de Seda, Bilusca Pescador, Borra Nome, Bugallo, Cabochinho, Caboto (Irmão de Bilusca Pescador), Caracueirada, Casanovão, Casaca, Cassiano, Baão, Cento e Cinco, Chico Capuminho, Chico Cazumbá, Chico da Barra, Chico Mãe, Chico Três Pedras, Cimento de Tapá, Curió, Dadá, Daniel Coutinho, Daniel Reis, Denize, Dinamite, Doze Homens, Duquima (Irmão de Veneño), Edgar Chicharo, Edgar Carrocinha, Eduardo Trampe, Fitone, Escavino, Espuriado, Eudique, Feliciano Bigode, Galindeu, Galinho, Gasolina, Gerardo, Pé de Abelha, Gerardo Chapelleiro, Gotes, Governador, Henrique, Hilário Chapelleiro, Inimigo Sem Tropa, Inocêncio 7 Mortes, João Coqueiro, João, Julia Fogareira, Juvenal Engrazate, Licuri, Livino, Lúdo Pequeno, Malá, Manoel Cabeça, Manoel Torquato, Maré, Maria Homem, Sr. Messias do São Bras, Nagé Pintor, Neco Canário Prato, Né da Engrasa de Caruagem, Noventa e Cinco, Olho de Pombo, Onça Preto, Pacífico do Rio Vermelho, Paqueta do Cabula, Pato das Pedreiras, Paulo Barroquinha, Pedro 31, Pedro Mineiro, Pedro Porsta, Pergilio Engrazate, Piedada, Piroca Vendedor do Peixe, Raimundo Cachoeira, Ricardo do Cals do Porto, Samuel Grande, Samuel da Calçada, Samuel Pescador, Seta Morres, Taviano, Tibirici de Folha Grossa, Tibirini Puchinho, Tiburcinho de Laguneira, Tião Pescador, Tonha Rolo do Mar, Tominho de Mare, Victor Pichoso, Victor H.U., Vitorino Brago Torato, Zacaarias Grande, Zacaarias Pequeno, Zé Bom Pe, Zé do Saco, Zé U, Zé Veneño (da Barra), Zebedeu, Zeca Cidade de Pádua, Zéhi

Reproduzida de original compilado por
Sylvia Robinson e publicado em 2002 por
The International Capoeira Angola Foundation

que também operassem suas mudanças, garantindo a sobrevivência do que posteriormente se convencionou chamar Capoeira Angola, o que significa dizer que antes do surgimento da Capoeira Regional, falava-se apenas em **capoeira**, tanto como referência ao jogo/dança/luta quanto ao indivíduo que a praticava.

Apesar de uma representação numérica bem menor que na Capoeira Regional, a Capoeira Angola também vem sendo praticada em vários estados brasileiros e vários países, formando comunidades orientadas pela descendência nos processos civilizatórios dos africanos e afro-brasileiros, em vários lugares e culturas e, nestas, inclui-se o aprendizado da língua portuguesa e a formação de redes internacionais de pessoas em condições de se reconhecerem mutuamente, bem como propor e planejar ações educativas e de intervenção social.

Quando, no ano de 1968, na cidade de Salvador, foi lançada a primeira grande obra sobre a Capoeira Angola, pelo então jovem etnólogo Waldeloir Rego, verificávamos através da declaração do jornalista Odorico Tavares, tratar-se de uma obra que já nascia consagrada, sendo o livro um “clássico, uma leitura indispensável para quem queira acrescentar algo de importante na sua cultura sobre assuntos baianos e sobre assuntos brasileiros”. Em sua apresentação, Tavares destacava a singularidade baiana em meio à cultura nacional pela revelação das “surpresas que a *nossa* (grifo nosso) Bahia constantemente nos revela”, e chamando-nos a atenção sobre a ruptura que a obra fazia com a “literatura” sobre um assunto folclórico, apresentando-nos um trabalho cujo fôlego “esgota no todo e para sempre o assunto”. Para ele, isto podia ser observado através dos vários levantamentos propostos: o uso do termo capoeira, o jogo, indumentárias, toques, cantigas, capoeiras (capoeiristas) famosos, academias, e ainda sua “ascensão social e cultural”, desde a vinda dos escravos.

Prosseguindo, Tavares fizera questão de acentuar que tal resultado deveu-se aos laços cada vez mais intensos entre o trabalho apresentado e a vivência do pesquisador, considerado um dos principais estudiosos da religião do candomblé, alojado num alto posto que foi outorgado pela

lendária Mãe Senhora, no quadro sacerdotal do Ilê Axé Opô Afonjá, um dos mais renomados terreiros do candomblé baiano.

Acompanhava-o também nesta linha de declarações o não menos prestigioso escritor Jorge Amado, anunciando que aquele viria a se constituir num daqueles “livros definitivos que há muito tempo esperamos sobre o problema”, até porque, como bem enfatizou, tratava-se de um autor que era a “negação do livresco e da cultura de gabinete”. Também enfatizou a vivência do autor na obra, e o seu conhecimento como o mais profundo entrosamento com a vida popular baiana, sendo esta a “sua vida, seu rico cotidiano, sua carne, seu sangue”. Sobre a obra, Jorge Amado concluía ser este “um livro sobre Capoeira Angola que, como o leitor logo verá, esgota o assunto de uma vez por todas e sob todos os ângulos”.

Por nosso entrosamento e compromisso com o tema aqui trabalhado, pensamos em enfrentar o desafio de aproximação a esse *todo* e a esse *para sempre*, 36 anos depois, como sendo parte deste próprio processo de aprendizado e suas conseqüências. Começamos por ousar a retomada do debate sobre a Capoeira Angola num estudo que a singularize, que evidencie sua atualidade, que a revele no centro das suas próprias complexidades, e para além do tempo e espaço proposto por Rego, na tentativa de colaborar com novos estudos que se seguirão.

Resolvemos nos socorrer na própria declaração de Jorge Amado, apresentando a nossa vivência em meio ao tema proposto, ou seu problema, num entrosamento metodológico entre o nosso pensar e fazer, de *angoleira*, e respaldando nesta vivência a estrutura metodológica que encaminha este trabalho ao campo da pesquisa-ação⁸.

Acentuamos aqui a necessidade de novos vínculos e entendimentos sobre propostas pedagógicas surgidas das práticas de comunidade culturais organizadas, relatoras dos elementos da memória histórica dos afro-

⁸ Segundo Barbier (1977), existe uma permanente reivindicação da cultura e da auto-gestão pedagógica em que o aprendizado da pesquisa-ação poderia evitar que o professor vivesse o que chamou de “*angústia da falha possível e da fragmentação*”, assentada num racionalismo inibidor de estruturas que favoreçam “*o choque das diferenças no abismo da falta*” (p.18).

brasileiros, entendendo-os descortinados e dignificados nas esferas sagradas da corporeidade.

Assim, este trabalho não se propõe a nenhum debate teórico conceitual com o trabalho de Waldeloir Rego. Tampouco se permitiria às muitas abrangências que podem ser tomadas como recortes estratégicos, ou sistêmicos, para os estudos que se fazem necessários à Capoeira Angola. O exercício aqui proposto é o do enfrentamento ao fazer educativo com as palavras das vivências “desde dentro para fora”⁹. As novidades da sua abordagem representam o próprio dinamismo destas vivências em movimentos de retro-alimentação, *com* e *no* seu entorno, contextualizando.

Em 1968 a Capoeira Angola estava longe de poder prever o cenário que atualiza estas complexidades, seja pelos lugares e culturas em que hoje é possível encontrar comunidades de seus praticantes, ou *iniciados*, seja pelas mudanças na definição do perfil sócio-econômico destes, ou ainda pela adoção e novos padrões organizacionais entre os grupos e demais organizações, suas redes de ações e comunicações e, sobretudo, pela presença feminina.

Aqui se apresenta o primeiro recorte teórico-metodológico deste trabalho: trata-se de uma abordagem produzida pela visão de uma *angoleira*. No enfoque não apenas das suas dimensões educativas mas também metodológicas, este debate estabelece um ir e vir temporal não linear que também aqui é tomado como um importante aspecto da Educação. Talvez respaldar um ensinamento, uma crença, a partir da necessidade de viabilizar uma nova maneira de ser capoeirista, ampliado no repertório cultural e intelectual de modo a poder falar “de dentro para dentro”, e também de “dentro para fora” (GCAP, 1989), nos aproxime do entendimento sobre o dinamismo da própria transcrição.

Também prosseguir acompanhando a tese de Marco Aurélio Luz (2000), de reforçar o entendimento de que a presença histórica, social e cultural determinante do processo civilizatório negro na constituição da

⁹ Referimo-nos ao termo empregado por Inacyra Falcão dos Santos (2002), a partir de proposta da etnóloga Juana E. dos Santos, como conhecimentos e interpretações “*fundados numa experiência participativa*” (p. 28).

nossa nacionalidade, ou como queiram, de nossa identidade nacional” (p.17), sendo a capoeira um importante instrumento deste processo.

Orientada pela constante busca da coragem necessária a quem reconhece o significado do *agadá*¹⁰ que tem em mãos, ousamos nos unir ao autor ao tomarmos este trabalho como o resultado de uma luta, uma luta pelo reconhecimento da Capoeira Angola entre as *“instituições contemporâneas irradiadoras da continuidade do processo civilizatório africano no Brasil e nas Américas”* (p.18). Em vários sentidos gravou na memória corporal, musical, a história das lutas negras, no pertencimento ancestral, na oralidade, aspectos que demonstram a *“dinâmica da reposição dos valores e linguagem do processo civilizatório negro africano na formação social brasileira, e seu real significado na constituição de nossa identidade própria”* (Luz, 2000:19).

Ao analisar a presença dos jogadores negros na institucionalização do futebol profissional no Brasil, Marco Aurélio Luz (op.cit.) ainda nos chama a atenção para o estabelecimento de um estilo de jogo, cadenciado e sincopado, que soube se impor sobre barreiras raciais impostas pelos que controlavam o “nobre esporte bretão”. Talvez pelas histórias de luta que unem estas a outras conquistas das pessoas negras, o autor assim apresenta a vinculação do futebol à “arte-marcial libertária”, e a outras *rodas* de resistência:

“O futebol brasileiro se assenta nas bases da linguagem religiosa das comunidades-terreiro, nas suas manifestações lúdicas como a roda de samba, tanto quanto na roda de capoeira, luta-dança estruturada num incrível repertório de gestos cadenciados que se inscreve num fantástico uso do corpo e no seu emprego espaço-temporal, harmonizando ritmo e porrada” (p. 490).

¹⁰ “Agadá é o instrumento, a espada do orixá Ogum, com que ele realiza sua característica de Aswaju, o que vai à frente, abrindo os caminhos para que possa prosseguir e expandir-se o contínuo processo de existir” (Luz, 2000:15).

Na atualidade, temos o orgulho e a alegria de apresentar como destaque o surgimento de significativo número de mulheres entres os seus *iniciados* ou praticantes. A distinção entre um e outro já antecipa um debate importante da nossa proposta, que é a de enfrentar as noções cristalizadas não apenas no censo comum, independentemente do que este possa conter de importante ao entendimento da cultura enquanto sistema complexo produzido na (re)construção do saber local (Geertz, 2001), apresentando um trabalho que propõe pluralizar o debate sobre a diversidade cultural africana no Brasil, a que chamaremos simplesmente de *africanidades brasileiras* (Cunha Jr., 1993), para em seguida singularizar, nestas, o conhecimento vivenciado na Capoeira Angola em seus muitos debates e suas vinculações à Educação.

Desta forma, este estudo também parte do entendimento de que a capoeira constitui uma complexa manifestação da história da resistência negra no Brasil¹¹, um lugar consagrado na memória histórica das lutas dos africanos e seus descendentes, e que chega aos dias atuais contendo entendimentos que se distinguem em dois *estilos*¹² aqui reconhecidos: Angola e Regional.¹³

Assim, sobre a presença feminina ainda não podemos precisar os números desta participação, mas estima-se que estas representem mais de 20 por cento do total de praticantes no Brasil (e no exterior), relevando algumas variantes quando abordadas questões de raça/etnia, classe, escolaridade, e com diversas variações entres os *estilos*.

Também poderíamos arriscar dizer que, presente em vários países, a capoeira tornou-se a grande responsável pelo recente interesse de milhares

¹¹ Para nós, este conceito engloba o de resistência cultural, enfocando a preservação de símbolos tradicionais africanos e afro-brasileiros.

¹² Como é comum entre os capoeiristas, denominamos *estilo* o conjunto de símbolos que compõem a forma ou o modelo de prática da capoeira e seus elementos de formação, sendo consenso de norte a sul do país, e ainda entre os praticantes estrangeiros a existência de um estilo mais antigo e de outro mais moderno.

¹³ Não reconhecemos como *estilos* novas denominações que vão surgindo como referência aos várias entendimentos e aplicabilidades que hoje se faz da capoeira, como Capoeiraterapia (ou Capoterapia), Capoeira Contemporânea, Capoeira Estilizada, etc., por não lhes reconhecermos os elementos que apontamos como fundamentais: historicidade, territorialidade, linhagens, etc.

de jovens, homens e mulheres, tanto pela História do Brasil (e nesta, pela cultura afro-brasileira) quanto pela língua portuguesa falado no Brasil¹⁴.

Este trabalho não pretende tratar a capoeira como uma unidade homogênea, mas apresentar ao campo da Educação alguns debates em torno da Capoeira Angola, justificando a nossa opção não através de um estudo comparativo entre os estilos (Angola e Regional), mas enfocando alguns elementos tomados como preciosas fontes deste conhecimento: ancestralidade, comunidade e oralidade.

Aqui, é importante explicitar os pressupostos atribuídos a estes termos, e que no decorrer do trabalho serão tratados com as devidas referências teóricas. Assim, o uso que fazemos do termo *ancestralidade*, neste estudo, extrapola qualquer entendimento sobre descendência biológica e/ou étnica. Tomamos este termo como referência a dois importantes entendimentos: o primeiro sobre a presença do Mestre Pastinha como matriz de uma descendência cujas reflexões estruturam os códigos de pertencimento e resistência cultural, promovendo também a valorização da sua memória. O segundo entendimento diz respeito aos vínculos entre a capoeira e o candomblé/umbanda, como referência de pertencimento e não como atividade, já que não existe uma implicação que torne obrigatória aos praticantes da capoeira sua iniciação nestas religiões, e vice-versa. Neste entendimento adota-se a ambiência de uma africanidade pautada no convívio com o sagrado, com o sobrenatural, o mistério, estando em pauta a temática da identidade, de forma complexa.

Já o uso do termo *comunidade* orienta a nossa compreensão de grupo formado por um ou mais líderes, podendo também estar distribuídos em cidades e culturas distintas, mas que partilham os mesmos códigos de pertencimento e símbolos de identidade. Como oralidade, apresentamos a principal via de repasse do conhecimento que, embora podendo variar nas estruturas individuais de relacionamento (mestre-discípulo) e/ou coletiva de envolvimento (mestre-discípulos e, estes entre si), corresponde à valorização de uma técnica de educação tradicional africana.

¹⁴ Mais adiante discutiremos os aportes das línguas bantos no Brasil e a formatação do português brasileiro a partir destas. Sobre esse assunto ver Castro (2001).

É fato que nos dias de hoje existe uma farta literatura sobre a capoeira, inclusive ultrapassando os limites verificados nos anos 60-70 do século passado que a apresentava em meio às demais lutas marciais presentes no Brasil, ou mesmo em guias e manuais ilustrativos da sua prática através da apresentação de golpes e contragolpes, e suas respectivas aplicabilidades na prática corporal. Esta literatura atual, a meu ver, reflete os vários deslocamentos desta expressão da cultura africana-brasileira, e de matriz banto¹⁵, entre estudos acadêmicos realizados no Brasil e nos vários países em que a sua prática tornou-se significativa.

Entretanto, quando buscamos singularizar suas práticas através dos modelos adotados por estes *estilos*, esta produção permanece a serviço de uma tendência especulativa de tratar a capoeira a partir de fórmulas generalizantes. No campo do entendimento (e dos desentendimentos) sobre a presença africana no Brasil, nos ressentimos do tratamento que vinha sendo dado à questão racial pela chamada esquerda brasileira na organização dos demais movimentos sociais, cômicos, atabalhoadamente, de que este debate “dividia” a organização dos trabalhadores, artistas, estudantes, etc. Assim também buscamos nos distanciar da possibilidade de, a partir de práticas generalistas, mantermo-nos em convivência com o mito da democracia racial através do seu valorizado discurso da mestiçagem.

Discordando desta abordagem, este trabalho busca focar as singularidades da Capoeira Angola, praticada por pessoas que se reconhecem e são reconhecidas como *angoleiras* e que embora tenham diferentes origens étnicas e sócio-econômicas, atuam numa espécie de militância sobre esta (sua) africanidade, hoje interpretada na forma de distinção à capoeira moderna, sendo também uma estratégia de formação a

¹⁵ Seguindo orientação de Castro (2001), seguiremos recomendação do Acordo Ortográfico vigente para apresentar palavras de origem africanas correntes em nosso vernáculo, de forma aportuguesada, e “*levando em consideração as formas já consagradas pelo uso*”. Assim, o termo banto (*bantu*, plural de *ntu*, e que significa gente, ser humano), passa a designar as culturas das populações banto-falantes que, neste caso, apenas apresenta o debate sobre a contrapartida dos aportes das culturas iorubás, tornadas hegemônicas nos estudos sobre os descendentes de africanos no Brasil.

partir de elementos que não estão presentes nos códigos oficiais de civilidade atrelados à Educação.

Um exemplo que ilustra e justifica esta nossa preocupação é o tratamento ainda dado às religiões africanas nos estudos produzidos no Brasil. Aqui, prevalece uma tendência que torna homogênea, e na matriz iorubá/nagô, uma literatura aglutinadora. Como resultado, mesmo as casas e comunidades religiosas que não são desta matriz, não escaparam à necessidade de abandono de muitos dos seus códigos específicos, sobretudo da língua, para poder continuar se movimentando numa comunidade mais ampla – a do “povo do santo” – em condições de comunicação.

O mesmo pode-se dizer com relação ao jongo, congada, tambor-de-crioula, bumba-meu-boi, etc., distorcendo o dinamismo das suas socialidades¹⁶ numa concentração ingênua sobre as ações locais/temporais. Ou seja, fala-se do jongo, da congada, quando se deveria falar das comunidades de jongueiros, comunidades de congadeiros, deste ou daquele local, e num determinado período. Da mesma forma, fala-se de capoeira quando se deveria falar da Capoeira Angola (apresentada como a capoeira africana, tradicional), ou da Capoeira Regional (apresentada como arte e luta brasileira, moderna), em determinado período e lugar.

Não temos a intenção de satisfazer alguns hibridismos recentemente propostos em alguns grandes centros urbanos quanto aos surgimentos das, a nosso ver, discutíveis, Capoeira Estilizada, Capoeira Contemporânea, “inventadas” nas últimas décadas e restritas a alguns lugares do sul/sudeste brasileiro, e/ou ainda outros subprodutos, como a Hidrocapoeira, Lambacapoeira, Capoeira do Amor e, mais recentemente, Capoeira do Senhor¹⁷. Esta decisão, além de ser respaldada nos vários coletivos

¹⁶ Tomamos aqui o conceito proposto por Michel Maffesoli (1985) para indicar as experiências coletivas como sendo algo mais que os traçados instituídos de ajuntamento (escola, igreja, clube, etc.), ou seja, refere-se às descobertas e vivências feitas *com* e *no* grupo.

¹⁷ Estas se referem à prática de movimentos tidos como sendo de capoeira, colocados sob a influência de atividades do tipo hidroginástica (encontrada na cidade de Salvador), lambada ou mesmo as apresentações de danças sensuais executadas por um casal (encontradas na cidade de Porto Segura/BA), todos usando músicas de capoeira. Quanto à

angoleiros, sobretudo os aqui abordados, também se justifica pela ausência de dados importantes para a compreensão do que chamamos *estilo* em nossa proposta, ou seja, genealogias, códigos específicos de representação e fundamentação histórico-filosófica. Hilário, poderíamos dizer àqueles que não mergulharam nos aspectos ideológicos que concatenam tais “modernidades”, não fossem os conteúdos que lhes dão sustentação, a exemplo da supressão dos elementos históricos e filosóficos sobre esta presença africana no Brasil, tão presente nos espaços de iniciação dos angoleiros.

Assim, sobre a Capoeira Angola, este trabalho também visa colaborar com uma lacuna de mais de três décadas no que se refere à produção de estudos específicos sobre a mesma¹⁸, e rompe também as estruturas comparativas e/ou de dependência metodológica articulada à Capoeira Regional. Seu ineditismo pode ser verificado numa nova abordagem onde, mais que situá-la descritivamente no campo da cultura, tomamos como tarefa o seu entendimento no campo da constituição de uma prática pedagógica, singular, valorativa da pluralidade e da diversidade enquanto espaços privilegiados à apropriação do sentido original, e sobre cujos principais pilares – ancestralidade, comunidade e oralidade - formam-se comunidades que conduzem, na Educação, o debate acerca dos valores ritualísticos e dos ritos de iniciação, tanto para o fortalecimento das esferas da individuação, quanto nos entendimentos destas práticas processadas na vivência comunitária, situadas espacial e cronologicamente para orientar a reflexão sobre o sentido da identidade e do pertencimento.

A partir daqui, podemos dizer tratar-se de uma práxis pedagógica que embora não se consolide no ambiente escolar, para ele também se volta, formando cidadãos críticos e em condições de colaborar para o

chamada Capoeira do Senhor, diz respeito a versão de Roda entre os chamados “evangélicos”, a partir de traduções religiosas dos cantos da capoeira, bem como da supressão de outros símbolos ligados à religiosidade de matriz africana.

¹⁸ REGO, Waldeloir. *Capoeira Angola – Ensaio sócio- etnográfico*. Salvador, Ed. Itapuã, 1968. Coleção Baiana. Depois deste trabalho, encontramos apenas o livro *A Capoeira Angola na Bahia* (Sete, 1997), que reúne nomes de antigos capoeiristas, ilustração de golpes, movimentos e cantos. Como estudos acadêmicos temos Araújo (1999) e Abib (2004).

entendimento de campos como corpo, espiritualidade, arte e comunidade, interligando-os enquanto princípios sagrados do aprender/viver e que, como pesquisa-ação, se faz em movimento.

Tomando o trabalho da jovem pesquisadora e recém iniciada nas tradições dos *angoleiros*, Karin Araújo, encontramos a seguinte tentativa de apresentação da Capoeira Angola (Araújo, 2003):

“A Capoeira Angola, para aqueles que nela se iniciam, constitui, por si só, um universo de conhecimento específico, reproduzido principalmente através da oralidade, onde ganha vital importância a figura do mestre, seu discurso e o código de conduta compartilhado entre ele e seus discípulos. A hierarquia de valores dos angoleiros aparece regida por princípios relacionados à ancestralidade, fidelidade a esta e pertencimento à comunidade que a representa, que podem ser identificados tanto na conduta moral, quanto na expressão corporal do jogo da Capoeira” (Araújo, 2003:7).

Apresentamos a seguir os contornos espaciais e temporais dos indivíduos deste estudo, representados na Figura 1 (*Family Tree*). Como galhos de uma mesma árvore, desenvolveram-se em tempos, lugares e direções diversas, compondo um cenário rico de trocas necessárias ao dinamismo desta tradição. Nessa figura indicamos a fonte consagrada neste trabalho bem como a linha de descendências (marcada pela cor amarela), com a qual estamos lidando, ainda que não necessariamente com todas essas pessoas, mas com os resultados destes trabalhos na definição de uma comunidade, no sentido anteriormente tratado, que se assemelha também a uma família extensa¹⁹.

¹⁹ É importante anunciar que a maioria das organizações de angoleiros vive a noção de comunidade muito próxima ao modelo encontrado nas comunidades do candomblé/umbanda, conhecido como “família de santo”.

É importante ressaltar que embora se tratando de um estudo preliminar, a *Family Tree* nos permite, numa leitura horizontal, uma noção dos desdobramentos dos ensinamentos da *escola pastiniana* a partir da atuação do Mestre Moraes, responsável pela formação de grande parte das novas lideranças de mestres e contramestres que atuam em outros estados brasileiros e em outros países, como pode ser percebido no Quadro 1 (Egressos do GCAP). É sobre a difusão e divulgação do conhecimento da *escola pastiniana*, e do reconhecimento e proteção da sua memória histórica na condução e fortalecimentos destas comunidades atuais, que este trabalho estrutura seus capítulos.

Assim, no primeiro capítulo apresentamos a Roda de *angoleiros* desenhada para estruturar as dimensões teóricas e tempo-espacial da pesquisa. Nesta Roda estamos nos empenhando no diálogo entre os saberes produzidos na cultura popular e sua dimensão histórico-existencial, com os entendimentos sobre o lugar do jogo como um sistema cultural que orienta tantas relações sociais quantas forem necessárias à constituição das identidades entre as pessoas. Aqui, a dinâmica civilizatória das nossas africanidades, neste caso, orientadas na continuidade dos ensinamentos deixados por uma tradicional linhagem da Capoeira Angola, dialoga com a realidade política brasileira desde os anos 80 do século XX adotando práticas educativas responsáveis pela formação de uma identidade amadurecida pela vivência na diversidade.

No segundo capítulo apresentamos as comunidades deste estudo, e o novo cenário que se configura a partir destes “novos angoleiros”, especificamente localizados no sudeste e centro-oeste brasileiro, e também nos Estados Unidos. Buscamos produzir um quadro que ilustra parte da diversidade que atualmente se apresenta como sendo um dos resultados das iniciativas produzidas nos anos 80 ou, mais especificamente, da diáspora do Grupo de Capoeira Angola Pelourinho/ GCAP, fundado por Mestre Moraes em 1980.

Apoiando-nos no entendimento de que o GCAP tenha marcado com muita intensidade o pensamento contemporâneo sobre capoeira e sobre o

ser capoeirista (especialmente na Capoeira Angola, mas não apenas), pusemos em trânsito as interpretações sobre os ensinamentos da *escola pastiniana* produzidas coletivamente no seu interior, modificadas nos deslocamentos locais-temporais.

Embora este trabalho não esteja voltado especificamente ao estudo destas diferenças, sobretudo quando comparamos o perfil dos capoeiristas dos anos 1920-1950, buscamos entender os caminhos que conduzem jovens e adultos à prática da Capoeira Angola, nestes lugares, o que entendem ou entendiam previamente a seu respeito, como a conheceram e, sobretudo, porque a escolheram e se mantêm vinculados aos seus *fundamentos*.

No capítulo terceiro, retomamos a *filosofia de vida* da *escola pastiniana*²⁰, seus saberes e suas formas de auto-proteção. Aqui, tomamos o reconhecimento histórico da capoeira como instrumento de identificação da anterioridade dos valores culturais africanos ao referencial do escravismo, afirmando-lhe os aportes culturais na formação de sociedade brasileira e sua subsequente e atual definição de identidade nacional.

Veremos aqui que a existência de procedimentos que mantêm presentes estes conteúdos históricos na mesma dinâmica da transmissão dos conhecimentos ditos específicos (movimentos, toques, cantos, etc) e, embora alimentadas também por relacionamentos cada vez mais próximos das instituições formais de ensino (escolas, universidades), e pelo acesso a sofisticadas linhas de comunicação global (principalmente com a Internet), investem na manutenção das bases da oralidade como indicativo de uma educação tradicional, e de individuação, orientada pela presença de uma matriz ancestral, sendo-lhe um referencial sagrado e espaço consagrado à Educação.

²⁰ Em referência ao Mestre Pastinha (1889-1981), elo ancestral deste trabalho.

Hipótese do trabalho

Inicialmente gostaríamos de chamar a atenção para a existência de um conflito ideológico importante sobre a origem da capoeira. Embora não seja o escopo deste trabalho o debate histórico que acentua tal conflito, adotamos como pressuposto o pertencimento da Capoeira Angola à dinâmica das civilizações africanas no Brasil (Araújo, 1999).

Como *hipótese* deste trabalho apresentamos a Capoeira Angola da *escola pastiniana* como uma práxis educativa, com pedagogia própria, fundada na ancestralidade como princípio de pertencimento e dotada de acolhimento, o que lhe propicia a formação de comunidades abertas à alteridade.

Assim, o trabalho enfoca a Capoeira Angola enquanto esquema de organização cultural capaz de apresentar-se com uma proposta pedagógica própria, e bastante rica para se pensar a presença dos africanos e seus descendentes, no Brasil, mas também para se pensar formas culturais de compartilhamento do destino humano, sobretudo entre jovens. Seus pilares de aproximação ao universo das tradições indicam que ancestralidade e oralidade estão no centro do entendimento do sentido da sua *iniciação*, ao mesmo tempo em que distingue, afastando, dos valores (d)esportivos reivindicados pelo recente e hegemônico estilo da Capoeira Regional, sendo portanto, relevante ao enfoque da memória e cidadania dos brasileiros, sobretudo os negros, no campo da Educação.

Embora não seja um estudo específico sobre relações raciais entre os *angoleiros*, a questão racial está presente neste trabalho, sobretudo apontando as esferas de resistência à emergência histórica da Capoeira Regional, considerada por estes como um “projeto” privilegiado às práticas de embranquecimento das culturas dos povos negros, e de importação à ideologia de dominação e controle social.

Como práxis pedagógica articulada à ancestralidade, está assentada na prática da vivência grupal e da oralidade e, como todo *assentamento*²¹, impõe a ligação entre o mundo visível e o invisível, numa ética própria assegurada no ir e vir das múltiplas temporalidades. Estes aspectos indicam as bases de pertencimento a uma matriz, pela interiorização dos seus princípios iniciáticos. Como já foi dito, isto não significa dizer que todas as pessoas envolvidas com a Capoeira Angola são, concomitantemente, iniciadas nas religiões de matrizes africanas. Entretanto, também não é possível negar-lhe que estas religiões (sobretudo o Candomblé das nações Angola e Caboclo) estejam na Capoeira Angola onde, à exceção das músicas compostas na atualidade, seus cantos são os mesmos *pontos*²² encontrados nas festas religiosas destas *nações* (Santos, 1995).

Não ousaríamos, hoje, dizer que estes princípios estão na base de formação de todos os *angoleiros*, ou nas várias linhagens. Menos ainda respondemos pelos *angoleiros emergentes*. Falamos de uma *fonte* que alimentou esta convicção, assegurando, na geração da qual fazemos parte, o entendimento sobre a Capoeira Angola enquanto um caminho de ligação ancestral, sendo ele próprio sagrado. Nosso depoimento incide sobre uma geração que reconheceu, acreditou e acolheu os ensinamentos orientados por um mestre, e com eles se comprometeu. Tratamos, portanto, de importantes valores educativos como confiança, acolhimento, reconhecimento, escolha e permanência, como valores agregados ao sentido do aprender, conhecer... reencantando-os.

A partir disto, entraremos numa Roda de *angoleiros* certos de que descobriremos neste jogo que gingar, mais que uma atitude corporal, configura uma filosofia de vida. Metáfora e metafísica.

Voltamos então aos saudosos Odorico Tavares e Jorge Amado para assumirmos que a despeito do talento humanístico e intelectual ou ainda o compromisso existencial do Prof. Waldeloir Rego para com as tradições

²¹ Termo comumente usado nas comunidades-terreiro para referir-se ao lugar em que são instalados objetos rituais, sendo este uma espécie de altar das divindades. Ver: Castro (2001).

²² São conhecidos como pontos, as canções entoadas nas comunidades-terreiro para invocar, saudar e celebrar as entidades religiosas.

africanas no Brasil, a Capoeira Angola possui áreas de abrangência que necessitam de muitos outros estudos e dedicação.

Na pintura feita pelo próprio Mestre Pastinha (Figura 2), podemos encontrar alguns símbolos que caracterizam os “herdeiros da tradição” aqui tomada, como o uso da roupa nas cores amarela e preta, uma característica inquestionável da *escola pastiniana*, não no dia-a-dia das atividades e Rodas, que não impunham o uso de nenhum uniforme, mas usados nos momentos de apresentações mais solenes. Entretanto, a maioria dos discípulos do referido mestre não optou pela manutenção destas cores na definição dos seus uniformes do cotidiano (como foi o caso do Mestre Moraes), prevalecendo o uso da roupa branca²³.

Uma outra característica aqui apresentada diz respeito à formalização na apresentação e distribuição dos instrumentos e a formação da “bateria”, do “ritmo” ou “orquestra” de uma roda de capoeira²⁴. Finalmente, e muito importante, é o uso de calçados (sapatos). Nestes grupos é expressamente proibida a prática da capoeira sem o uso de qualquer tipo de calçado preso ao pé. Ensinado como um símbolo não apenas dos libertos na aquisição das alforrias, o que conferia o direito de uso, também justifica a necessidade de proteção física de quem a pratica, sobretudo aos joelhos e tornozelos, além de permitir ao praticante a segurança corporal frente a terrenos irregulares.

²³ Uma outra exceção é o grupo liderado pelo Mestre Curió, que também é discípulo de Mestre Pastinha. Também é importante salientar que o uso de roupa branca entre várias organizações de angoleiros não significa o uso dos conhecidos abadás (calça branca em tecido elástico, com espaços ao longo da cintura para a introdução dos cordéis). Ao contrário, encontramos como padrão estético o uso de calça “tipo social”, com a camiseta presa na própria calça e, para evitar que a mesma se solte e exponha partes do corpo, costuma-se adotar o uso de cintos.

²⁴ Nos grupos aqui trabalhados, a distribuição dos instrumentos obedece a seguinte seqüência, no sentido da esquerda para direita: reco-reco, agogô, pandeiro, berimbau Gunga, berimbau Médio, berimbau Viola, pandeiro e atabaque.

Figura 02 - Reprodução de pintura de Mestre Pastinha
(referência pessoal)

Imagem obtida em <http://www.geocities.co.jp/Athlete-Athene/9701/capogaleria.html>, 01/02/2004

CAPÍTULO 1: Aspectos conceituais

Neste capítulo apresentamos a estrutura teórica desta *roda de angoleiros*. Seus movimentos recursivos nos permitem não apenas entender a constituição do cenário aqui representado pelas organizações selecionadas, como também seus entendimentos sobre a base constitutiva desta tradição e, nesta, a definição das unidades comunitárias e também do que passamos a chamar de família extensa. Unindo laços definidos na própria crença da Capoeira Angola, enquanto uma filosofia de vida, constatamos que a tradição se mantém através da sua própria transformação, caso contrário, desaparece.

Ao apontarmos suas fundamentações sobre o sentido da iniciação é que nos aproximamos de seu entendimento educacional, passando ao diálogo permanente entre o passado e o futuro que, refletido nestas práticas grupais, estabelecem sobre o presente a noção de sujeito atuante não apenas na sua construção e desenvolvimento pessoal, como também do próprio conhecimento que se busca tornar acessível a futuras gerações. Neste entendimento se define, a partir da memória histórica, a projeção do elo que garante uma nova geração de “herdeiros” assentados na continuidade destes saberes e fazeres.

Assim, apontamos aqui tanto a definição destes sobre o ser *angoleiro*, quanto o ser “angoleiro de valor”, enquanto um chamado a colaborar, pela entrega pautada em ações coletivas, no fortalecimento de grupos com responsabilidade e possibilidade de fortalecimento da própria Capoeira Angola.

1.1. Na Roda da capoeira, grande e pequeno sou eu, camará...

O dinamismo da *roda* aqui apresentada indica a movimentação necessária à formação dos campos convergentes em que estão situados os

indivíduos e grupos deste estudo, bem como os elementos estruturantes da identidade aqui valorizada. Apontamos no *ser angoleiro* e no acreditar na Capoeira Angola um campo propício ao entendimento de um novo fazer educativo, e que se distingue dos modelos oficiais, sobretudo porque unem num mesmo processo do conhecimento a ser desenvolvido e preservado, educador (mestre) e educando (discípulo), numa cumplicidade de vida. Isto orienta a nossa aproximação do que simplesmente denominam “filosofia de vida”.

A **Roda** de capoeira é considerada o espaço para onde todas as ações se encaminham. Entre os angoleiros, é o espaço onde se consagra de maneira ritualística a dinâmica sagrada da construção do saber. É o local de constantes avaliações sobre como cada indivíduo exercita nesta - Pequena Roda - seu entendimento e posicionamento sobre as *coisas da vida* - Grande Roda - mas, sobretudo, de exposição dos valores que cada mestre adota para realizar a iniciação dos seus discípulos. Assim, mais que avaliar o desempenho puro e simplesmente de cada indivíduo, a Roda afere a conduta de quem ensina, de quem orienta este ou aquele capoeirista.

Segundo o Dicionário dos Símbolos, “a roda participa da perfeição sugerida pelo círculo, mas com uma certa *valência de imperfeição*, porque ela se refere ao mundo do vir a ser, da criação contínua, portanto da contingência e do perecível” (Chevalier e Gheerbrant, 1999:783). Como um círculo, possui as propriedades simbólicas do tempo, ou seja, da ausência de divisão ou distinção mas fora da lógica linear do tempo, tal qual está proposto no modo de organização ocidental.²⁵

Como espaço ritual, possui dinâmica própria que mantém seus iniciados em permanente diálogo entre passado e presente. No caso dos *angoleiros*, implica na manutenção de traços voltados à preservação dos elementos que possam não apenas garantir, no futuro, a salvaguarda da tradição, mas também a tentativa de impedir os resultados da massificação cultural, como declaram ter acontecido com a Capoeira Regional. Para isto, estruturam cuidados relativos à preservação da memória de cada tronco, de

²⁵ Da mesma forma, a minha trajetória resulta de uma não linearidade ao conceber uma vivência *iniciática*, inserida em experiências sociais instituídas.

cada genealogia, de cada *família angoleira*. Tendo a matriz “totêmica” relativa a cada tronco preservada, teremos a definição de autonomia destas unidades sociais.

Assim, a Roda é formada de pessoas, movimentos, instrumentos, ritmos, metáforas, sotaques, e está estruturada a relacionar o visível e o não-visível, aos entendimentos sobre a preservação destes conteúdos. Este trabalho é, por assim dizer, o exercício de uma nova Roda em que a relação entre o nosso fazer “capoeirístico” busca gingar²⁶ com diferentes momentos, lugares e indivíduos, na cadência rítmica de quem busca estar atento à certeza sobre as *voltas que o mundo dá...*

A estrutura musical de uma Roda de angoleiros é tão importante quanto o próprio jogo, uma vez que seus canais de comunicação vão se definindo nos toques e suas variações, mas também nos cantos, cujas metáforas orientam o entendimento sobre o estar presente naquele momento e naquele lugar. Isto revela um importante aspecto da base reflexiva sobre as temporalidades, eliminando possibilidades de mecanização do próprio saber. Cada momento é único e, portanto, valorativo destas reflexões presenciais.

À Roda que propomos, também buscamos inter-representar os elementos formadores deste trabalho. Assim, entregamos o **Gunga**²⁷, senhor do conhecimento que orienta a Roda, aos cuidados do Mestre Pastinha, ancestral da *família* angoleira deste estudo, na esperança de uma atuação digna dos seus ensinamentos e da sua memória. Nosso diálogo com este se fez na seleção de material de suas falas em várias entrevistas aos jornais dos anos 1970-1980, na Bahia, seu livro²⁸ e seus manuscritos, e declarações feitas por alguns dos seus discípulos.

Também aqui estão apresentadas questões relacionadas ao pensamento histórico dos angoleiros sobre as origens da Capoeira Angola e

²⁶ Aqui tomando o termo gingar não apenas como o movimento primário da capoeira, de onde partem todos os outros, mas também como o exercício de um jogo que impõem conteúdos verbalizados distintamente na pluralidade de suas origens e procedências.

²⁷ Gunga: nome dado ao berimbau mais grave, entre os três que formam a “bateria” na Roda da Capoeira Angola. É considerado o instrumento mais importante de uma roda de Capoeira Angola, conduzindo vários ritos de comunicação entre os presentes.

²⁸ Pastinha (1988)

a sua história no quadro da resistência dos povos negros, no Brasil. Ao conjunto destas informações sistematizadas na oralidade, acatamos a sugestão do Mestre Neco (Grupo de Capoeira Só Angola /RJ), para denominá-lo de **escola pastiniana**²⁹.

Como já dissemos, além das informações sistematizadas pela tradição oral, também nos apoiamos nas informações obtidas nos manuscritos deste mestre e no filme '*Pastinha, uma vida pela capoeira*', de Antonio Carlos Muricy (1999). O que apresentamos como sendo a *escola pastiniana* são os ensinamentos orientados com o propósito de construir uma outra vivência na capoeira que rompesse com a definição de luta atlética, ou ainda com a conduta que a contivesse nas linhas abismais da marginalidade. Seus esforços constituíram um "território" cuja filosofia tomou para si a ética dos relacionamentos como grande desafio e conquista da própria vivência *angoleira*.

Ao **Médio**³⁰ retomaremos ao longo do trabalho alguns dos ensinamentos produzidos na magnífica trajetória do Grupo de Capoeira Angola Pelourinho –GCAP, bem como algumas lições dos mestres João Grande e Moraes. Nestas referências encontramos as estratégias de organização destas comunidades, e também suas ações educativas, sobretudo as de enfrentamento ao racismo e discriminação racial, mas também nos debates sobre a mulher, violência, tradição, infância e juventude, identidade, etc.

Alguns aspectos internos à organização dos grupos aqui estudados apresentam variadas representações originárias do GCAP, como a vivência nas hierarquias, as metodologias de repasse do conhecimento e, principalmente, a organização dos grupos de estudo e/ou dos grupos de trabalho. Isto resulta no estabelecimento de uma comunidade cujos amadurecimentos encontram visibilidade no desenvolvimento de projetos

²⁹ Não existe aqui um procedimento explícito de iniciação, com ritos específicos para definir cada fase. Internamente, a própria atribuição de tarefas e responsabilidades vai definindo os processos de crescimento das pessoas no interior das organizações.

³⁰ Médio: segundo berimbau. Inverte os toques executados pelo Gunga, numa complementação rítmica. É o segundo instrumento a começar a tocar.

sociais com crianças e adultos³¹ e na realização de eventos de um calendário anual comum.

Fechando o trio de berimbaus, à **Viola**³² chamamos algumas novas comunidades de angoleiros, fundadas e orientadas por discípulos de Mestre Moraes³³, e em várias partes do mundo, numa geração seguinte de novos mestres e contramestres angoleiros. Optamos pelo uso do termo discípulo e não ex-aluno porque, partindo da ótica destes, Mestre Moraes permanece no lugar da referência imediata adotada na continuidade dos elementos estruturantes às novas condições de lideranças, e cujos ensinamentos alicerçam de maneira sólida e respeitosa os novos galhos desta *árvore*. Aqui, a noção de rede norteia elementos produzidos a partir das cisões internas do próprio GCAP e suas bases de permanência e proteção. Entre estes, destacamos a International Capoeira Angola Foundation/ICAF (ou Fundação Internacional de Capoeira Angola)³⁴, e o Instituto Nzinga de Capoeira Angola. Estes dois grupos fornecem os materiais prioritários às análises deste trabalho. Do ponto de vista da orientação metodológica, a opção recai sobre o que Geertz classificou como *dados convergentes*, ou seja, a busca de conexões entre estes, sabendo que “grupos de pessoas que estão ligadas entre si de múltiplas maneiras, possibilitam a transformação daquilo que parece ser apenas uma coleção de material heterogêneo em uma rede de entendimentos sociais que se reforçam mutuamente” (Geertz, 2001:234).

Prosseguindo, os **pandeiros** vão para os estudos orientados por René Barbier propondo na pesquisa-ação as bases reflexivas da implicação evidenciada nos vários níveis de envolvimento do pesquisador ao seu campo de atuação, agregando o psicoafetivo (ou traçados da personalidade

³¹ A exemplo do Instituto Nzinga de Capoeira Angola, também já encontramos realização de trabalhos com idosos/as.

³² Viola: terceiro berimbau, o mais agudo. Executa floreios e constantes improvisos. É o terceiro instrumento a entrar na Roda.

³³ Pedro Moraes Trindade, o Mestre Moraes, fundador do Grupo de Capoeira Angola Pelourinho.

³⁴ Nos referimos sempre a esta organização usando fundir as duas denominações - ICAF/FICA- evitando que o uso apenas da sua denominação na língua portuguesa permita confundi-la com a Federação Internacional de Capoeira/FICA, não reconhecida pelos mestres/grupos angoleiros aqui tratados.

profunda), o histórico-vivencial (vetorizando *ethos* e *habitus* no engajamento ao aqui-e-agora), e estrutural-profissional (sinalizando mediação). Importa-nos o entendimento de que estes, ao se agruparem no campo das pesquisas em ciências humanas indicam o “engajamento pessoal e coletivo do pesquisador *em* e *por* sua práxis científica”, e que o reconhecimento destes níveis de implicação transforma o “projeto sócio-político em ato, de tal modo que o investimento que resulte inevitavelmente de tudo isso seja parte integrante e dinâmica de toda a atividade de conhecimento” (Barbier, 1977:120).

Segundo Barbier, a Pesquisa-Ação foi desenvolvida a partir do problema judeu na seqüência da Segunda Guerra Mundial para fazer frente às questões de ordem prática surgidas. Indicando que a gênese social precede a gênese teórica e metodológica, Barbier nos ensina que já em 1939 K. Lewin realizou um estudo na Harwood Manufacturing Corporation, um estudo acerca dos problemas surgidos na inserção de fábricas em zonas rurais, e a existência de quatro tipos de Pesquisa-Ação, a saber:

1. A Pesquisa-Ação *de diagnóstico*: voltada à elaboração de planos de ação que solucionassem problemas pré-existentes (conflitos raciais, vandalismos, etc);
2. A Pesquisa-Ação *participante*: envolvia membros da comunidade ameaçada no processo da pesquisa;
3. A Pesquisa-Ação *empírica*: a partir de grupos sociais semelhantes, buscando a acumulação de dados de um trabalho diário;
4. A Pesquisa-Ação *experimental*: a partir de situações sociais praticamente idênticas, consistia no controle da eficácia das técnicas adotadas.

Vinculadas às mudanças produzidas no desenvolvimento industrial após a Segunda Guerra Mundial, percebeu-se que estes estudos, produzidos majoritariamente no âmbito da psicologia social americana, voltavam à condução dos funcionários para a dedicação no processo produtivo, estimulados por procedimentos de competitividade.

À estrutura sólida dos ferros do **agogô**, apresentamos dois entendimentos sobre o jogo e o jogar. Adotamos para isto o estudo sobre o jogo enquanto representação da cultura, proposto por Johan Huizinga (2001). Em outra leitura apresentamos também a classificação de jogos finitos e infinitos no entendimento da vida e na organização das possibilidades, através das reflexões propostas por James P. Carse (2003).

Em Huizinga, a noção de jogo flui a partir da sistematização deste através dos elementos que considera como sendo suas características gerais e pertencendo aos jogos sociais em particular, e que são transversalizadas por duas funções gerais: “uma luta por alguma coisa ou a representação *de* alguma coisa”. Embora seja “uma função da vida”, não lhe cabe definições biológicas ou estéticas. Assim, encontramos no autor a apresentação das seguintes características para o jogo:

1. É voluntarioso: o jogo se caracteriza por ser uma atividade livre, sendo ele próprio liberdade.
2. É uma evasão da vida real: assim, não sendo vida corrente nem vida real, este se encaminha para “uma esfera temporária de atividade com orientação própria” (p.11).
3. É desinteressado: situa-se fora das negociações e desejos imediatos cujas satisfações podem ser entendidas como *intervalos* na vida cotidiana que, como complementação, torna-se uma parte integrante da vida em geral.
4. É limitado no tempo e espaço: isolamento e limitação indicam as limitações do jogo. Esta característica lhe permite estar fixado imediatamente como fenômeno cultural, possuindo caminho e sentido próprios. Pela alternância e repetição atinge as formas mais elevadas de si mesmo, delineando o ‘fio e tessitura do objeto’. Seu espaço, mais que o seu tempo, constitui uma limitação mais flagrante, e tanto pode ser material ou imaginária, deliberada ou espontânea.
5. Cria ordem e é ordem: específica e absoluta, introduz uma perfeição temporária na imperfeição do mundo e na confusão

da vida, e através da qual são protegidas as suas regras, as regras muitas vezes sagradas e que parecem estar intimamente ligadas ao domínio da estética, talvez como possibilidade de criar formas ordenadas.

6. Tem tensão: esta resulta da incerteza e acaso, sendo a sua solução o resultado do elemento competitivo apaixonante. Confere-lhe valor ético, colocando à prova as qualidades do jogador. Entre este e a extrema vontade de ganhar, o jogador é chamado a apresentar qualidades como força, tenacidade, coragem e habilidade, como também suas capacidades espirituais, sua “lealdade”.
7. Tem regras: absolutas, não permitindo discussão, as regras determinam o que “vale” dentro do espaço tornado sagrado do jogo, sendo este o “mundo temporário por ele circunscrito”. A desobediência a estas significa a derrocada do mundo do jogo e o recomeço de vida “real”, a quebra do feitiço (encantamento) da *ilusão* (inlusio, illudere ou inludere = “em jogo”).
8. Promove a socialização: comunidades de jogadores são tomadas pelo envolvimento no mistério do segredo que sublinha sua diferença com relação ao resto do mundo.

Assim, agrupando o que está sendo denominada como características gerais do jogo, reproduzimos o próprio Huizinga (2001:16):

“Numa tentativa de resumir as características formais do jogo, poderíamos considera-lo uma atividade livre, conscientemente tomada como “não séria” e exterior à vida habitual, mas ao mesmo tempo capaz de absorver o jogador de maneira intensa e total. É uma atividade desligada de todo e qualquer interesse material, com a qual não se pode obter qualquer lucro,, praticada dentro de imites espaciais e temporais próprios,

segundo uma certa ordem e certas regras. Promove a formação de grupos sociais com tendência a rodearem-se de segredo e a sublinharem sua diferença em relação ao resto do mundo por meio de disfarces ou outros meios semelhantes”.

Já o estudo de Carse (2003), para quem o jogo está no centro de entendimento da própria vida como possibilidade, é possível distinguir dois tipos de jogo: o jogo finito, que apresenta como objetivo a vitória, e o jogo infinito, que tem por objetivo a continuidade do jogo, ou a possibilidade de se manter jogando. Também para ele, um princípio invariável do jogo é que quem o faz, o faz livremente.

Pautado também em regras próprias, o autor apresenta entre um e outro tipo de jogo as seguintes caracterizações: *“As regras do jogo finito são as condições contratuais em função das quais os jogadores podem chegar a um acordo com relação a quem foi o vencedor”* (Carse, op.cit:9).

Tais regras, devendo ser acordadas anteriormente, e ao serem aceitas passam a se constituir como exclusivas desse jogo, podendo ser também as suas modificações para outro tipo de jogo. Entretanto, *“as regras de um jogo infinito são alteradas para evitar que haja vencedores e para incluir no jogo o maior número de pessoas possível”* (idem:10). Neste caso os jogadores usam estas regras para regular a maneira pela qual eles levarão os limites que estão sendo empurrados contra o jogo para dentro do jogo em si.

Retomamos nas estrias do som constante do insistente **reco-reco**, a busca de apreender, no campo de estudos da antropologia, a valorização da arte enquanto sistema cultural que infere o saber local, proposto por Clifford Geertz (2001). Aqui está centrada a grande força do debate angoleiro, sobretudo ao situar os indivíduos no campo de suas próprias buscas e conquistas, reorientando visões sobre processos educativos, protagonismos, coletividade e comunidade.

Tomando a hermenêutica como “o entendimento do entendimento”, o autor propõe o abandono dos princípios gerais por interpretações reais de alguma coisa, transformando em investigação antropológica o que se considera como sendo as implicações mais gerais destas interpretações. Em vez de “explicar fenômenos sociais através de uma metodologia que os tece em redes gigantescas de causas e efeitos, e, em vez disso, tentar explicá-los colocando-os em estruturas locais de saber” (Geertz, 2001:13), pode significar para nós a possibilidade de, mais que apresentar respostas, discutir os questionamentos cabíveis a um estudo exploratório. Neste sentido, quando nos referimos à arte e sua marginalidade intra-estética, encontramos em Geertz a lembrança de atribuir um significado cultural, sendo sempre um processo local, uma vez que os seus meios de expressão e o sentimento pela vida que os estimulam são inseparáveis. Estudar-lhe é explorar uma sensibilidade que se estrutura na base de uma formação coletiva, tão amplas e profundas como a própria vida social.

Finalmente, reservamos ao “chão” o som produzido pelo imponente **atabaque**, dialogando com a própria oralidade, campo privilegiado da perpetuação da memória (também na dimensão corporal) dos africanos e seus descendentes brasileiros. Aqui propomos o enfoque dado à Capoeira Angola junto a outros parâmetros da resistência negra e no meio cultural político e educativo. Na perspectiva de “avançar pelo retorno” chego a Bahia para buscar ajuda em Marco Aurélio Luz (2000) e sua maravilhosa orientação sobre o confortável lugar de se “falar de dentro”, da vivência na tradição e seu entendimento sobre a importância destes valores para a Humanidade.

Assim sendo, queremos acreditar em significativas mudanças decorrentes da possibilidade de ampliação do conhecimento destas matrizes civilizatórias como forma de ampliação das complexidades sobre as justificativas históricas presentes nas bases de resistência cultural, religiosa, intelectual, acreditando na Educação como um precioso espaço de formação da alteridade.

Três berimbaus (Gunga, Médio e Viola), dois pandeiros, um agogô, um reco-reco e um atabaque, constituem parte dos elementos que compõem esta Roda. Convidamos agora para concluir este círculo mágico, ancestral, gerações de capoeiristas do passado, e suas lutas, mas também as atuais gerações de *angoleiros* comprometidos com os falares da sua preservação, avaliando os valores selecionados e entendendo-lhes o alcance. Uma vez constituídas as heurísticas de entendimento deste estudo, iniciamos nossa Roda.

Buscamos indicar a estrutura de uma roda de capoeira que permita lidar com mudanças e transições nos procedimentos analíticos e suas variações. Desta forma, as *variações da ginga* aparecerão sempre que ouvirmos o berimbau *anunciar* a necessidade de mudanças *no jogo*³⁵.

O sentido (não o significado) de cada parte é apresentado através das canções que, entoadas como mantras, e estruturadas em metáforas, organizam o entendimento sobre Ladainhas, Chulas e Corridos, que são as três estruturas obrigatórias do canto entre os angoleiros. Não dedicamos um capítulo especial ao estudo do universo musical da Capoeira Angola, mas o tornamos presente, pela transversalidade, sempre que reconhecemos que é neste falar que se encontra a nossa melhor forma de expressão, ou seja, através da *nossa* literatura, da *nossa* comunicação.

Também para a apresentação destas estruturas musicais, trazemos o CD *Nzinga – Capoeira Angola*, e ainda o vídeo-documentário, apêndice deste trabalho.

Sendo a Roda de capoeira uma estrutura dinâmica, sua ritualização permite várias trocas entre os seus integrantes e levando em conta a presença de, no mínimo, três protagonismos simultâneos: os que jogam, os que tocam, e todos que cantam. Estas trocas são processadas através de acordos sutis de comunicação, que passam por olhares, por sotaques cantados, etc., permitindo-nos dizer que a distribuição dos instrumentos

³⁵ Uma roda de *angoleiros* prima pela existência de complexos esquemas de comunicação. Entre estes se encontram as falas executadas pelo berimbau (especialmente o Gunga), que pode anunciar, através de variações rítmicas específicas, o momento de mudanças na orientação do tipo de jogo que está sendo executado. Exemplos: jogo de dentro, jogo de mandinga, jogo de compadre, jogo rápido, pegado, etc.

como se encontra apresentado no início deste capítulo, não significa a definição de “cercadinhos” estanques, ou seqüência dos temas.

Aqui, a construção narrativa se mantém num ir-e-vir permanente, pois é neste constante movimento que a Roda se revela um campo em que vários debates, debatedores e formas de debater atuam concomitantemente. Isto nos garante a condição de atuarmos teoricamente, sendo capoeiristas.

1.2. *Era eu e era meu mano, era meu mano e era eu. Vimos a terra molhada, mas não vimos quando choveu, camará...*

Se existe uma coisa que causa grande desconforto entre os angoleiros é ter que definir a capoeira: dança, luta, esporte, etc., normalmente vão aparecendo como opções de atendimento aos mecanismos externos da racionalidade que visam justificar sua orientação do “produto” e de “consumidor” em questão, e a sua conseqüente definição de “mercado”.

Entre os angoleiros, é mais comum encontrá-los apregoando a capoeira como sendo uma “filosofia de vida” em que qualquer tentativa de definição fere seus conteúdos e abrangências, reduzindo-a de outras possibilidades. Uma outra forma característica entre estes é simplesmente denominar como *cultura*, em oposição a sua classificação como esporte.

Aqui, permanece o centro de uma das questões que balizam este trabalho: quando se ginga, *com o quê* e o *por quê* exatamente se ginga? Estas questões nos permitem tomar a capoeira no entendimento do jogo, e que não necessariamente se concentra na competição mediada por campeonatos, ringues ou outras disputas. Embora soando como tautologia, joga-se capoeira jogando o jogo da capoeira, sobre cuja definição das dificuldades se assentam regras e condutas. Joga-se consigo no acolhimento ao outro. Ao retomarmos Geertz, aprendemos que é preciso lembrar das “comunidades de indivíduos unidos por conexões múltiplas, onde o que descobrimos sobre A nos diz também algo sobre B, porque

conhecendo-se tão bem e por tanto tempo, A e B são personagens nas biografias um do outro” (Geertz, 2001:235).

Assim, quando resolvemos estruturar o entorno deste trabalho, selecionamos como sujeitos alguns grupos de Capoeira Angola, sua trajetória e a trajetória de algumas de suas lideranças, pesquisando suas ações no campo da constituição e reprodução do saber e suas intersecções com a educação. Para tal, realizamos algumas entrevistas abertas com algumas destas lideranças, partindo de um roteiro semi-aberto, investigando formação a atuais condições de trabalho entre estes. Também compusemos um quadro ilustrativo destas comunidades, formado por 29 entrevistas realizadas entre praticantes brasileiros (15) e estrangeiros (14), num modelo de questionário semi-aberto cujas questões também estão apresentadas na sua própria interpretação.

Além destas entrevistas, tomamos como material de análise deste trabalho alguns números do jornal mensal “*O Angoleiro*”, da International de Capoeira Angola Foundation/ICAF, também conhecida no Brasil como Fundação Internacional de Capoeira Angola/FICA³⁶, distribuído entre capoeiristas de várias partes do mundo.

Introduzimos uma comunidade ampla, em constante movimento, tanto no que diz respeito ao trânsito intragrupal, quanto na ampliação das condições de transitar espacialmente entre vários grupos, sendo isto um sinal de reconhecimento e incentivo ao trabalho que se visita, como também pela seleção de símbolos localizados nesta mesma construção: cantam-se músicas gravadas ou compostas entre estes, realizam eventos conjuntos³⁷, produzindo, na capoeiragem, inovações nas formas de relacionamento entre capoeiristas de diferentes grupos. Isto significa dizer que nas gerações anteriores, o reduzido número de organizações e as divergências

³⁶ Lembramos que sempre que nos referirmos a esta organização usaremos a sigla ICAF/FICA.

³⁷ Exemplos destas formações de parcerias são os Encontros de Angoleiras que acontecem anualmente no Rio de Janeiro e Salvador, realizados por mulheres de diferentes grupos, afinados seja pela descendência comum, ou de grande proximidade (caso dos discípulos do Mestre João Pequeno, Paulo do Anjos, Virgílio, Lua de Bobó, Curió, e outros), ou ainda pela aceitação silenciosa que se faz entre estes sobre o engajamento de alguns *angoleiros emergentes* nesta comunidade mais ampla, levando-se em conta o posicionamento destes na *linhagem pastiniana*.

ideológicas entre os mestres eram elementos usados como esquemas de “proteção” territorial destas *marcas*, podendo ser tomadas como explicações aos distanciamentos e rivalidades entre os capoeiristas.

É fato que esta comunidade mais ampla está fundada no reconhecimento do trabalho e da autonomia de cada grupo e seus símbolos. Como na maioria das organizações culturais-religiosas de matrizes africanas, enquanto comunidade de pertencimento, seus códigos estruturantes, entendidos como *fundamentos*, encontram-se atualizados pela transversalidade de uma identidade mais próxima, primária, ainda que inserida num tronco e/ou numa rede. Ou seja, se é *angoleiro* de determinado grupo e discípulo de determinado mestre, para a partir daí reconhecer-se *irmão, primo, sobrinho*, etc, de determinado mestre/organização, numa alusão à família mais ampla, a exemplo da chamada “família-de-santo”, como já dissemos anteriormente.

Assim sendo, entendemos também que entre os elementos que compõem estes *fundamentos* está o aprendizado sobre estes reconhecimentos, orientando a permanência na reflexão de *estar em jogo*, no jogo da Grande Roda. Como sua própria função significante e expressão de totalidade, o jogo é tomado a partir do seu caráter estético, reinventando cenários, seres, imagens e movimentos. Afinal, é o que nos lembra Huizinga (2001:4): “No jogo existe alguma coisa “em jogo” que transcende as necessidades imediatas da vida e confere um sentido à ação”.

Percebemos entre os *angoleiros* a existência de códigos internos à comunidade matriz e, nesta, à unidade primária, lugar onde se estabelecem algumas das dimensões deste jogo, não centrado em justificativas materiais, levando os seus “jogadores” ao também permanente exercício de ampliação das suas bases interpretativas, expostos que estão a temporalidades multifacetadas, num constante ir-e-vir. Nestes elementos cada comunidade regulamenta o entendimento que faz dos *fundamentos*, e o seu uso na constituição e manutenção desta identidade autônoma é, de certa forma, apresentado como um dos exercícios da própria diversidade dentro da unidade. Posto isto, ao nos aproximarmos da natureza supralógica da

condição humana, reconhecemos que estas realidades nos informam que, ainda seguindo Huizinga , “ (...) *reconhecer o jogo é, forçosamente, reconhecer o espírito, pois o jogo, seja qual for sua essência, não é material*”. Tomando o campo narrativo da própria capoeira encontraremos uma das mais famosas interpretações do jogo da capoeira:

*“Jogo de dentro, jogo de fora,
Jogo bonito, este jogo é Angola “*

Finalmente, podemos pensar que a canção nos apresenta este estado de exposição às temporalidades e mudanças necessárias aos entendimentos de como se articulam os elementos da Grande Roda, exigindo dos capoeiristas a permanência num estado de atenção que lhes indique que o conhecimento e valores apropriados orientam a sua comunidade e, teoricamente, apenas esta. Isto a torna um jogo infinito que, como a cultura, transporta os limites temporais, e apresenta como paradoxo a sua permanência nos outros (Carse, 2003).

1.2.1. Ginga: a iniciação do sentido e do movimento

No início do nosso contato com a Capoeira Angola, em momento algum nos passou pela cabeça que a base de preservação de qualquer tradição fosse, indubitavelmente, perpassada pelo *encontro* e fortalecimento de uma crença que tem início num crível encantamento produzido pela crença de outrem (indivíduo ou grupo social), seu brilho e dinamismo, mas que enfrenta a dificuldade de se estabelecer enquanto rompimento com os limites da contemplação, passando ao conduto da integralidade vivenciada, refletida e protegida.

Assim, àquele pequeno grupo de jovens do qual fazíamos parte, e que se entregava aos rigores disciplinares da ética *angoleira*, a consciência de que estavam na contra-mão da tal “modernidade” imposta por um estilo

de capoeira cujas bases hegemônicas se assentavam na negação e/ou redução da sua própria presença histórica – a da Capoeira Angola – conduziu o princípio fortalecedor desta consciência de pertencer a um número muito pequeno de capoeiristas sem condições de transitar livremente no mundo da capoeira, e em igualdade.

Afinal pesavam sobre estes vários estigmas acerca da sua “capacidade” de reconhecer os novos tempos e as novas necessidades desta modernidade, sendo-lhes assim imputados novos sinais associados a outros princípios de marginalidades (que não mais a violência) como purismo, radicalismo, esquerdismo, etc.

Pensando naqueles anos solitários, reconhecer naqueles mestres uma sólida formação sobre os *fundamentos* dos *angoleiros* no seu discurso de resistência e, a partir dali, enfrentar o isolamento em meio à intensa movimentação que se estabelecia em torno da capoeira na Bahia, significava apontar o lugar da própria capoeira no Estado que a converteu num dos seus mais importantes símbolos de identidade cultural.

Isto significou, num primeiro momento, reconhecer que atuavam num campo de ações políticas em que as questões ligadas às lutas dos povos negros brasileiros deveriam reconhecer a capoeira como um importante símbolo, não apenas do modelo de resistência valorizada nos estudos sobre a luta-dança que em muitos momentos históricos causou desagradados ao poder instituído, mas também pelos novos elementos que poderiam ser vicejados acerca da formação de comunidades assentadas em princípios de pertencimento histórico, potencialmente importante nos debates sobre educação e tradição.

Indicava a necessidade de penetrar em algumas das bases de reflexão crítica aos modelos educativos impostos pela rede oficial de ensino, sobretudo as escolas públicas, que, por concentrar a grande maioria das crianças e jovens negros (inclusive entre estes capoeiristas), tornou-se um lugar central nas preocupações e atuações destes. Refletir a sua inoperância, sobretudo no que diz respeito à omissão e cumplicidade com a manutenção de pensamentos e condutas racistas e discriminatórias levara-

os não apenas a idealizar, mas a planejar e preparar novos modelos de *educadores* e *educandos*. Tornar-se um *educador* significava mergulhar o mais profundamente possível nos *fundamentos* da Capoeira Angola e também promover gerações futuras de capoeiristas envolvidos na sua defesa.

Assim sendo, este trabalho se permite a apresentação de um referencial pedagógico pautado na integralidade do ser, e em suas múltiplas temporalidades, e que toma o corpo na base do seu próprio contexto histórico-vivencial, para apontar o fazer educacional das tradições de matrizes africanas aportadas no Brasil, seus desdobramentos a partir dos brasileiros.

É importante declararmos que para além da conservação material (física) e simbólica destes elementos de resistência, propomos que a “descoberta” destas formulações contemple a importância dos sonhos desenhados também nas conquistas individuais feitas através do corpo.

No crescente universo dos angoleiros, este trabalho se permite a definição de alguns recortes capazes de apresentar, na atualidade, parte dos resultados do movimento *angoleiro* que contextualiza o pensamento *pastiniano* nos anos 80, chegando a outras culturas e nacionalidades. Embora expresse elementos de uma elaboração no contexto da tese e da teorização, é resultante de reflexões coletivas e de fazeres conjuntos, resultados dos ensinamentos que foram confiados e transmitidos por mestres igualmente comprometidos, e que orientam o exercício da sua prática na geração que vimos *iniciando*.

Na declaração de alguma leveza neste trânsito temporal, buscamos também referência na obra de Ana Maria Machado, *Bisa Bia, Bisa Bel*³⁸, e, com as nossas fotos grafadas e arquivadas no espaço corporal, pomonos

³⁸ Obra da literatura juvenil brasileira em que a jovem protagonista, Bel, transita entre os valores do passado através do entendimento que faz sobre alguns símbolos encontrados na foto da bisavó, e o futuro, através da projeção sobre o seu lugar na vida da bisneta, numa reflexão de pertencimento elaborado no que Roseli Fischmann prefaciando a obra de Inacyra Falcão dos Santos (2002), diz tratar-se da “*descoberta das múltiplas temporalidades integrantes e necessárias a quem busca e se recria como identidade*”. Tomamos a fala de Fischmann buscando enfatizar a orientação de um pensamento sobre identidade, necessário à justificativa das escolhas profissionais como associações das trajetórias de vida.

em constante contato com um passado histórico de pertencimento, para promover a nossa formação em meio a esta nova geração de *educadores* angoleiros, buscando selecionar elementos e cuidados que garantam a transmissão da grandeza do que nos foi ensinado, àqueles que estão colocados neste novo momento. No futuro repousa a esperança de vê-los transitar entre os *angoleiros* na condição de *discípulos*, enquanto condição exequível à nossa avaliação entre os mestres.

Entretanto, independentemente de resultados, a constituição de uma identidade coletiva faz com que se apresentem hoje como a “família nzingueira³⁹”, sendo que internamente tratam-se carinhosamente por *jagas*⁴⁰. Este tratamento, para além do carinho que embala esta identidade coletiva, aparece-nos também como uma permanente capacidade de evocar, juntos, à força guerreira daqueles que acreditaram na causa e nas formas de luta da Rainha Jinga⁴¹. Aqui está localizada a crença em algo que pode e deve ser construído em nome da preservação da própria Capoeira Angola, e que tem início na constituição de uma identidade demarcada em sinais de conservação/renovação dos fundamentos da mesma, seguido de seu reconhecimento na/pela “família extensa” e demais grupos integrantes desta matriz que, neste caso, trata-se da escola *pastiniana*.

Podemos dizer que entre os sujeitos deste trabalho, o sentido de se praticar capoeira e ser *angoleiro* pertencendo ao quadro aqui recortado é, antes de tudo, motivo de orgulho e responsabilidade. Reconhecem a dimensão da fonte que os alimenta, e o seu alcance em meio à capoeira como um todo, e em todos os lugares onde hoje existem pessoas afirmando sua identidade *angoleira*. Sua responsabilidade garante-lhes, entre outras coisas, serem reconhecidos entre os “legítimos” representantes da *escola pastiniana*, e também grandes responsáveis pela sua expansão no Brasil e exterior. Pontos convergentes na estruturação das unidades sociais aqui representadas indicam a permanência num conhecimento cujo discurso da

³⁹ Trata-se da comunidade do Grupo Nzinga de Capoeira Angola (São Paulo, Brasília e Salvador).

⁴⁰ Em referência aos povos africanos que lutaram ao lado de Nzinga Mbandi Ngola na unificação do reino de Matamba e Angola. Ver: Glasgow (1982), Luz (2000), Galvão (1997).

⁴¹ Outra maneira como ficou popularizado, no Brasil, o nome de Nzinga Mbandi Ngola.

preservação conduz, nas matrizes da oralidade⁴², o quadro ancestral aqui nomeado e seus traçados corporais.

*“Minha mãe já me dizia
Filho tome cuidado
Pois quem cuida do futuro
Não esquece do passado, camará...”*

Ao buscarmos localizar espacialmente grande parte destes sujeitos/grupos a partir dos anos 1980, na Bahia, tomaremos o Forte de Santo Antônio Além do Carmo como uma espécie de “parada obrigatória” de capoeiristas (não apenas angoleiros) do mundo todo. No final dos anos 1970, o Forte de Santo Antônio, antiga Casa de Detenção, localizado no histórico conjunto arquitetônico da Freguesia do Carmo, passou a abrigar o Centro de Cultura Popular (CCP), destinado à exposição e comércio de diversos tipos de artesanato. A partir dos anos 1980 o local tornou-se uma verdadeira referência da Capoeira Angola, tornando-se responsável pela visita de milhares de turistas brasileiros e estrangeiros. Neste, mestres como João Pequeno, João Grande, Moraes, Boca Rica, Cobra Mansa, Jogo de Dentro, Barba Branca, Eletricista, Valmir Damasceno⁴³ e outros, tiveram parte da sua formação.

1.3. *Baraúna caiu, quanto mais eu...*

A baraúna é uma árvore da família das leguminosas (*Melanoxylon braunia*), de madeira quase negra, duríssima, e que chega a atingir até 12 metros de altura⁴⁴. No cotidiano dos ensinamentos da capoeira percebemos também uma preocupação de se referir à fragilidade das coisas, da necessidade de se preservar o que “está no tempo”, do que está exposto ao

⁴² É o que podemos perceber nas declarações das crianças que participam do vídeo-documentário deste trabalho.

⁴³ Desta mesma geração, também encontramos os contramestres Boca do Rio, Poloca, Paulinha e Janja, que também tiveram sua formação em mais de uma década dentro do grupo de Capoeira Angola Pelourinho/GCAP, neste local.

⁴⁴ Ver *Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1986.

inesperado, do infinito pregado na dimensão do intangível, das buscas, do cuidado.

Assim, é que consideramos este o momento de maior desafio neste trabalho. Sendo instrumento do nosso próprio conhecimento, temos em nós a Capoeira Angola como uma vivência “desordenada”, porque em movimento, transformando-nos. A aversão e/ou incômodo que os angoleiros manifestam sobre a necessidade de lidar com uma definição da capoeira e do ser capoeira, torna-a sobremaneira complexa ou, ao menos, dificulta-lhe os traçados do centro gerador do próprio ato de fazê-lo que não seja pela sedução que produz seus princípios e *fundamentos*, alojado nos sujeitos enquanto estruturante de propósitos fincados no auto-conhecimento e os desafios a isto atrelados. O próprio Mestre Pastinha fazia com que compreendessem o seu pensamento através da seguinte frase grafada na parede do seu Centro Esportivo de Capoeira Angola⁴⁵:

“Angola, capoeira mãe. Mandinga de escravo em ânsia de liberdade, seu princípio não método: seu fim é inconcebível ao mais sábio capoeirista.”

Entretanto, considerando o mundo do conhecimento que este trabalho busca entrar (e honrar!) expomo-nos, após mais de vinte de anos dedicados ao aprendizado sobre a formação do capoeirista *angoleiro* referenciado nos ensinamentos da *escola pastiniana*, a apresentar os nossos pressupostos teórico-metodológicos:

- a) a Capoeira Angola reafirma, na defesa da vida, a história e a memória dos africanos e seus descendentes no Brasil;
- b) a *pertença grupal* é extremamente importante na reflexão sobre o amparo e o fortalecimento dos saberes tradicionais;

⁴⁵ Assumimos que, embora contrariando as normas de publicação definidas pela Associação Brasileira de Normas Técnicas/ABNT, usaremos destacar em parágrafos falas e canções da capoeira, sempre que estas possibilitarem referendar o pensamento em questão.

c) os saberes tradicionais encaminham à crença seguida de dedicação e se constituem num importante campo de formação de identidade baseada no pertencimento e zelo;

d) para os *angoleiros*, é muito importante refletir as bases da sua tradição.

Entretanto, todas as dificuldades apresentadas sobre a sua conceituação têm como propósitos, além da proteger a autonomia dos grupos cuja maior preocupação é manter-se sob o reconhecimento das demais comunidades *angoleiras*, também manter o distanciamento aos esquemas de sua massificação desordenada. Numa espécie de rebeldia deliberada, estes acreditam que quanto mais difícil se torne a sua conceituação, mais difícil será a sua institucionalização. Esta preocupação toma o *angoleiro* e a Capoeira Angola no centro destas bases de proteção. Ilustrando, vejamos o que nos diz o Mestre Cobra Mansa numa matéria chamada “O manifesto do capoeira”, publicada na *Caxixi – Literary Magazine*, nº 4 (2002)⁴⁶:

“Nós somos e continuaremos a ser parte desta sociedade, contudo, não de forma passiva, pois, devemos também continuar a aumentar o que temos de melhor dentro dela. Nenhum sistema ou sociedade pode engolir a grandeza de um indivíduo, uma vez que este tenha tomado consciência destas suas virtudes. Por isso o conceito de institucionalização da capoeira não cresceu tão profundamente dentro da maioria das comunidades de adeptos desta arte, especificamente nas comunidades de Capoeira Angola.”

Assim, vemos na fala deste mestre a preocupação entre o que se poderia pensar como sendo o sentido de ser capoeirista e as manipulações que a “sociedade” apresenta para lhe favorecer as várias formas de controle

⁴⁶ Trata-se de uma publicação feita especificamente para os encontros de mulheres capoeiristas, nos Estados Unidos.

a exemplo das exigências de filiação às ligas municipais, federações estaduais e confederações nacionais. Para este, qualquer tentativa de institucionalizar a capoeira torna-se um caminho para neutralizar esta “rebeldia” que está na base do significado de ser capoeirista. Prossegue:

“O estilo de vida da capoeira é música para os nossos ouvidos porque criamos o nosso próprio espaço dentro desta sociedade da qual fazemos parte, mas que muitas vezes desprezamos.”

É com base ainda nesta preocupação que a entrevista com o Mestre Cobra Mansa (Anexo 2) manifesta o seu receio de que a capoeira seja controlada por um pequeno grupo de praticantes, por uma organização formal ou ainda por grupo de mestres que tentam monopolizá-la, através de mecanismos repressivos que favoreçam a prática da corrupção, lembrando que estes mecanismos já existiram em outros momentos históricos e que, na atualidade somos exatamente o resultado da resistência a estes, e conclui:

“Embora estejamos abertos para crescermos no espírito e conhecimento da Capoeira, queremos evitar a imposição de valores de um grupo de pessoas e burocratas que já tenham criado as suas próprias escalas de valores. Queremos uma comunidade que celebre e encoraje a individualidade e a cooperação entre seus membros; uma comunidade mundial de capoeira que respeite diferentes valores, crenças, pontos de vista, práticas, etc.; em resumo, o que queremos é uma comunidade que respeite as nossas diferentes estórias e histórias, as nossas vidas diferentes e o nosso crescimento em direções variadas para o seu próprio fortalecimento.”

Foto 01 - Fachada do Forte de Santo Antônio Além do Carmo, Salvador, BA
(Foto: Rita Barreto)

Foto 02 – Pátio do Forte de Santo Antônio Além do Carmo, Salvador, BA
(Foto: Rita Barreto)

1.3.1. Considerações metodológicas

Este trabalho concentra-se no nível micro de análise e busca uma abordagem compreensiva que reúne descrição e narrativa, para apreender a própria Capoeira Angola enquanto um modelo pedagógico, sobretudo para os próprios sujeitos envolvidos na sua ação. Em termos empíricos, trata-se da abordagem sobre a *iniciação* dos angoleiros e seus desdobramentos e comprometimentos com a implementação de projetos e programas educacionais, num estudo de caso que trata da *escola pastiniana*, cuja importância repousa tanto no que ele nos diz sobre si e sobre a sociedade como um todo, quanto os seus níveis de reciprocidade.

Podemos dizer que um dos aspectos de originalidade deste estudo está no fato de ter reunido uma *família* de angoleiros para compreender o nexos educativo no interior desta práxis pedagógica num ininterrupto e complexo movimento *de dentro para fora*.

Para atingir tais objetivos foi fundamental o uso da observação participante, direta, como recursos da pesquisa-ação, permitindo que fatos novos e não esperados fossem percebidos ao longo das análises. Nesse caso, a minha posição/inserção de angoleira está na base da relação de pesquisadora com os demais participantes e, a partir dela, é que decisões foram tomadas sobre a forma como se deu a *leitura* do material de campo.

Em casos específicos de pesquisas que tratam das várias problemáticas que envolvam os povos negros no Brasil, defendemos que estas decisões devem ser orientadas pela reflexão sobre os prováveis impactos e usos políticos dos seus resultados. Neste caso, o contato permanente (presencial e virtual) com pessoas e organizações envolvidas neste trabalho aponta a existência de ações educativas voltadas à valorização das culturas africanas, incluindo estudos e contatos com as religiões afro-brasileiras e, nestas, reflexões sobre o racismo e discriminação racial, e envolvendo pessoas de diferentes origens. As muitas indagações cabíveis à pesquisa definiram as etapas da investigação.

Inicialmente foi necessário selecionar o material produzido nas comunidades estudadas (folhetos, jornais, revistas, boletins, homepages, CDs, vídeos, cartazes, fotos, etc), uma difícil tarefa frente à riqueza e quantidade de materiais produzidos. O critério de escolha foi a aproximação temática das abordagens propostas ao campo da educação, seja através dos seus conteúdos filosóficos ou na produção de materiais de circulação.

Os eventos de capoeira (encontros temáticos, conferências nacionais e internacionais, conferências de mulheres, atividades de passeios e recreação, viagens, etc) também aparecem como suportes imprescindíveis às trocas necessárias ao fortalecimento desta comunidade. Temas recorrentes a todas elas, cultura, autoconhecimento, preservação, descaracterização, violência, espiritualidade, mulher, infância, juventude, racismo e discriminação racial, afro-brasilidades, comunidade, foram leituras encontradas na base das várias ações desenvolvidas por estes.

Vale ressaltar que este estudo toma como ações educativas no entendimento da ancestralidade (dos sujeitos e/ou da própria Capoeira Angola) a presença da África na orientação de um imaginário compartilhado e reapresentado na construção totêmica de um pertencimento, mesmo que mitificada ou “inventada”. E esta presença africana passa, sem dúvida, pela pessoa de ‘Seu’ Pastinha.

Após reuni-las, a partir das suas estratégias de divulgação (jornais, homepage, revistas, eventos, etc), buscamos compreender-lhes os alcances dentro e fora das comunidades propositoras. É importante dizer que os vários encontros internacionais representaram um campo importante de observação do trânsito destas informações, apresentando como resultado o próprio fortalecimento do ‘grande tronco’, ou seja, da *linhagem pastiniana*, e definindo em dimensão internacional seus símbolos de comunicação, de reconhecimento e de aceitação. É preciso registrar que atribuímos destaque e um cuidado especial aos encontros de mulheres.

Assim, uma vez posicionados nesta genealogia, buscamos obter um perfil sócio-econômico dos seus integrantes (idade, naturalidade, sexo, residência, estado civil, profissão, escolaridade, trajetórias escolares,

trajetórias dentro da capoeira, razões do ingresso e permanência na mesma, etc). Estes dados constituíram um estudo exploratório, e foram obtidos na composição de uma amostragem, aleatória, através do preenchimento de questionário. A partir daí, vimos que as práticas e modelos teóricos adotados na transmissão dos conhecimentos incidem sobre as formas de elaboração das hierarquias e do poder no interior destes grupos, compreendendo que na autoridade do mestre, a própria permanência do grupo na comunidade mais ampla⁴⁷.

Como um trabalho que propõe intervenções educacionais, recorremos a Roseli Fischmann para reafirmar a nossa dimensão de engajamento ao tema proposto, sabendo que *“trata-se de estudar, investigar, aprender, em um processo que, ao mesmo tempo que identifica o problema, busca alternativas para sua superação. Neste sentido não pode ser uma atividade solitária, mas sim solidária, tratando-se de indispensável integração entre ações teóricas e ações práticas, em uma dinâmica de revezamentos”* (Fischmann, 1998).

Neste sentido, ao reivindicarmos a visibilidade do legado cognitivo dos povos negros, manifestamos nossa concordância com a autora, ao nos lembrar que esta proximidade com os sujeitos do conhecimento revela um importante aspecto para a educação, por resultar da própria participação destas “fontes de autoridade”, propondo novas abordagens na interação teoria e prática.

1.4. Berimbau bateu, angoleiro sou eu...

A formação de um capoeirista tem início na escolha do mestre e do grupo em que encontra afinidade e busca pertencer. Pertencer àquele grupo/comunidade significa se entregar às suas normas e fundamentos, e esta vivência desemboca na formação de uma identidade com a qual a pessoa passa a se apresentar e a ser reconhecida em meio a capoeiragem.

⁴⁷ O tratamento dos resultados destas entrevistas compõe o terceiro capítulo deste trabalho, apresentando-o na elaboração e análise dos quadros resultantes.

Faz-se exceção aos que iniciam suas trajetórias a partir do contato com a capoeira em projetos e programas sociais, geralmente em bairros populares e periféricos das cidades em que estes grupos de capoeira estão localizados, em que a escolha normalmente é substituída pela oportunidade sobre o que “aparece” nas imediações da moradia e da escola que freqüentam.

Vários destes trabalhos sociais com crianças e adolescentes em situação de riscos sociais, ou ainda com idosos, podem ser verificados na maioria das organizações aqui apresentadas. Alguns dos trabalhos mais significativos deste *tronco* foram realizados a partir de 1989, com o Grupo de Capoeira Angola Pelourinho/GCAP, em Salvador, através de parcerias com associações de moradores dos bairros populares⁴⁸ ou ainda com organizações ligadas ao Movimento Nacional de Meninos e Meninas de Rua/MNMMR⁴⁹.

Em se tratando de programas e/ou projetos que contam com financiamentos externos (governamentais ou não-governamentais) e com duração prevista em orçamento, verificamos muitas vezes que muitos destes jovens produzem um deslocamento identitário (fulano, de tal projeto) para o de capoeirista ligado a determinado mestre, ou equivalente⁵⁰.

Alguns elementos garantem apresentação externa destes grupos, como os símbolos selecionados por cada comunidade para a formatação destes perfis, sendo o uniforme um dos seus mais importantes. A partir daí, ao *chamado do berimbau*, crianças, jovens e adultos, homens e mulheres,

⁴⁸ A exemplo da parceria estabelecida com a Associação Livre de Moradores da Mangueira (bairro da Massaranduba), que contava com financiamentos estrangeiros.

⁴⁹ A exemplo do centro Italiano de Voluntariado e Cooperação Internacional Terra Nuova que, em convergência com o Movimento Nacional de Meninos e Meninas de Rua faz surgir o Centro Projeto Axé de Defesa da Criança e do Adolescente/ Projeto Axé.

⁵⁰ Um exemplo deste trânsito é o caso do jovem conhecido por Livaldir, do núcleo da FICA em Salvador, que começou a praticar capoeira na, anteriormente citada, parceria entre o GCAP e o Projeto Axé, e que recentemente foi graduado treinel pelo núcleo da FICA em Salvador. Vale esclarecer que, mesmo tendo sido iniciado na capoeira dentro do GCAP, este trabalho não era desenvolvido diretamente por Mestre Moraes, mas por um pequeno grupo de “alunos mais velhos” (neste caso, por Valmir, Janja, Boca do Rio e Maria) o que fez com que este jovem acompanhasse o atual mestre Valmir quando da sua saída do GCAP.

buscam se investir cada vez mais destes símbolos como prerrogativa de condição de trânsito entre capoeiristas e entre outras comunidades.

Quando pensamos o praticante da Capoeira Angola, sem dúvida que uma das marcas da sua relação com o que está verbalizado enquanto tradição passa, especialmente, pelo entendimento do significado histórico deste ‘ser angoleiro’, e as exigências associadas a sua permanência. Nesta relação, capoeira e capoeirista se constituem mutuamente, estabelecendo um sobre o outro uma relação única de buscas. No grupo ou comunidade, este entendimento se sustenta na seleção dos elementos que garantam o debate da sua preservação, enquanto um aspecto de obrigatoriedade que os mantêm consciente do seu lugar em relação à cadeia de pertencimento, mas também, e principalmente, da condição de manter o que lhe foi ensinado, como uma garantia de status pelo reconhecimento na comunidade mais ampla.

Os sujeitos deste trabalho têm em si a marca de discípulos de Mestre Moraes, considerado nas duas últimas décadas um dos personagens mais polêmicos da Capoeira Angola, seja pelo teor de acidez do seu discurso político em defesa da capoeira como resistência negra africana, seja pela rigidez com que conduz os elementos apresentados como fundamentais ao entendimento sobre os diálogos entre a Grande Roda e Pequena Roda em que a capoeira se fundamenta como sendo apenas um “diálogo de corpos”. É ele o maior responsável pela formação dos sujeitos deste trabalho.

Como já apresentamos num trabalho anterior⁵¹, atitudes como as adotadas por Mestre Moraes⁵² no início dos anos 1980 produziram uma forte marca na estruturação de organizações *angoleiras* (e também em vários grupos da Capoeira Regional). Evidentemente que tal modelo foi forjado na realidade soteropolitana dos anos 1980, período em que, após a morte de Mestre Pastinha (1981), embora reunindo um número expressivo dos

⁵¹ Ver, Araújo (1999), *Sou discípulo que aprende, mês mestre me deu lição: tradição e educação entre angoleiros baianos (Anos 80-90)*. Dissertação de Mestrado. FE-USP.

⁵² Como a estruturação de grupos de estudos, comissões de trabalhos, conselhos consultivos e deliberativos, etc.

chamados velhos mestres, existiam muito poucas organizações de Capoeira Angola, na cidade de Salvador.

Tendo sido o grupo matriz na formação dos grupos aqui estudados, o Grupo de Capoeira Angola Pelourinho desenvolveu uma metodologia tanto para o ensino específico da capoeira, quanto para promover sua sustentação e difusão. Nesta última, vale ressaltar a permanência nos contatos com universidades, intelectuais, artistas, organizações dos diversos movimentos sociais, comunidades de bairros populares e demais instituições educativas. Entre estes, creditamos algum destaque para a permanência no contato com universidades, seja desenvolvendo projetos em parceria, seja utilizando suas instalações como sede, seja produzindo seminários, cursos ou ainda trabalhos acadêmicos, em níveis de graduação e pós-graduação.

A possibilidade de vivenciar a capoeira a partir da ampliação do seu entendimento nas várias áreas do conhecimento ou nos vários campos do fazer artístico e educacional já era uma vivência permanente dentro do GCAP, que tinha como eixos estruturantes a distribuição dos seus membros entre as comissões de trabalho e os grupos de estudo. Verificamos que entre os grupos observados todos optaram pela manutenção deste modelo, ou seja, encontramos seus membros assumindo tarefas e atividades de comissões como a de instrumentos, projetos, conservação do espaço, divulgação, acervo, pesquisa, entre outras. É comum que os membros mais velhos no grupo/comunidade participem de mais de uma destas comissões, sendo normalmente seus coordenadores.

A escolha do coordenador para cada comissão passa, inquestionavelmente, pela indicação do mestre que, ao organizar seu esquema estratégico de distribuição das responsabilidades e poder dentro do grupo, também indica o reconhecimento pelos níveis de envolvimento e crescimento destes na tradição. Este modelo de organização acaba por constituir uma espécie de “diretoria” que integra não apenas os coordenadores de comissões mas, mais ainda, àqueles que *silenciosamente* estão sendo preparados para assumir papéis de liderança no interior do grupo, tornando-se os prováveis treinéis.

Segundo o mestre João Pequeno, o treinel é “aquele que puxa o treino”⁵³ (Muricy, 1999), e já era encontrado nas antigas comunidades de capoeiristas na Bahia, e também no Centro Esportivo de Capoeira Angola/CECA, fundado pelo Mestre Pastinha em 1941, sendo ele próprio juntamente com o mestre João Grande, treinéis. Se o treinel “puxa o treino”, significa que este ingressa no tempo do aprender a ensinar capoeira, refletir as diferenças dentro do grupo e organizar o seu aprendizado, sistematizando-o. Isto implica em posturas mais críticas diante das suas próprias, frente a certas situações de aprendizagem, situações de grupo ou situações de capoeira.

Entretanto, é importante dizer que este método de formação do angoleiro numa estrutura que envolve também o grupo é um fenômeno mais recente na história da Capoeira Angola. Em seu livro *O Barracão do Mestre Waldemar*, o pesquisador baiano Frede Abreu (2003), nos mostra que nos idos dos anos 1940-1950 o ensinamento da capoeira não se dava na forma de grupos com treinos coletivos e baseados na repetição de movimentos. A roda era tida como “momento preferencial para os treinos”.

Segundo este, no caso do Mestre Waldemar da Paixão, que também era conhecido como Waldemar da Liberdade ou Waldemar do Pero Vaz (1916-1990)⁵⁴, contemporâneo do Mestre Pastinha, era na roda “*que se dava a iniciação, com o mestre pegando nas mãos do aluno para dar uma volta com ele*”. Situações inesperadas eram tomadas como situação de jogo, levando o jovem iniciando a ter que “*aprender a se virar desde cedo*”, antes de ser submetido a outros alunos mais velhos que com ele jogariam, “*como se ele já fosse bom*”.

Sobre este aspecto, podemos dizer que os grupos aqui trabalhados também herdaram do GCAP a proposta de trabalhar a constituição de um

⁵³ Embora não tenhamos encontrado em dicionários, este é um termo corrente entre os capoeiristas, *angoleiros*, e o posiciona numa posição anterior ao de contramestre.

⁵⁴ Em razão de o referido mestre ter vivido no bairro popular do Pero Vaz, no sub-distrito do bairro da Liberdade (Salvador).

grupo, também como oposição à vivência de academia⁵⁵, sendo esta considerada um espaço em que as pessoas estão sujeitas à impessoalidade e tem sua prática assegurada apenas pelo pagamento das aulas (mensalidades). Nestes, embora ninguém desconheça a importância e necessidade destas mensalidades, pesa como mais importante os níveis de envolvimento e realização destes *no e pelo* grupo.

Retomando o Grupo de Capoeira Angola Pelourinho, insistimos que não é pouco reconhecer o alcance de sua obra. Ao entrevistarmos o mestre Cobra Mansa sobre a atuação do GCAP na capoeira dos anos 80 e 90, e tentando refletir pelo lugar que conquistou como referência da Capoeira Angola, somos interrompidos para ouvi-lhe dizer, convicto: “*do planeta!*”.

É importante ressaltarmos que o mestre Cobra Mansa tornara-se, após a sua saída do GCAP, um dos mestres que mais reuniu numa mesma organização outros mestre de Capoeira Angola, sendo na sua maioria pessoas que também passaram pelas mãos de mestre Moraes. Assim foi que ficou definida a constituição da International Capoeira Angola Foundation/ ICAF, cuja denominação no Brasil, como já foi dito, ficou sendo FICA: Fundação Internacional de Capoeira Angola. Ou seja, segundo o seu fundador, a proposta inicial era estabelecer uma organização internacional em que aqueles mestres que não dispunham de espaço ou outras condições para desenvolver o seu trabalho, pudessem fazê-lo, numa pré-estrutura de cooperativa. Tal proposta esbarrou, segundo o mestre, naquilo que é sabidamente uma das maiores características do comportamento de capoeiristas: a desconfiança. Como podemos ver em sua entrevista (Anexo 2), estas desconfianças foram expressas tanto no temor com relação a perda de prestígio e autonomia, quanto no receio sobre possíveis ganhos financeiros, e sua partilha.

A partir de então, a ICAF/FICA passou a abrigar outros membros egressos do próprio GCAP, permitindo que cada liderança se mantivesse no seu papel, constituindo uma espécie de conselho de mestres. Assim, nomes

⁵⁵ Aqui tomando como referências as academias poliesportivas que, segundo estes, primam por uma relação de clientela baseada na satisfação do consumidor, sem maiores vínculos pessoais entre quem ensina e quem aprende.

como os dos mestres Cobra Mansa (fundador-presidente e líder do núcleo-sede localizado em Washington, DC, e responsável pelos demais núcleos situados na chamada Costa Leste dos Estados Unidos); Jurandir (liderança do núcleo de Seattle e responsável pelos demais núcleos da chamada Costa Oeste dos Estados Unidos); Valmir (responsável pelo núcleo-sede brasileiro, em Salvador), são alguns dos nomes que na atualidade são considerados grandes nomes nesta jovem geração de mestres angoleiros. Também fazem parte desta organização outros nomes igualmente expressivos na Capoeira Angola atual: os contramestres Silvinho (coordenador do núcleo de Belo Horizonte); Urubu (coordenador do núcleo do Rio de Janeiro); Rogério (também no Rio de Janeiro) e Beto (coordenador do núcleo de Chicago/IL). Todos brasileiros, e com apenas uma exceção, todos negros.

No último encontro internacional promovido pela ICAF/FICA no Brasil (Sarzedo/MG, 2002), esta organização graduou seus seis mais novos treinéis, estando entre eles os primeiros alunos estrangeiros e as primeiras mulheres. Dentre estes, dois homens norte-americanos (afro-americanos) e dois brasileiros (negros). Das duas mulheres, uma é brasileira, branca, e a outra é afro-americana. Estas descrições são importantes para avaliarmos as diferentes procedências dos atuais praticantes da Capoeira Angola, dentro de uma mesma organização. Mais adiante tratamos deste debate.

Todavia, pesquisando na internet o site⁵⁶ da ICAF/FICA nos apresenta um número maior de núcleos, uma vez que aí estão agrupados também os chamados Grupos de Estudos, que são núcleos coordenados por membros da própria comunidade, designados ou convidados pelos mestres da organização, e que embora não atendam às exigências dos conteúdos exigidos e impostos pela organização como necessários às graduações anteriormente citadas (treinel, contramestre e mestre), se inserem na esfera de coordenação de um de seus mestres para prosseguir orientando o coletivo dos seus praticantes sobre os movimentos básicos, referência musical, dados históricos desta e de outras linhagens, e demais

⁵⁶ Por ser um termo mais conhecido, fazemos a opção pelo uso do termo *site*, e não *sítio*.

fundamentos necessários à integração definitiva à organização e promoção dos seus membros.

É assim que nos permitimos apresentar uma *família extensa* de capoeiristas, *angoleiros*, todos descendentes de um mestre que, embora não mais integrando o mesmo grupo⁵⁷, apresentam conteúdos de formação significativamente sólidos para fazê-los permanecer nesta esfera de pertencimento, reconhecendo-se mutuamente como “irmãos”, uns mais velhos e outros mais novos, mas todos igualmente detentores da memória não apenas de uma matriz, mas de uma vivência histórica construtora de princípios capazes de identificar esta a outras vivências de educação tradicional, de matrizes africanas, no entorno destas ações educativas capazes de recriar, na capoeira, a comunidade idealizada.

Neste caso, a ICAF/FICA é sem dúvida alguma uma organização de *angoleiros* sedimentada na existência de um impressionante número de núcleos, levando-se em conta que o seu surgimento se deu em 1995. A sua distribuição espacial nos apresenta o “Quilombo da Fica”⁵⁸ com uma composição geográfica que indica uma facilidade e/ou preferência pelo estabelecimentos de núcleos nos Estados Unidos⁵⁹. Neste país, a organização conta com onze núcleos nas seguintes localidades: Washington (DC), Seattle (WA), Oakland (CA), Los Angeles (CA), Philadelphia (PA), New Orleans (LA), Middletown (CT), Chicago (IL), Baltimore (MD), Atlanta (GA), Austin (TX). Já no Brasil, são apenas três núcleos: Salvador (BA), Belo Horizonte (MG) e Rio de Janeiro (RJ). Além destes, também possui núcleos “afiliados” na França, Moçambique, Alemanha, Japão e Rússia.

⁵⁷ Embora não seja objeto deste estudo, é importante chamarmos a atenção para a própria dinâmica de tradição que se redefine, no tempo, papéis e relações.

⁵⁸ Termo usado pelos integrantes da ICAF/FICA como referência ao conjunto dos seus núcleos e integrantes. Mais recentemente o termo é também usado para designar uma propriedade rural que fora comprada por um dos seus mestres, e que será assim denominada oficialmente.

⁵⁹ Ver o site da ICAF/FICA: www.capoeira-angola.org

Foto 03 - Aula no Projeto Ginga Muleeke do Instituto Nzinga. Sula orienta a pequena Giovana sobre a execução do berimbau. (Foto: Janja, 2004)

1.4.1. Sobre uma “família” *angoleira*

Pensando todas as comunidades aqui compreendidas, o Grupo de Capoeira Angola Pelourinho (GCAP), liderado por Mestre Moraes, tornou-se uma das maiores referências da Capoeira Angola na atualidade, e o ponto de partida deste trabalho. Hoje este lugar independe, inclusive, da sua formatação espaço-territorial. Fundado no ano de 1980, na cidade do Rio de Janeiro, a partir do já existente entrosamento entre Mestre Moraes e um pequeno grupo de pessoas a quem ensinava jogar capoeira, o GCAP teve nos anos 1980 e 1990 o seu período de maior crescimento, com núcleos espalhados em vários lugares no Brasil e Estados Unidos. Evidentemente quando falamos de grandes números entre os *angoleiros*, estamos lidando com um universo referencial que não comporta pensarmos em estruturas de massificação ou comparações, sobretudo numéricas, com relação aos grandes grupos da Capoeira Regional.

Como já dissemos, o alcance do trabalho e discurso do GCAP transcende até mesmo os limites dos *angoleiros*, sendo localizadas várias das suas proposituras entre outras organizações que não descendem deste mestre/trabalho, inclusive entre vários grupos e academias da Capoeira Regional, seja através da importação dos seus modelos de estruturação interna, ou ainda pelos modelos dos eventos realizados.

Nestes, além das atividades específicas (movimentos, cantos, toques, instrumentos, etc), os fundamentos da Capoeira Angola são tomados no âmbito de outras manifestações das culturas africanas e da resistência dos negros no Brasil. Desta forma, em todos os eventos encontramos palestras, conferências e debates que interligam estes temas ao debate sobre racismo e relações raciais, numa relação de mútua dependência. Também nestes eventos é comum além destas atividades políticas, aula das chamadas danças afro-brasileiras, afro-caribenhas, danças religiosas presentes nos interiores das comunidades do Candomblé e/ou Umbanda, filmes, exposições fotográficas, de artes, vestimentas, objetos e comidas tradicionais.

Sempre tomando a capoeira como elemento básico desta reflexão, não causa mais nenhum estranhamento a presença de sacerdotes e sacerdotisas destas religiões tradicionalistas, convidados não apenas a proferir palestras e/ou aulas, mas prestar atendimentos diversos, sobretudo nas consultas aos oráculos. Este é um elemento muito importante nestas comunidades porque favorece a constituição de outras *famílias* tradicionais, muitas vezes paralelas à linhagem de capoeiristas. Ou seja, é muito comum encontrarmos pessoas de um mesmo grupo que se entregam também à iniciação estritamente religiosa numa mesma casa (templo), vindo a constituir outros vínculos de *parentesco*.

Quando retomamos a trajetória do GCAP vimos que por cerca de duas décadas este conseguiu manter-se como um grupo voltado ao enfrentamento das novas necessidades impostas pela estrutura capitalista, sobretudo a sua relação de apropriação e exploração das expressões culturais consumíveis na gigantesca máquina que movia a “indústria da cultura e do lazer”, na Bahia. Aí se localizavam os debates acerca da descaracterização dos seus códigos de autenticidade que, como dizia insistentemente o Mestre Moraes, era “imposta pelo sistema” para retirar da Capoeira Angola e das manifestações negras da Bahia, tidas como folclore local, um passado associado às lutas dos seus *criadores*.

Desta forma, tomando como referência o quadro que representa um perfil destas genealogias, poderemos perceber que o GCAP tornou-se responsável pelo surgimento do maior número de organizações de *angoleiros* na atualidade. São jovens mestres e contramestres que constituem uma nova geração de lideranças espalhadas pelo Brasil e exterior, surgida de movimentos espontâneos (não planejados) de cisões dentro dele próprio.

É importante reconhecermos este aspecto geracional porquanto isto permita a compreensão de um novo quadro que atualiza a capoeira como um todo, e onde o surgimento de novos aportes, a exemplo da sua internacionalização, pode indicar o surgimento de novos laços de cooperação, mas também novas estruturas de conflito.

Como já dissemos, referendamos na sua trajetória política e autenticidade a capacidade de implantar um novo tratamento dado à capoeira, fincando definitivamente um entendimento político sobre seus aspectos de resistência e as bases sobre as quais estão alicerçadas suas ações no campo da Educação.

Pontos convergentes entre estes indicam a permanência no conhecimento que receberam no GCAP, mas também a existência de outros níveis de envolvimento e comunicação, estabelecendo laços de reciprocidades em condições de orientar o fortalecimento desta “família extensa”, com pessoas em condições de se reconhecerem mutuamente a partir destes novos “laços de parentesco”, exercitando-os. Ilustrando, apresentamos algumas comunidades resultantes destas cisões, esclarecendo que as mesmas ocorreram em momentos e lugares variados, sem uma lógica que uniformize as causas.

Foto 04 - Aula de *fundamentos* - II Encontro Internacional de Capoeira Angola ICAF/FICA
Etapa Paty do Alferes, RJ, 2002 (Foto: Janja)

Quadro 01 – As comunidades de *angoleiros*, egressos do GCAP

Organização	Responsável(eis)	Localidade(s)
Grupo de Capoeira Angola África Bantu	Mestre Braga	Genebra (Suíça)
Grupo de Capoeira Angola N'golo ⁶⁰	Mestre José Carlos	Rio de Janeiro
Grupo de Capoeira Só Angola	Mestre Neco	Rio de Janeiro
Grupo de Capoeira Angola Flor da Gente ⁶¹	Mestre Mano	Rio de Janeiro
Grupo de Capoeira Angolinha	Mestre Angolinha	Caxias/RJ
Grupo de Capoeira Angola do Lumumba	Mestre Lumumba	Rio de Janeiro
Grupo de Capoeira Angola do Marco Aurélio	Mestre Marco Aurélio	Rio de Janeiro
Grupo de Capoeira Angola Ypiranga de Pastinha ⁶²	Mestre Manoel Contramestre Cristina	Rio de Janeiro
Grupo de Capoeira Angola do Léo	Mestre Léo	Belo Horizonte
Grupo de Capoeira Angola do João	Mestre João	Belo Horizonte
Fundação Internacional de Capoeira Angola/FICA ⁶³	Mestres: Cobra Mansa, Jurandir, Valmir; Contramestres Silvinho, Urubu, Beto, Rogério; Treineis Gegê, Livaldir, Skher.	Brasil: Salvador, Rio de Janeiro, Belo Horizonte. Estados Unidos: Washington-DC, Chicago, Seattle, Philadelphia, Oakland
Grupo de Capoeira Angola Velho Preto	Mestre Themba	San Francisco (USA)
Instituto Nzinga de Capoeira Angola ⁶⁴	Contramestres Janja, Poloca e Paulinhae Treinel Haroldo Paulista	São Paulo, Salvador e Brasília
Grupo Zimba de Capoeira Angola	Contramestre Boca do Rio	Salvador
Grupo de Capoeira Angola do Primo	Mestre Primo e Treinel Keneth Kuanda	Belo Horizonte
Grupo de Capoeira Angola do Lumumba	Mestre Lumumba	Rio de Janeiro
Grupo de Capoeira Angola África Bantu	Mestre Edson	Rio de Janeiro
Grupo de Capoeira Angola do Baba	Contramestre Baba	Rio de Janeiro
Grupo de Capoeira Angola Dobrado	Mestre Rogério	Belim (Alemanha)
Associação de Capoeira Angola Jangada ⁶⁵	Mestre Rosalvo Contramestre Susy	Berlim (Alemanha)
Grupo de Capoeira Filhos de Angola	Mestre Laércio	(Berlim) Alemanha
Grupo de Capoeira Filhos de Angola	Mestre Roberval	Salvador

⁶⁰ www.angolangolo.com.br

⁶¹ www.fordagente.com.br

⁶² www.ypiranga-de-pastinha.org.br

⁶³ www.capoeira-angola.org

⁶⁴ www.nzinga.org.br

⁶⁵ www.jangada.com

É comum aos eventos internacionais ocorridos no Brasil reunir integrantes de quase todos estes grupos, possibilitando-lhes conhecimento e entrosamento entre mestre e discípulos, e entre grupos e entre lideranças. Em foto seguinte, encontramos uma imagem destes encontros. Nela, os mestres organizadores do evento reúnem os participantes, apresentam os demais mestres e contramestres convidados (que serão responsáveis pela realização das oficinas), apresentam os grupos e núcleos de grupos representados e em seguida passam a distribuir os capoeiristas em turmas correspondentes aos “níveis” orientados pelo tempo de cada um na capoeira. Também são passadas informações sobre o local (a cidade, a instituição em que se realiza o encontro), e outras regras de convivência definidas como fundamentais para a realização do evento (horários de refeições, estruturas das atividades e normas de conduta). Feito isto, o evento transcorre com os mestres e contramestres se revezando entre as várias turmas e treinos, acontecendo ainda aulas de danças (normalmente de matriz africana), palestras, sessões de vídeos e festas.

Percebemos que estes encontros transcorrem com intensa vibração de felicidade entre as pessoas que passam a ter a oportunidade de acessar as interpretações (a forma) dos demais grupos no repasse a informações e conhecimentos, bem como a possibilidade de entrosamentos com “parentes” não apenas do mesmo nível, mas de níveis diversos, em atividades que vão da máxima concentração e entrega até as mais festivas e descontraídas.

1.4.2. As comunidades da pesquisa

Os grupos e/ou sujeitos deste trabalho, como já dissemos, são todos originários do GCAP e, indubitavelmente, *discípulos* do Mestre Moraes. Embora todos eles encontrem-se numa situação de conflito e ruptura com relação ao líder do Grupo de Capoeira Angola Pelourinho, como já foi dito, apresentam pontos de intersecção nesta matriz, o que possibilita reconhecer as suas “marcas” para além das fronteiras de uma mesma nacionalidade,

tornando a *família* mais ampla, um mosaico de culturas, feições, religiões e grupos sociais, muitas vezes com distintos pareceres ideológicos, mas conscienciosos do valor deste lugar na cadeia mítica de pertencimento.

Simbolicamente, podemos reconhecê-los em qualquer lugar do mundo, seja através da adoção das cores que definem suas vestimentas (camiseta amarela e calça preta), seja pela maneira como estruturam internamente seus grupos, de como organizam sua base rítmica e musical, ou ainda da maneira como ritualizam suas ações temporais e suas ‘datas cívicas’⁶⁶. Entretanto, no nosso entendimento, é no cotidiano, nos rigores comportamentais e hierárquicos, mas também na manutenção dos espaços de prazer e reflexão política e comunitária, bases maiores do seu crescimento, que a permanência desta linhagem se fortalece.

Aqui, cabem alguns esclarecimentos sobre estas vestimentas. Estes mesmos grupos podem variar a cor de suas vestimentas em momentos considerados solenes, a exemplo da possibilidade do uso de roupa branca em Rodas e outras atividades ocorridas às sextas-feiras (principalmente entre os que são da religião do candomblé), ou nas aberturas dos eventos, momentos em que geralmente são realizados “trabalhos” espirituais. Estes “trabalhos”, que são realizados pelos promotores do evento, e sob orientação do candomblé, não exigem dos integrantes a realização individual de “trabalhos” similares. Aqui parece que basta saber que pertencem a grupos relacionados com este princípio religioso.

Também é possível encontrarmos a adoção destas cores entre aqueles que denominamos *angoleiros emergentes*⁶⁷, o que nos leva a constatar a indicação de credibilidade deste símbolo na *capoeiragem* atual. Entretanto, estes continuam sendo vistos com certa desconfiança por vários “troncos” de angoleiros, que os consideram “desprovidos de passado” mas,

⁶⁶ A exemplo das seguintes datas: 05 de abril (nascimento de Mestre Pastinha); 13 de novembro (falecimento de Mestre Pastinha); 20 de novembro (Dia Nacional da Consciência Negra); 08 de março (Dia Internacional da Mulher), além das datas ligadas aos cultos de algumas divindades do Candomblé e Umbanda, ou ainda datas consagradas aos movimentos mundiais de promoção da paz e das igualdades.

⁶⁷ Chamamos *angoleiros emergentes* àqueles novos praticantes surgidos da indefinição de pertencimento às linhagens tradicionais dos chamados “velhos mestres”, ou ainda aos que abandonaram a Capoeira Regional transportando para a Capoeira Angola sua graduações.

mais que isto, por se tratar muitas vezes de egressos da Capoeira Regional, que insistem em fazer migrar também as credenciais da sua titulação obtida naquele *estilo*, buscando *se formar* em Capoeira Angola através da participação no maior número possível de oficinas e workshops ministradas por mestres e contramestres *angoleiros*, dos mais diversos lugares e linhagens.

Embora estes grupos estejam em vários estados brasileiros e em outros países, é importante salientar que as ligações entre estes se fazem cada vez mais fortalecidas, como pudemos observar nas atividades que configuram formas de parcerias entre estes, a exemplo das programações dos eventos nacionais e internacionais onde normalmente o grupo ou comunidade promotora encarrega-se de convidar lideranças (mestres, contramestres) de outros grupos da grande comunidade garantindo, além da possibilidade de que pessoas de diferentes lugares se conheçam, que também seja reconhecida a manutenção dos *fundamentos* que organizam e configuram tal *matriz*... a fonte.

Como fonte, deve ser protegida e resguardada.

Aqui, ousamos abrir um espaço para caracterizar uma espécie de “supra comunidade”, marcada pela presença feminina na Capoeira Angola, inovando no que diz respeito à possibilidade de reunir mulheres de várias origens, voltando-se tanto à organização destes eventos específicos, ou ainda criando fóruns permanentes de debates e discussões, prevalecendo a forma virtual.

Recentemente acompanhamos a comunicação de um “grupo virtual” denominado “angoleiras”, constituído de mulheres integrantes de várias destas organizações no Brasil e exterior, sobre os nascimentos de alguns bebês e sua acolhida nesta comunidade. Parece-nos que as antigas divergências que marcavam os contatos entre muitas destas organizações vão cedendo espaço a estruturas de solidariedades específicas, numa espécie de cumplicidade de gênero. Neste exemplo, uma das mulheres comunica o nascimento da sua filhinha e lamenta as dificuldades na amamentação da mesma sendo, logo em seguida “amparada” pela

experiência de uma outra que já havia passado pelo mesmo problema. Assim a aconselhava:

Querida Auirá, parabéns pela mais nova herdeira. Este momento é realmente um momento muito especial, muito mágico e também de alguns percalços. Eu tive problemas sérios com amamentação, mas tive um apoio maravilhoso e consegui recuperar leite e amamenteei a Di até um ano. Você deve saber, mas aí vão umas dicas que ajudam a fortalecer o peito: pegar sol no bico do peito, passar a casca do mamão pela parte de dentro, para hidratar ou cicatrizar, se for o caso. Se ela é gulosinha, garante que o leite não empedre, como foi o caso da Di que mamava pouquinho.

Parabéns por mais uma pessoinha amada na roda de nossas vidas! Muito Axé, para toda família.

Sônia.

Em vários casos abordados, permanecem as preocupações com os *fundamentos* da Capoeira Angola, aqui apresentados na complexidade subjetiva de símbolos tomados como referências de uma determinada linhagem, apresentando os elementos formadores do caráter de *iniciação* em cada comunidade, bem como suas bases tradicionais e seus entrosamentos com a Educação.

Entretanto, se a crescente presença feminina é um dado que atualiza o cenário dos angoleiros, a realidade deste mosaico humano anteriormente referido encontra, também internamente, modificações expressivas que distanciam os capoeiras de outros tempos, quase que uma totalidade de homens negros, trabalhadores das profissões desenvolvidas nos espaços da rua, e em centros urbanos, alvo dos preconceitos e discriminações manifestados sobre todas e quaisquer manifestações civilizatórias dos negros.

O que apresentamos a seguir é ilustrativo desta nova realidade. Tomando a genealogia de Mestre Pastinha com descendência através dos mestres João Grande e Moraes e chegando aos egressos do Grupo de Capoeira Angola Pelourinho, veremos que dos anos 1920 para cá, para além da diversidade encontrada na amostra representativa de sua posição no mundo, unindo (nem sempre harmoniosamente) brasileiros e estrangeiros encontramos novas abordagens para o quadro atual da Capoeira Angola.

É assim que apresentaremos também o perfil de uma nova comunidade/grupo desta descendência que, do ponto de vista da composição sócio-cultural, poderíamos dizê-la única entre os *angoleiros*. Sobre estes, buscaremos entender como são impostos os desafios de “dar conta” deste pertencimento tradicional, e das exigências impostas por esta linhagem.

Conhecidos como “inzingueiros”⁶⁸, em se tratando do núcleo-sede de São Paulo, são os primeiros *angoleiros iniciados na linhagem pastiniana* pelas mãos de uma mulher. Se o fato de pertencerem a uma organização que, no todo, possui duas mulheres em posição de liderança pode ser considerada por si só uma novidade significativa, extrapolamos tal condição nos perfis que acompanham estes novos indivíduos/comunidades, historicamente renovadas nos dinamismos pertinentes à manutenção destas mesmas tradições.

Tomemos então os seguintes quadros no entendimento do traçado destes novos perfis sobre os praticantes da Capoeira Angola. Trata-se de uma comunidade surgida na Zona Oeste (ZO) da cidade de São Paulo, cuja trajetória passa pela permanência de 4 (quatro) anos nas dependências do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (IP-USP), fato que colaborou para a composição de uma maioria de integrantes oriundos desta instituição. Trata-se, portanto, de um grupo composto por um majoritário número de homens e mulheres pertencentes a uma classe média-alta, branca, paulistana. Podemos dizer também se tratar de um grupo articulado

⁶⁸ Termo originário da pronúncia aportuguesada do nome Nzinga como sendo “inzinga”. Refere-se aos membros do Grupo Nzinga de Capoeira Angola. Uma brincadeira de apelidar os “angoleiros do Nzinga”.

com as instituições universitárias a que estão ligados os seus membros, tornando-a um espaço de “escoamento” do seu próprio desenvolvimento político e intelectual.

Hoje esta comunidade encontra-se representada também nas cidades de Brasília e Salvador, e é composta de aproximadamente 150 pessoas. A constituição destes dois outros núcleos se deu de maneira “espontânea e natural”, ou seja, são núcleos que surgiram a partir das mudanças de residência de algumas das suas lideranças, mudanças estas causadas pelo fazer profissional destes⁶⁹.

Embora não tenha se consolidado na estrutura organizacional do Nzinga uma divisão rígida de formação dos Grupos de Estudo, podemos pensar que estas trajetórias produziram influências não apenas na definição do conhecimento pela oralidade, mas, principalmente, o reconhecimento deste tema e as suas possibilidades de diálogos com os vários saberes constituídos.

Aqui também estamos informando que estes caminhos “espontâneos e naturais”, ou seja, brotados no interior da própria organização, não têm sido o único caminho para os processos de expansão de alguns grupos. Como já dissemos anteriormente, existe um número muito maior de unidades de praticantes da Capoeira Angola no quadro que na atualidade denominamos *emergentes*. Lembramos também que a recente opção de algumas destas organizações por este *estilo* de capoeira se fizera acompanhar de uma espécie de “apadrinhamento” de outras anteriormente constituídas, sobretudo entre os que desfrutam de prestígios juntos as principais linhagens, sendo parte delas.

Formando um vasto contingente de grupos afiliados, grupos de estudo (entenda-se, grupo sem mestre), grupos de referência, estas redes de

⁶⁹ O treinel Haroldo Guimarães (Paulista) foi morar em Brasília em função de mudanças profissionais, vindo em seguida a concluir o Mestrado em Ciências Políticas (UnB) e ocupar posto de funcionário público (por concurso) no Senado Federal. Os contramestres Paula Barreto (Paulinha) e Paulo Barreto (Poloca), casados, retornaram a Salvador após quatro em São Paulo, em função do curso de Doutorado em Sociologia (USP), da contramestre. Ambos atuam profissionalmente na Universidade Federal da Bahia, no Departamento de Sociologia e na Reitoria, respectivamente. É aqui também que me encontro, tendo vindo de Salvador para a realizar esta Pós-Graduação.

apadrinhamento garantem, entre outras coisas, a permanência de uma agenda que se mobiliza internacionalmente, fazendo com que muitos destes mestres passem muito tempo fora de suas comunidades primordiais, deslocando suas responsabilidades para a condução de um ou mais alunos.

Tomando como exemplo o caso da ICAF/FICA, cujo “conselho de mestres” é composto pelos mestres Cobra Mansa, Jurandir e Valmir, veremos que esta organização extrapola, e muito, o caminho da espontaneidade e naturalidade anteriormente apresentadas. Orientada pela sua missão institucional esta tem conseguido expandir suas áreas de atuação e seus vínculos de dentro e de fora da capoeira, de maneira a permitir a coexistência de amplos espaços de aproximação e rígidos códigos de permanência.

Na edição mensal de novembro de 2000, encontramos no jornal *O Angoleiro*, na sessão denominada “Novidades da Organização” algumas informações sobre o cotidiano da mesma a partir do núcleo-sede, em Washington, DC. Ao lado dos comunicados que anunciam mudanças nos horários das aulas, a constituição de uma banda de berimbaus, os trabalhos das comissões e a mudanças de alguns dos seus líderes, mutirões para construções e reformas do imóvel, e doações para a realização da conferência de mulheres, uma nota que buscava esclarecer quem são e quem não são os seus *membros*, atribuindo tal confusão aos chamados grupos afiliados. Diz a nota:

“Estar praticando em um grupo afiliado não significa ser um membro da FICA. Você se faz membro quando paga a taxa de membro que custa \$35,00 por ano” (FICA, 2000).

E prosseguia orientando aos interessados buscarem os formulários de adesão junto aos seus líderes, com quem estes deveriam estar “ativamente treinando”. Neste espírito, finaliza:

“Membros da FICA têm alguns privilégios como um preço reduzido para as conferências, este jornal mensal, e uma aula grátis com qualquer um dos outros grupos três vezes por ano em visitas separadas.”

Esta nos parece ser uma estratégia que vincula os chamados afiliados não diretamente à organização em questão, mas ao acesso aos sistemas de treinamentos (workshops) realizados por seus mestres. No interior dos núcleos “legítimos”, esta relação se amplia em relacionamentos de maior profundidade, fazendo com que o mestre (ou equivalente) ocupe o lugar do amigo, do confidente, do conselheiro, do orientador. Já os relacionamentos amorosos burlam esta espacialidade, prevalecendo o tabu e a desconfiança sobre aqueles que podem ser vistos pela comunidade como alguém que “entra pela janela”⁷⁰.

Retomamos o Instituto Nzinga de Capoeira Angola, uma Organização Não-Governamental⁷¹, para apresentar um outro perfil de capoeirista, com dados que, a nosso ver, permitem-nos pensar o fortalecimento da relação entre a Capoeira Angola e os meios universitários, não apenas como oriundos destas instituições mas, sobretudo, pelos debates que com elas estabelecem, também em formato de trabalhos intelectuais e acadêmicos.

Para termos uma idéia do deslocamento destes perfis, encontramos no trabalho de Dias, que o ser capoeira na Bahia entre os anos de 1908 a 1925 estava ligado a outras expressões culturais das “coisas de preto, de escravo”, estando ligados aos “batuqueiros, sambistas e candomblezeiros”, formando uma espécie de “família cultural” (Dias, 2004: 59).

Esta autora utiliza-se de um relato do próprio Mestre Pastinha para referir-se ao que denomina de *mistura cultural*:

⁷⁰ Esta é uma referência aos que permanecem no interior destas organizações a partir de esquemas de privilégios garantidos por relacionamentos de maior intensidade com os mestres (ou similar), beneficiando-se destes envolvimento. Aos relacionamentos amorosos pesa uma ampla vantagem sobre outros relacionamentos (filhos, irmãos, cunhados, etc), devendo muitas vezes ser tomados como exemplo na relação com os demais integrantes da organização.

⁷¹ A partir de 2002 passa a ser Instituto Nzinga de Estudos da Capoeira Angola e Tradições Educativas banto no Brasil - Incab

“[...] vem da mesma religião que vem o candomblé, tem um batuque, tem um samba, ela tem a mesma parcela, é da mesma parcela. Agora com uma modificação, um pouquinho diferente, o manifesto é um pouquinho diferente, mas a parcela é a mesma, [...] O capoeirista é o mesmo feiticeiro, mas ele abandona uma parte por outra. Nós acompanhamos o feiticismo, nós acompanhamos o candomblé, se fosse assim nós não iria em casa de candomblé, nós não ia, mas nós somos... é da mesma parcela. [...] Agora um que gosta mais de uma finalidade do que da outra [...] Um corre mais para o capoeirismo e outro corre para o feiticismo.”⁷²

Ainda neste estudo encontraremos um quadro que nos permite pensar a ligação dos indivíduos capoeiristas ao universo dos trabalhos considerados e executados por homens negros, permitindo-nos o entendimento sobre as mudanças de perfil no tempo a que vimos nos referindo. Deste, selecionamos algumas informações para compor a ilustração que se segue:

⁷² Trecho de uma entrevista realizada em 1964, feita por uma antropóloga finlandesa, sem identificação do seu nome. Acervo particular de Frede Abreu. Cópia de fita cedida pelo Mestre Cobra Mansa.

Quadro 02 – Perfis de alguns *capoeiras* (1908-1925)

Nome ou Apelido	Cor	Instrução	Ocupação
Agripino M. Oliveira		analfabeto	carregador
Tripas ao Sol		analfabeto	pequeno comerciante
Caboclinho		analfabeto	marítimo, saveirista, estivador
Boca de Fogo/Antonio Boca de Porco	mestiço	analfabeto	estivador, marítimo, capanga
Aristides José de Santana	negro		estivador
Argemiro Olho de Pombo	negro		estivador
Artur dos Santos		alfabetizado	operário, ex-aprendiz de marinheiro
Tibiriri			marceneiro
Eutyquio Alves da Silva	pardo		carregador
Gregório Bispo dos Santos	pardo	alfabetizado	carregador
Inocência Sete Mortes	negro	analfabeto	carregador, policial, capanga
Cou	negro	analfabeto	pedreiro
João Gulodice	mestiço	analfabeto	pescador, dono de casa de jogo
Três Pedacos	negro	analfabeto	carregador, peixeiro
Zebedeu	pardo	alfabetizado	policial, vigia, sapateiro, capanga
Tico	negro	analfabeto	carregador
Besouro Mangangá	negro	analfabeto	soldado do exército, saveirista
Manoel Raymundo da Silva	mestiço	alfabetizado	marítimo
Martins Silveira Lima	mestiço	alfabetizado	pedreiro, carregador, trapicheiro
Miguel Ferreira dos Santos		analfabeto	engraxate
Pedro Porreta	negro	analfabeto	peixeiro, carregador, trapicheiro
Pedro Piroca	negro	alfabetizado	peixeiro
Pedro Mineiro	negro	alfabetizado	carregador, marítimo, policial, capanga
Samuel da Calçada	negro	alfabetizado	carpinteiro, capanga
Bastião	pardo		policial, capanga
Percê			engraxate
Duquinha	negro	alfabetizado	estivador, fabricante de carroça, mecânico

Em que pese os elementos que situem os contextos que separam os grupos aqui apresentados, inclusive o fato de que os dados obtidos foram recolhidos em processos-crime, algumas distinções nos ajudam a compor a compreensão de que no período acima referido a prática da capoeira, i) era quase que exclusivamente masculina; ii) estava associada ao universo dos trabalhos realizados em logradouros públicos; iii) indicava a constância nos

relacionamentos entre os agentes da “ordem” e da “desordem”; iv) envolvia a população negra (pretos, mestiços e pardos); v) seus praticantes possuíam baixo ou nenhum nível de instrução escolar.

Este quadro de pessoas simples é hoje encontrado, como já dissemos, em trabalhos desenvolvidos nos bairros populares, nos programas sociais realizados pelos governos ou organizações da sociedade civil, nas periferias dos grandes centros urbanos e também nas periferias do mercado que a indústria da capoeira impõe. Outras mudanças significativas podem ser encontradas no item relativo aos níveis de instrução escolar, bem como no crescente ingresso de não-negros, não-pobres, não-candomblezeiros, muitas vezes ocupando o controle da capoeira como um bem de consumo, e promovendo-lhe linhas de expansão entre variados públicos e nacionalidades.

Aqui apontamos a necessidade de estudos geracionais que aprofundem esta assimetria nos relacionamentos entre os mestres e alunos⁷³. Ao apresentarmos o perfil dos integrantes do Instituto Nzinga de Capoeira Angola também selecionamos este item referente a instrução escolar como ponto de partida às interpretações que se seguem, já que o mesmo está situado num outro extremo deste quadro, ou seja, trata-se de uma organização com todas as suas lideranças, ou ainda a maioria dos demais integrantes com acesso a títulos de graduação e pós-graduação, e em universidades de prestígio. Para tanto, compomos, a partir daqui alguns quadros, resultantes de levantamento feito por meio de um formulário eletrônico, realizado num período de um mês, num dos grupos virtuais de trabalho, do Nzinga, e reunindo pessoas dos seus vários núcleos⁷⁴.

⁷³ Nos referimos ao entorno cultural produzido pelas credenciais fornecidas pela escola. Embora não seja objeto deste estudo, antecipamos a existência de um outro campo de conflito, em que pese os “choques” referenciados na relação entre este campo de conhecimento e o produzido e conduzido pela cultura escolar.

⁷⁴ Um caminho muito utilizado pelos integrantes do Instituto Nzinga de Capoeira Angola para a realização de trabalhos, tem sido os grupos formados na rede da Internet. Assim, além do “grupão” em que estão reunidos virtualmente os três núcleos (gruponzinga@yahoogrupos.com.br), temos também os “Nzinga DF”, “Nzinga SP”, “Nzinga BA”. No caso específico do núcleo de São Paulo, temos ainda o “Nzinga13” (reúne as pessoas responsáveis pelas despesas da sede); “NzingaPro” (Comissão de Projetos), o “Nzinga Comunica” (Comissão de Comunicação) e o “Toques d’Angola” (formada pelos integrantes do Conselho Editorial da Revista Toques D’Angola).

O resultado deste procedimento é apresentado num conjunto de vinte e três formulários preenchidos, sendo nove (9) respondidos por mulheres e catorze (14) por homens. O fato de ter utilizado um formulário eletrônico, dificultou o acesso dos que não possuíam equipamento em casa ou acesso facilitado no ambiente de trabalho, entre estes a maioria dos negros/as. Vejamos então o perfil do grupo reunido, através dos quadros que se seguem, tratados em números reais.

Quadro 03

Perfil de capoeiristas do Instituto Nzinga, 2003 - faixa etária

Quadro 04

Perfil de capoeiristas do Instituto Nzinga, 2003 - escolaridade

É importante salientar que nestes quadros não estão incluídas as crianças e as idosas que compõem os projetos do Instituto Nzinga⁷⁵. Entretanto, a sua composição acompanha a tendência da ilustração, sendo a sua maioria constituída de mulheres e homens na faixa etária dos 20 aos 30 anos, com formação universitária (como pelo menos de um dos seus pais), brancos, com acesso a bens culturais expressos nas oportunidades oferecidas pelos contatos com outras culturas, idiomas e vivências artísticas.

Levando-se em conta que o ingresso de grande parte das pessoas ao grupo se dá pela “sedução” de pessoas muito próximas, sendo os integrantes do grupo seus maiores divulgadores, entenderemos ao menos a concentração na faixa etária em questão. Aqui também não estão computados os filhos destes integrantes, estando numa faixa etária de até quatro anos, e que convivem com as pessoas do grupo, sempre acompanhando seus pais e/ou suas mães.

Como já mencionado na mensagem entre as mulheres capoeiristas, o anúncio do nascimento de novas crianças é sempre um motivo de muita alegria no interior deste. Desde a gravidez todos buscam manifestar esta alegria partilhando com mães e pais o seu desejo de ver a criança correndo, brincando e partilhando dos ensinamentos que a própria comunidade seleciona como sendo importantes para a preservação e fortalecimento da identidade do grupo. É neste espírito festivo que são realizados “chás-de-bebê”, festinhas de aniversários ou outras atividades que ajudam estes jovens pais e mães a refletirem sobre o lugar do grupo diante das possíveis (e, muitas vezes, prováveis) dificuldades que enfrentarão, ou simplesmente demonstrar carinho e solidariedade.

Podemos dizer que aqui estão resguardados alguns princípios dos sistemas tradicionais educativos africanos pré-coloniais⁷⁶, que entre outras afinidades apresentam como características: i) ser um sistema endógeno; ii) global; iii) ministrada por todos, em todos os lugares e o tempo todo; iv) ser

⁷⁵ Projeto Ginga Muleeke e Projeto Kakurukaju, que em línguas banto significam jovens e idosas, respectivamente.

⁷⁶ Anotações de aulas do curso “História da Educação na África”, ministrado pelo Prof. Dr. Pierre Kita Massandi junto ao Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Educação/USP, em 2004.

funcional; v) estar integrado à produção (pedagogia da aprendizagem, da participação, da experiência); vi) integrar o espírito comunitário; vii) sendo uma educação para todos, é uma educação permanente.

Num dos quadros observamos que se mantém uma tendência prevista na “origem” destes integrantes, ou seja, dos espaços por onde transitam as “tribos” dentro das comunidades universitárias. Parece haver uma leitura possível que diz respeito à tendência que aponta maior elevação de níveis de escolaridade entre as mulheres.

Também aqui encontramos possíveis explicações ao fato de que a maioria das mulheres desempenha papéis de liderança nas estruturas organizacionais destes grupos. Infelizmente estes qualificativos ainda não lhes garantem destaques e lideranças nas demais esferas destes mesmos grupos. Assim, é ainda muito pequeno o número de mulheres promovidas à condição de mestres e contramestres, pois, independentemente das exigências que pesam sobre estas nas demais atividades de suas vidas, verificamos que suas trajetórias são dificultadas tanto pela não equidade nas exigências de promoção, ou ainda pela partilha desigual dos cuidados aos filhos nos espaços de treinos, ainda que também o pai faça parte do mesmo grupo.

A partir das reflexões, também, sobre estas dificuldades, é que surgiram os encontros e eventos de mulheres, no Brasil e Exterior. Para além das denúncias, passaram a investir na formação dos jovens rapazes, ao mesmo tempo em que passaram a cobrar dos mestres mudanças nestes comportamentos. Aqui também a comunicação através da Internet tem sido um canal privilegiado de organização e de denúncias.

Evidentemente que também aqui podemos pensar o peso que tem este segmento feminino não apenas na organização destas comunidades, mas também compondo um público consumidor cada vez mais exigente. Uma prova disto é que já é possível encontrarmos nos eventos de Capoeira Angola (e não apenas nos encontros de mulheres), profissionais contratados para cuidar e desenvolver atividades educativas com as crianças, já que a comunidade trata as crianças dentro do seu tempo de aprendizado, ou seja,

não existe sobre esta as mesmas cobranças e obrigações atribuídas aos demais no que diz respeito à participação em treinos, palestras, etc. Ao contrário, o cuidado com estas torna-se uma responsabilidade de todos, e cobranças são feitas sobre este aprendizado. Vemos então que temas como gravidez, paternidade responsável, corpo feminino, papel do grupo na educação das crianças, tensão pré-menstrual (TPM), estão presentes nestes encontros e também nos encontros internacionais. É importante destacar que mesmo com um expressivo número de homens participando destes encontros femininos, isto não significa que estejamos lidando com a ausência de conflitos.

Como em outras organizações de Capoeira Angola, também entre os integrantes do Instituto Nzinga apontamos um número expressivo de egressos de outros grupos (principalmente da Capoeira Regional). No quadro seguinte observamos que mais da metade destes são oriundos de outras vivências de capoeira e que estes deslocamentos, embora apresentando diferentes justificativas, acumulam tanto uma crença prospectiva sobre o que acreditam encontrar, quanto a decepção sobre as experiências anteriores, com acentuado destaque negativo para a violência, autoritarismos e outros abusos de autoridade. Evidentemente isto não está restrito ao trânsito da Capoeira Regional para a capoeira Angola, mas também pode surgir entre as organizações *angoleiras*.

Quadro 05

Perfil de capoeiristas do Instituto Nzinga, 2003 - tempo na capoeira

Os gráficos deste quadro, acima, confirmam uma realidade já conhecida, ou seja, muitos dos atuais *angoleiros* são egressos da Capoeira Regional. Como já dissemos, em muitos casos verificamos que esta mudança de opção pelo *estilo* angoleiro vem acompanhado de estruturas de desilusões ou decepções marcadas na vivência em realidades que denominam “violentas”, “agressivas”, “sem energia”, “competitiva”, etc, reconhecendo antecipadamente que a Capoeira Angola investe num outro modelo de vivência. Esta também não é uma especificidade do Instituto Nzinga, sendo um fenômeno comum às organizações angoleira. Evidentemente que não podemos esquecer que é no início dos anos 1980 que tem início a constituição deste modelo de grupo como os que trabalhamos hoje, grupos que recuperam o sentido iniciático da Capoeira

Angola, e que definem na orientação ancestral (são descendentes de tal mestre e sua história de lutas pela capoeira) a rede dos compromissos necessários à preservação da memória daquele “totem”.

Como a história da capoeira reflete realidades locais, chamamos a atenção para o fato de que o estilo hegemônico constituiu nesta cidade o maior número de grupos e praticantes do país (estima-se cerca de quinze mil academias/grupos), com grupos que muitas vezes são conduzidos por lideranças muito jovens, resultados dos processos de formação de mestres garantidos nos acessos aos cordéis.

Não por acaso é também nesta cidade que encontramos a maior concentração de entidades normativas dentro da capoeira. Refiro-me novamente à Federação Internacional de Capoeira, Confederação Brasileira de Capoeira, pelo menos três federações estaduais e, no interior do Estado, ligas municipais que para esta cidade convergem, como sendo o centro irradiador de decisões, prestígios e promoções. É aqui que estão reunidas grandes lideranças nos debates que envolvem as propostas de profissionalização do capoeirista apresentados pelos Conselhos Regionais de Educação Física (CREFs) e pelo Conselho Nacional de Educação Física (CONFEF). Também aqui foi realizado em novembro de 2003 o I Congresso Nacional Unitário da Capoeira, uma tentativa mal sucedida do Ministério dos Esportes e Turismo de propor estruturas “unitárias” para se pensar a profissionalização da capoeira e do capoeirista.

Podemos afirmar que os que saem da Capoeira Regional em busca da Capoeira Angola procuram, entre outras coisas, distanciar-se deste entendimento atlético do *ser capoeirista*, ao mesmo tempo em que as seduções promovidas pelas comunidades indicam que a permanência num conhecimento que contempla indivíduos e suas aspirações pessoais é algo que mistura, ao compromisso, auto-realização, orgulho e altivez.

Quadro 06 – Perfil de capoeiristas - Instituto Nzinga de Capoeira Angola, 2003

Sexo	Declaração da cor	Profissão	Ocupação principal	Outras atuações profissionais	Vivências artísticas
F	branca	estudante de ciências sociais			violão e percussão
F	branca		estagiária	assentamentos agrários	dança, fotografia, cinema e música
F	branca	estudante de ciências sociais	técnica / projetos de ONG feminista	educadora	roteiro e produção cinematográfica
F	branca		digitadora		
F	branca	historiadora	professora	pesquisadora	teoria musical e flautista
F	parda	antropóloga	técnica bancária	organizadora de eventos	
F	branca	dançarina e produtora cult.	pesquisadora e produtora / estudo	arte-educadora	recriação de danças brasileiras
F	preta	contabilista	atualmente desempregada		Orq. Berimbaus e Banda Afro
F	branca	fotógrafa	fotógrafa	assessora de imprensa	
M	branca	estudante	estudante	músico	teatro, música
M	branca	estudante de ciências sociais	estagiário		maracatu de baque virado
M	branca	estudante de jornalismo	área de jornalismo		oficina de malabares
M	branca	pesquisador ciências sociais	pesquisador	músico, educador, dançarino, ator	capoeira angola, dança tradicional
M	negra	estudante	estagiário em geografia	professor de geografia	
M	parda	hoteleiro e filósofo	consultor em turismo e hotelaria	gastronomia e projetos	capoeira angola e música
M	branca	cientista social	auxiliar de codificação/crítica	pesquisas de mercado, monitor	teatro, capoeira angola, dança
M	morena		servidor público	brincante da cultura popular	danças brasileiras e músico
M	branca	historiador	professor		
M	parda	professor	coordenador de estudos do meio	movimento social economia solidária	ator, vocalista, fotografia, cinema
M	morena			músico	bandas independentes
M	branca	arquiteto urbanista	arquiteto urbanista		
M	branca	vendedor	representante comercial		
M	morena	administrador	comerciante	consultor empresarial	

Como já dissemos, esta organização se apresenta composta de uma maioria de pessoas brancas. Algumas explicações podem nos ajudar a entender este fenômeno. A primeira diz respeito ao problema da falta de espaços públicos para a realização de trabalhos pelos mestres de capoeira e de outras tradições populares. Um caminho tem sido o de aproximação às instituições de ensino e, nos casos das instituições de ensino superior os contatos com Centros Acadêmicos (CAs) aparecem como possibilidade de surgimento e de manutenção de muitos destes. No caso dos sujeitos da nossa “árvore genealógica”, foi assim com os mestres: Angolinha (Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro), Mano, Braga, Neco, Manoel e José Carlos (União Nacional dos Estudantes/UNE-RJ), Armandinho (Universidade Federal do Ceará), FICA/Ba (Universidade Federal da Bahia), FICA/BH (Universidade Federal de Minas Gerais), FICA/RJ (Universidade Estadual do Rio de Janeiro) e também o Instituto Nzinga de Capoeira Angola que permaneceu no interior da Universidade de São Paulo/USP por mais de quatro anos. Embora nem todos permaneçam nestes locais, ainda é muito forte a dependência dos espaços públicos para o funcionamento da maioria das organizações de *angoleiros*.

Outras explicações que podem nos ajudar a entender a ausência de negros, podem ser obtidas nas próprias condições de vida deste segmento populacional nestas cidades (como no restante do país) cuja segregação espacial é tomada apenas como mais um destes fatores. Mesmo tratando-se de uma ilustração, sabemos que alguns destes integrantes não tiveram acesso, no tempo disponível, ao formulário eletrônico desta pesquisa. Todavia, quando lhe integramos os grupos que compõem os projetos sociais desenvolvidos (Ginga Muleeke e o Kakurukaju), este quadro se altera.

Também percebemos neste quadro a ausência dos sujeitos da capoeira que antes transitavam nos espaços relacionados aos trabalhos em logradouros públicos, e em profissões de baixo prestígio. O que encontramos são profissionais (ou estudantes) saídos de universidades de prestígio, atuando na interface do Estado e a sociedade civil. Podemos pensar que entre estes inexistia uma expectativa profissionalizante feita a

partir da capoeira, ou ainda que exista uma crença que se amplia sobre a educação de qualidade e boa formação profissional como sendo também um *fundamento* da capoeira. Aqui também é possível perceber que em se tratando de pessoas majoritariamente oriundas das classes média e média-alta, estas transitam entre esquemas de formação pessoal e profissional que se complementam. Neste, trabalho e arte, trabalho e lazer estão muito mais interligados.

Um outro dado muito importante incide sobre as demais escolhas artísticas feitas pelos integrantes do Nzinga, num universo de aproximação muito grande à Capoeira Angola, sobretudo nos campos da dança e da música. Vejamos então como a capoeira “apareceu” nas vidas destas pessoas. Quadros 7 e 8 que seguem.

Quadro 07

Escolhas e opções de capoeiristas (Mulheres)

Instituto Nzinga de Capoeira Angola, 2003

07 A) O que a levou à prática da Capoeira Angola?

Grande interesse em fazer parte de um grupo que lida tanto com a espiritualidade como a maneira de expor esse interior em forma de brincadeira, jogo, dança...

Os Angoleiros e a Bahia.

Desde pequena acompanhava meu pai nas rodas de capoeira regional. Mais tarde, na escola, optei fazer capoeira como modalidade de educação física. Era capoeira regional, mas sempre me interessava pelo jogo que os mestres mais velhos faziam (que falavam que era capoeira angola). Depois conheci a Soma e me atraí pela proposta, porque vi que era uma capoeira diferente daquela que eu fazia antes. Achava que tinha mais a ver com o que eu buscava, além de gostar da idéia de estar num grupo que se dizia anarquista (porque na época eu era uma militante dos movimentos anarquistas juvenis). Com o tempo comecei a perceber que aquele anarquismo não estava fazendo sentido e que tinha um plano espiritual na capoeira que nunca era levado em conta e nem conversado na Soma. Comecei a me interessar pelo material do GCAP, que era distribuído lá. Alguns amigos começaram a sair do grupo e numa dessas o () me convenceu a conhecer o Nzinga e aí...

Encantamento com o jogo e o jogo da vida.

A musicalidade e o equilíbrio corporal.

Um primeiro olhar. Um encantamento profundo, imediato e irremediável.

A possibilidade de reflexão física, mental e espiritual acerca da africanidade brasileira através do desenvolvimento da prática corporal aliada ao estudo da música, da espiritualidade e da filosofia, fundamentada na tradição oral bantu / estar em grupo. Por reconhecê-la como instrumento para a educação.

A possibilidade de conhecer meu próprio universo através do estudo da capoeira, minha história e minhas raízes. O questionamento do meu "eu" através dos movimentos da capoeira, do estudo de seus precursores e de sua história. O fato de não ser simplesmente um esporte, mas uma filosofia de vida, de crescimento e suas raízes fincadas na cultura e tradição do povo banto africano.

A filosofia.

Quadro 07
Escolhas e opções de capoeiristas (Mulheres)
Instituto Nzinga de Capoeira Angola, 2003

07 B) Como conheceu e porque escolheu o Grupo Nzinga?

Pelo amigo () que já fazia parte do grupo.

Amigos e Viva Pastinha II.

Foi pelo (), que estava muito encantado pelo grupo e acabou me contagiando. Desde o primeiro dia me senti muito bem porque senti que o grupo tinha uma grande responsabilidade com a capoeira. Cuidava da sua tradição com um cuidado muito especial. Também pelo fato da liderança do grupo ser de mulheres e homem, o que me fez sentir a vontade, além de corresponder a um ideal feminista de igualdade de experiência para as mulheres.

Por meio do (), considerei o grupo mais adequado para treinar capoeira angola em Brasília, pelo fundamento e raízes dos mestres.

Por amigos.

Fiquei sabendo, através de (), sobre o único grupo liderado por uma mulher no Brasil, (). Minha escolha pelo Grupo Nzinga se deu pela total identificação com o modelo de convivência proposto e pela forma de condução de um trabalho sócio-cultural de muita seriedade e muita paixão.

Conheci o Grupo Nzinga através do saudoso colega () e do meu professor de danças brasileiras (). Depois de algumas visitas ao grupo resolvi integrá-lo por perceber neste grupo possibilidades mencionadas (que não são comuns ao grupo de capoeira angola que conheci anteriormente) e, principalmente, pelo fato do grupo ter uma () liderança negra e feminina. Também pelo fato de, mesmo tendo pertencido a outros grupos anteriormente, ser muito bem acolhida pelos demais integrantes.

Conheci o Grupo Nzinga através de meu ex-marido e logo me vi apaixonada. Foi meu primeiro contato com um grupo de capoeira, mas o que me chamou atenção foi, a princípio, a união e a alegria que se podia observar no grupo e depois, após algum tempo de convivência, o comprometimento em manter vivos e difundir os princípios da capoeira tradicional. Outro fator fundamental é a importância dada ao papel da mulher na capoeira e na sociedade e o incentivo para que outras mulheres se juntem ao grupo e cresçam com ele.

Através de amigos. Pela filosofia do grupo, mestres e contramestres.

Este quadro sustenta algumas proposições anteriormente apresentadas, e que não distingue muito dos objetivos de caminhos de acesso aos conhecimentos da Capoeira Angola: geralmente são amigos que encaminham outros amigos à sua prática, reconhecendo-lhes os valores que consideram muito importantes às buscas pessoais de equilíbrio e espiritualidade como fatores condicionantes de melhoria e qualidade de vida.

Também encontramos entre as capoeiristas que o fato de existir mulheres (ainda que muito poucas!) assumindo posições de liderança é tido como algo muito importante, não apenas por romper uma condição historicamente constituída, mas também porque muitas delas se sentem impedidas (e nem tentam!) de aprender o jogo da capoeira por acreditar (e rejeitar) formas de dominação masculina, estejam elas na relação entre o mestre e as alunas, ou ainda entre estas e os demais integrantes.

Entretanto, é importante salientar que estas buscas transcendem a incorporação meramente física e passa a ser verbalizada a partir de elementos que interligam importantes aspectos de satisfações pessoais com as histórias de vida, espiritualidade, tradição, liderança feminina, etc, também com aspectos que contemplam suas buscas na Grande Roda.

Quadro 08

Escolhas e opções de capoeiristas (Homens)

Instituto Nzinga de Capoeira Angola, 2003

08 A) O que o levou à prática da Capoeira Angola?

Eu já conhecia e gostava da capoeira através das vivências anteriores nos outros grupos, porém me sentia insatisfeito. Essa insatisfação se devia a vários fatores, para citar alguns: ausência da figura do mestre, autoritarismo, violência contra meu próprio corpo (eu facilmente poderia escrever um longo texto sobre isto, creio não ser o caso fazê-lo aqui). Cheguei a deixar a capoeira por um ano e meio. Porém todas essas insatisfações foram desaparecendo quando passei a praticar a capoeira de Angola.

Amor.

A sensação que causava (e causa) em meu ser (corpo, mente e alma). Sentimentos pela filosofia/fundamento/prática da Capoeira Angola.

A proposta de um trabalho que não separa o corporal, intelectual, espiritual e político. A brincadeira, a beleza, a música, o companheirismo, a existência de uma autoridade rigorosa, mas amada.

Posso dizer que me iniciei por sorte. Mas no momento em que percebi que na verdade é a Capoeira Angola que me pratica, já não havia movimentos possíveis na minha vida que não passassem por um ser angoleiro, mesmo que ainda com muito esforço, e por isso em formação.

Vontade de fazer capoeira, sem saber nem a diferença. Para movimentar o corpo e tal (como as coisas mudam...).

Quando conheci a capoeira angola, praticava a Regional e ouvia falar de uma angola que não era aquela que eu estava conhecendo. Fui me interessando cada vez mais, principalmente pelo teor e pela importância fundamental atribuída ao conhecimento da história no meio da capoeira angola, sobre o seu significado para o entendimento da nossa sociabilidade, uma forma de ver o mundo e posicionar-se perante ele. Isso vem aliado a uma prática corporal e mental bastante complexa e encantadora, mística, espiritual, com um alto poder de transformação da vida.

Atividade corporal que pudesse dar início aos cuidados com a minha saúde (mental, corporal, espiritual) e que tivesse alguma ligação com a minha origem.

Interesse na sua beleza, valores e saberes.

Aprendizado do corpo, contato com o arcabouço da população negra no Brasil, e como busca de um fórum de organização anti-racista e libertária.

O encantamento, respeito, tradição, a identificação e a admiração.

Quadro 08**Escolhas e opções de capoeiristas (Homens)
Instituto Nzinga de Capoeira Angola, 2003****08 A) O que o levou à prática da Capoeira Angola?**

(continuação)

Inicialmente a paixão pela capoeira: pelo pouco conhecimento que tinha a Capoeira Angola era a que melhor trabalhava o caráter de jogo e brincadeira. Com o tempo outras questões se colocaram, como toda a carga cultural milenar que ela carrega, a importância da luta que ainda hoje se faz presente na sociedade, e os diversos conhecimentos e mistérios que ela carrega.

Aprender e conhecer seus fundamentos, história e descobertas.

Encontrei na capoeira angola um universo com respeito pelo conhecimento. Um processo de integração do indivíduo com o seu coletivo. A combinação de princípios e valores nobres, transmitidos com muita alegria e espiritualidade.

08 B) Como conheceu e porque escolheu o Grupo Nzinga?

Ouvi falar do grupo, inicialmente por meio de um amigo (). Mas só vim efetivamente conhecer o trabalho depois que passei a freqüentar o espaço KVA (trabalhando como músico). O grupo Nzinga me atraiu por ser de fato um grupo. Digo isto porque no outro grupo eu não possuía voz nem participava de todo o processo que envolve ser um grupo de capoeira. O Nzinga vai muito além da pura e simples prática da capoeira, atuando como disseminador e valorizador da cultura negra.

Por meio de um amigo que freqüentava o grupo.

Fui encaminhado ao Grupo Nzinga por um amigo (). Antes disso, não sabia o que era (realmente) Capoeira Angola. Desde o começo nunca passou pela minha cabeça em procurar outro grupo de Capoeira Angola.

Conheci pelos comentários de um amigo (), fiz uma oficina () e gostei muito da seriedade do trabalho e pelas características citadas anteriormente.

Conheci através de um integrante mais velho (). A escolha é uma resposta que se busca a cada dia. Mas sem dúvida o Grupo Nzinga tem um brilho especial (). Não é difícil dizer que no Grupo Nzinga, as pessoas se gostam, gostam da Capoeira Angola, e fundamental/e gostam de construí-la juntos. Mesmo sendo pessoas diferentes e de diferentes opiniões e vivências, a nossa Capoeira nos pratica de uma maneira que só nos resta aceitarmos as diferenças e estreitar as nossas relações de amizade.

Quadro 08
Escolhas e opções de capoeiristas (Homens)
Instituto Nzinga de Capoeira Angola, 2003

08 B) Como conheceu e porque escolheu o Grupo Nzinga?

(continuação)

Já havia visitado (assistindo) diversos grupos, dos quais gostava, mas não me sentia à vontade. Certa vez, trabalhando no KVA, fui ao treino sem esperança de encontrar boa coisa. Era sexta-feira. Comecei segunda, sem a menor dúvida de que era ali que eu deveria ficar...

... eu treinava Regional () e comecei a treinar a Angola () simultaneamente, até que um dia um grupo de pessoas se reuniu e resolveu ir procurar um espaço para treinar só capoeira Angola. Eu sou um deles e fomos para uma casa no Morro do Querosene...

Indicação de um amigo que já era do grupo.

Através do serviço. Desde o começo aprendi que a capoeira faz parte de um grande tronco e percebi que o Nzinga, com seus contramestres, eram legítimos galhos frutíferos dessa árvore.

Por apresentação de amigos.

Tive o primeiro contato com Mestre Moraes ministrando cursos em SP, e depois de um curto tempo meus amigos () me apresentaram ().

Conheci através de uma amiga que pertencia ao grupo. Escolhi inicialmente por ser a única Capoeira Angola que eu conhecia em São Paulo até então e que, ao assistir algumas aulas, me deixou encantado com a movimentação.

Através de um colega que já estava no Grupo, no momento estava querendo descobrir e conhecer a Capoeira Angola.

Conheci os mestres () em uma festa, apresentados por uma amiga em comum. Escolhi o grupo justamente por causa dos mestres. () tinha certeza de que poderia crescer como indivíduo e teria a oportunidade de ajudar o coletivo. O tempo mostrou que eu tinha razão.

Aqui temos uma visão das redes que se formam entre estes capoeiristas. Mais que qualquer esquema de divulgação, a sedução dos que já se encontram na sua prática acabam por se constituir no mais eficiente instrumento de divulgação entre estes.

Desta forma, além das questões já citadas, um diferencial presente entre os homens (embora não apareça nas declarações coletadas) é a possibilidade de atingirem os lugares de treinéis, contramestres e mestres, enquanto uma possibilidade “naturalizada”. Por outro lado, estes estão menos inseridos nas estruturas de liderança destas organizações, salvo nas especificidades dos treinos, da ocupação com os instrumentos, da manutenção dos espaços físicos, deixando para segundo plano sua formação política e/ou intelectual.

Neste sentido, se tomarmos a orientação de Barbier (1977) para aferir a necessidade de se “*reconhecer a influência do inconsciente individual nos dispositivos analisadores escolhidos para a pesquisa institucional*”, podemos pensar que esta implicação de nível psico-afetivo pode nos colocar em contato com a personalidade profunda cujo engajamento normalmente se traduz no aqui-e-agora, movimentando o nível de implicação histórico-vivencial para o qual se articulam, entre os dois segmentos, a necessidade de desvelar o não-dito institucionalizado, produtor de subordinações. No caso deste estudo, seguimos Barbier na crença de que “[] *é desenvolvendo o vetor do conhecimento empírico/conhecimento abstrato/aplicação prática, que conheço o mundo e “vou me conhecendo”*” (p.114).

Assim, situando estes “novos angoleiros” na dinâmica desta tradição africana brasileira, recorreremos à orientação e preocupação manifestada em Inaicyra Falcão dos Santos (2002), quando também apresentou a um grupo de estudantes universitárias de dança mais que os elementos, os fundamentos estruturantes encontrados na sua base.

“[] era necessário levar em consideração os valores da cultura em questão. Era importante percebê-la como celeiro portador de idéias, como agente de integração que pode estabelecer uma coerência, uma organicidade entre a tradição de um povo e o conhecimento da arte teorizado possibilitando o enriquecimento da cultura e a atividade voltada para a educação”.

Vejamos então no capítulo seguinte como Mestre Pastinha é tomado como referência comum de uma memória que cristaliza, no imaginário e nas práticas destes, aspectos de resistência cultural que encaminha, na educação, a reflexão da Capoeira Angola a partir de um complexo sistema hierárquico, cuja continuidade requer a apreensão dos valores políticos capazes de deslocá-la do entendimento reducionista sobre a sua folclorização ou esportização.

Foto 05 - Capoeira Angola Women's Conference, Oakland, CA, Estados Unidos, 2000
(Foto: Arquivo Instituto Nzinga de Capoeira Angola)

Foto 06 - Capoeira Angola Women's Conference, "Women's Strength in Capoeira Angola", Seattle, WA, Estados Unidos, 2002 (Foto: Arquivo Instituto Nzinga de Capoeira Angola)

CAPÍTULO 2: Capoeira Angola: Ação e intervenção cultural

Neste capítulo tratamos as bases filosóficas da *escola pastiniana*. Para estruturar melhor seus conteúdos, fizemos a opção pela retomada de alguns dados históricos que nos ajudam a situar, por contraste, as bases de formação da identidade *angoleira* entre os grupos trabalhados, tomando como ponto de partida o próprio debate acerca da origem da capoeira e todo o conteúdo ideológico que sutura aceitação/rejeição do referencial sobre africanidade/brasilidade.

Neste contexto, inserimos o debate acerca das novas relações operadas no universo de transformações da capoeira, reorganizada na atualidade num campo de conflitos estabelecido entre a capoeira tradicional e a capoeira moderna, suas distinções e recursividades. Entendemos aqui as razões que estruturam as bases de organização entre os angoleiros, desenvolvendo estratégias de proteção à sua prática que garantam a manutenção das suas subjetividades como argumento filosófico de resistência cultural.

Para tal, tomamos falas do Mestre Cobra Mansa que, ao nosso ver, é um dos mestres que melhor conhece a inserção da Capoeira Angola em outras culturas e países, buscando entender como estas características comunitárias são mantidas e/ou que dificuldades enfrentam.

2.1. Capoeira é tudo que a boca come!

Ainda nos dias atuais, quando falamos de capoeira, imediatamente vem-nos à mente a imagem de um animado grupo de pessoas distribuídas num círculo, vestidas em calças brancas, tendo à cintura uma corda trançada, e em cores variadas. Nesta, a destreza dos capoeiristas se verifica num jogo normalmente rápido e alto (com movimentos que partem dos capoeiristas estando na posição de pé), e com grande destaque aos

movimentos acrobáticos. Esta é a imagem tornada oficial sobre a capoeira e os capoeiristas.

Isto torna necessária a apresentação de alguns dados históricos que possam ajudar a situar, num primeiro momento o mundo da Capoeira Angola e dos angoleiros, numa deferência à necessidade de mais diálogos sobre a diversidade do que se convencionou chamar *cultura negra* ou *cultura afro-brasileira*, adotando, nas comunidades aqui tomadas como micro-sistemas sociais, a possibilidade de romper com as idéias e imagens reducionistas do legado dos africanos entre nós.

Assim, como já sustentava no trabalho anterior⁷⁷, a inexistência, de organizações de capoeira estruturadas na dimensão do grupo, academia, associação, instituto, etc., tal qual conhecemos hoje, na África, não impede que reconheçamos as várias expressões das culturas presentes no dia-a-dia dos brasileiros, como sendo de matriz africana. Isto significa dizer que não temos conhecimentos sobre estes modelos de organização neste continente que não sejam pela implantação de núcleos de organizações brasileiras, sobretudo das grandes redes de academias.

Entretanto, o estudo sobre o termo capoeira, não necessariamente específico do jogo corporal, não é tema deste trabalho. Podemos prosseguir acompanhando os estudos de Rego (1968) e Soares (2001) para aceitar que tal termo encontra correspondência entre os termos de aproximação da língua tupi e também de línguas banto, seja numa relação com o mundo rural, como *caá-puêra*, termo que representa um fenômeno geográfico de matas e fases de plantio, ou ainda urbano, como referência a certo tipo de cesto de fibra vegetal, apropriado ao transporte de aves, entre os chamados escravos de ganho.

Não sabemos exatamente quando o termo passa à definição do jogo da capoeira, mas sabemos que este passa a designar o que antes era chamado de várias formas, entres as quais "Jogo de Angola", "Dança de Angola", "Brincadeira de Angola" e que possivelmente faz-se presente no Brasil desde que aqui chegaram os primeiros grandes agrupamentos de

⁷⁷ Araújo (1999)

escravos bantos⁷⁸ (Carneiro,1981; Reis e Silva,1989). Segundo Edison Carneiro, este divertimento é tão velho no Brasil “quanto o tráfico de negros bantus...”, e que entre as várias espécies⁷⁹, a Capoeira Angola seria “a mais pura das formas de capoeira, podendo servir de paradigma à análise” (Carneiro,1937).

No século XIX a sua prática, mal vista e temida pelas autoridades policiais, levou o governo brasileiro à assinatura da portaria de 31 de outubro de 1821, que estabelecia castigos corporais, e várias outras medidas de repressão a capoeiragem⁸⁰. Também não encontrando registros da sua prática nas senzalas e nos quilombos, continuamos lidando com a possibilidade de que a mesma se apresentasse sob as formas de brincadeira, jogo, dança, e que os aspectos que passaram a caracterizá-la como luta marcial ou que a tornaram primordialmente uma defesa pessoal só tenham sido desenvolvidos posteriormente, tornando-se a partir de então uma ameaça à ordem estabelecida, até porque este período é marcado pelo fortalecimento e proliferação das *Maltas*⁸¹, sobretudo na cidade do Rio de Janeiro. As bases do inconformismo sobre a monarquia escravista fizeram das ruas desta cidade, palco de constantes conflitos envolvendo os *capoeiras*⁸².

O que sabemos é que no século XIX sua prática orientou o fazer e refazer de penalidades legais pelas autoridades policiais em todo o país, preocupados e temerosos que já eram com quaisquer tipos de organizações negras, sobretudo quando orientadas pela força da rebeldia imposta no desenrolar da cultura escrava no Brasil (Soares, 2001).

Neste período, estas organizações denominadas *maltas*, e que tinham suas ações concentradas nos grandes centros urbanos, eram consideradas pelo poder político como espaços de banditismo, apegados que estavam

⁷⁸ Apesar do prefixo *ba* indicar o plural do termo *ntu*, e que significa gente, ser humano, pessoa optamos por escrever o termo no plural referenciado pela língua portuguesa.

⁷⁹ Aqui se referindo aos estilos de jogo atrelados aos toques, ou seja, Angola, Angolinha, Jogo de Dentro, São Bento Pequeno, São Bento Grande, etc.

⁸⁰ Ver *Documentação Jurídica Sobre o Negro no Brasil*, 1880-1888. Índice Analítico. EGBa, Salvador, 1988. Págs. 89,90,93,94,95,101,108.

⁸¹ Ver Soares (2001)

⁸² Forma comum de se referir aos praticantes de capoeira no século XIX.

apenas aos resultados das suas ações, e não ao sentido da sua fomentação. Ou seja, a capoeira entre as várias formas de luta pela liberdade entre os africanos e afro-brasileiros.

Soares, no seu estudo sobre a capoeira em meio a outras tradições da rebeldia escrava no Rio de Janeiro entre 1808 a 1850, concorda com o estudo de Karasch (2000), para quem as *maltas* podem ser entendidas como “sociedades secretas, com as mesmas características, como rituais, orações, sinais e saudações secretas, que mesclavam práticas de maçonaria com misteriosos estilos africanos” (Soares, 2001:58). Existia praticamente uma *malta* em cada bairro, e sendo normalmente esta rival das demais, tornava-se uma grande preocupação tanto da população livre quanto das autoridades locais.

Ainda sobre estas, o mesmo autor aponta o trabalho de mestrado realizado por Algranti (1988) que estudou a atuação destas *maltas* no período joanino, em que pese um maior rigor na repressão às demonstrações de inconformismo entre os grupos mais explorados da sociedade, criando sobre a capoeira um espectro fortemente ligado a práticas de violência desmesurada e que, no nosso entendimento visava encobrir a existência de estratégias entre estes grupos frente aos rigores da repressão policial e política.

Vejamos um pouco do que nos apresenta Algranti (1988:169):

“A capoeira era um símbolo da cultura africana ostentado orgulhosamente pelos escravos, nas ruas do Rio de Janeiro. Os negros eram presos em pleno dia por assobiarem como capoeira, usarem um casquete com fitas amarelas e encarnadas – símbolos dos capoeiras – e por utilizarem instrumentos musicais utilizados nos seus encontros”.

Por tratar-se de um estudo recente cujo requinte historiográfico não nos deixa dúvida do seu valor na literatura sobre a capoeira, é que

prossequimos ainda nos apoiando no referido estudo, também destacando a pesquisa de Soares (1988) insistindo um pouco mais sobre a importância da ação grupal das várias organizações de cativos nas suas formas de enfrentamento nos conflitos entre estes e senhores, também representados pelos agentes da repressão policial. Dizia que a capoeira, mais que um “orgulho africano”, era um tipo de “rebelião de baixa densidade” (*apud* Soares 2001), ou um permanente posicionamento diante da instituição escravista, apesar de nem sempre se dirigir diretamente a ela.

Entretanto, sabemos que apenas nos anos 30 do século passado a capoeira foi liberada do código penal. Isto significa que nestes pouco mais de setenta anos muitas mudanças ocorreram deslocando o significado histórico do ser capoeira, sobretudo na busca de romper com alguns estigmas que pairavam sobre a mesma desde o século XIX, sempre associados ao banditismo e marginalidade. E é aqui que verificamos o surgimento de um novo *estilo* de capoeira, naquele momento conhecido como Luta Regional Baiana e só posteriormente denominada Capoeira Regional. Tal fenômeno marca a liberação da capoeira do Código Penal.

A liberação criminal da capoeira estava longe de representar sua aceitação pela sociedade dominante e, menos ainda, da inclusão da maioria dos seus “novos” praticantes. Ao contrário, é importante lembrarmos que o surgimento do que se convencionou chamar Capoeira Regional ocorrera na Bahia e não no Rio de Janeiro, local de grande efervescência política dos movimentos e partidos que compunham as aspirações abolicionistas e republicanas, e que contaram com a participação e as ações de várias maltas.

Na Bahia, entretanto, ao contrário de tê-la justificada como uma proposta de contenção a esta “tendência” violenta, o que encontramos como argumento para justificar o surgimento da Capoeira Regional era exatamente o fato de capoeira de então (e que a partir deste advento passa a ser denominada Capoeira Angola) ser considerada inoperante, indefesa diante das lutas marciais orientais que surgiam no Brasil, ou ainda ao boxe e luta

livre. É importante salientar que no campo da cultura física, este é um período marcado pela lutas e competições de ringue.

O apaixonado pesquisador André Luis Lacé Lopes, Mestre André Lacé, acompanha e relata a inserção da capoeira no mundo da cultura física, da ginástica, do pugilismo, no mundo das elites brancas, num livro em que são relatadas várias competições que envolviam lutadores das mais diversas artes marciais, no Rio de Janeiro dos anos 1940 –50, momento de muita força nos debates acerca da *gymnástica nacional*, e seus hibridismos da época: Capoeira Utilitária, Capoeira Estilizada (Lopes, 2002)⁸³.

Do ponto de vista do conhecimento oficial, se quando esteve diretamente atrelada às lutas pela sobrevivência e conquistas dos povos negros brasileiros já não contávamos com uma compreensão política da capoeira, posteriormente o seu deslocamento para os campos do folclore e do esporte, e sua massificação, passaram a indicar uma distância ainda maior a ser percorrida para que a sua compreensão seja também um instrumento na base no entendimento sobre os conflitos étnicos e raciais no Brasil, e não o contrário, “adocicado” na sua atualidade através da propagação enganosa sobre a ausência destes conflitos.

Assim, acreditamos termos aqui também um importante dado de análise sobre o tratamento dado aos saberes africanos presentes no Brasil, enquanto transeuntes de espaços muito bem planejados da sua redução e/ou folclorização, porque tornadas ingênuas nas suas referências históricas ligadas aos inconformismos das luta pela liberdade, ou ainda sobre as possibilidades de se manterem africanos no “novo mundo”.

Fato é que a nova capoeira surge estruturada entre as linguagens das práticas esportivas (ginástica, luta). Seu novo vocabulário *científico* atribui aos conteúdos, seqüências de golpes (traumatizantes, desequilibrantes, floreios, etc.), priorizando o aspecto marcial em detrimento dos aspectos políticos, rituais, espiritualistas.

Da mesma forma, sua nova formalização indica o surgimento de um esporte cujas fases de aprendizagem estão representados num sofisticado

⁸³ A Capoeiragem no Rio de Janeiro. Primeiro ensaio. Sinhozinho e Rudolf Hermann. Rio de Janeiro, Editora Europa, 2002.

sistema de graduação sobre a qual se estabelece um novo modelo de formação de capoeirista, sendo estes estágios definidos através do uso de *cordéis*⁸⁴. Desta forma, a Capoeira Regional passaria a representar, sobretudo para as elites baianas, uma manifestação folclórica e, posteriormente, um esporte exótico. Entretanto, isto não significou, ao menos, mobilidade ao seu *criador*. Ao contrário, Mestre Bimba não conseguiu romper com a regra determinante da pobreza e do abandono também vivida por seus contemporâneos, inclusive o Mestre Pastinha.

Esta expressão de abandono, muito comum entre os capoeiristas baianos, revela o entendimento que fazem sobre a relação com o poder público, e suas subseqüentes reivindicações de políticas públicas de valorização das culturas populares, até por reconhecerem o lugar que a capoeira ocupa na definição das *baianidades* contempladas no campo da exploração turística.

Assim, a oficialidade da Capoeira Regional impulsionou a migração de grande número de capoeiras da Bahia para outros centros urbanos. É importante lembrarmos que a capoeiragem do Rio de Janeiro no século XIX se configurou praticamente nas ações políticas das *maltas*. Já na velha cidade da Bahia esta enfrentou diferentemente as estruturas de repressão e estigmatização, e o seu cotidiano passou a estar ligado à rua, espaço tênue entre o trabalho e a vadiagem, atraindo grandes contingentes de negros escravizados ou libertados, sendo um campo profícuo aos pequenos comércios e várias expressões de marginalidade.

Neste contexto, foram várias as estratégias adotadas pela capoeira (e também pelo candomblé) para impor outras formas de inserção, desde vínculos políticos e de proteção com membros das classes dominantes como, podemos aceitar também, o aprimoramento de um discurso de encaminhamento simbólico de resistência cultural, visando sua desestigmatização.

⁸⁴ Espécie de faixa que fica presa à cintura do capoeirista, indicando sua posição na estrutura de graduação no grupo/academia. Este sistema de graduação positiva estratagemas evolucionistas baseados na distribuição das cores da Bandeira Nacional: verde, amarelo, azul e branco.

O fato é que a Bahia passou a concentrar esta nova leitura narrativa, se tornando numa espécie de lugar consagrado a um novo modelo de capoeirista e posteriormente tornada numa espécie de referência de “pureza” na capoeiragem. Isto talvez explique em grande parte o porquê do surgimento da Capoeira Regional entre os baianos. Afinal de contas, o seu próprio *criador* empreendeu grandes esforços na definição dos seus reais objetivos, buscando a equiparação do seu *status* entre as demais artes corporais adentradas no Brasil.

Nas décadas seguintes, será a partir da Bahia que a capoeira iniciará seu irreversível caminho para o quadro das culturas de massa, espalhando pelo Brasil um número significativo de capoeiristas que viriam, em seguida, converte-se nos grandes nomes da capoeira atual, principalmente nas cidades de São Paulo e Rio de Janeiro, locais onde hoje se concentram os maiores números de academias no país. Deste processo, aqui na cidade de São Paulo encontramos, entre outros, os renomados mestres baianos: Ananias, Suassuna, Brasília, Joel, Gaginho, Bigo, etc.

A partir de então, a capoeira-esporte torna-se hegemônica e passa a controlar o surgimento de um novo mercado que passa a se estender para o exterior. O advento dos *batizados*⁸⁵ torna-se um instrumento de aceleração na formação e legitimação de um novo modelo de mestre, e criando entre este e o aluno iniciante, redes de formação matematicamente complexas para equacionar, na compreensão dos angoleiros, à idade que possui, o seu número de praticantes.

Estas redes⁸⁶ passaram a disputar o mercado das artes marciais nos Estados Unidos e formam-se organizações de capoeira que se espalham por quase todos os países, assentando suas bases de consumo na *afro-brazilian martial art*.

⁸⁵ Cerimônia em que o praticante tem acesso a uma nova graduação através da troca do cordel, para a cor que represente a graduação seguinte. Esta pode acontecer uma ou duas vezes por ano.

⁸⁶ Recentemente, por ocasião do I Seminário Nacional de Estudos da Capoeira/SENECA, em Campinas (SP), numa mesa sobre a internacionalização (e em que eu também participava), ouvimos o Mestre Falcão, do Grupo Biribazu, de Santa Catarina, referir-se à estes através do uso do termo “giga grupo”.

Se para muitos este processo de mundialização significou a sua consagração nas estruturas das divisas e/ou produtos exportáveis brasileiros, para a memória das culturas negras no Brasil poderemos pensar também nas perdas que tal sistema produz na relação mestre-discípulo e sobre o conhecimento como um todo, haja vista a definição de uma estratificação sobre os estágios, fragmentados, acompanhados de um saber não apenas especializado, mas também muitas vezes elitizado e profissionalizado pelas novas definições de trabalho, e de empregador e empregado que se estabelecem.

Com o estabelecimento de regras para campeonato e competições, vemos o surgimento de novas ritualizações, muitas vezes usando os próprios *batizados* como espaço de proliferação dos esquemas de graduação que garantem o gigantismo destas organizações. Nestes, a definição de uma vestimenta oficial para a capoeira tornou-se um outro símbolo adotado para este projeto de oficialidade que, à semelhança dos esquemas de graduação das lutas marciais orientais conhecidas no Brasil (sobretudo o judô e o caratê), institui-se o uniforme branco e a sua equivalência de faixa (o cordel) presa à cintura, e que são trocadas a cada batizado, obedecendo à distribuição de cores simples e seus cruzamentos, como referência de cada graduação.

Como resultado destas transformações, a Capoeira Angola passou a representar um quadro numericamente minoritário diante da capoeira hegemônica⁸⁷, e a formação dos *angoleiros* passa a ser apresentada como um bom exemplo da complexidade que envolve as práticas educativas pautadas nas africanidades brasileiras. Sem dúvida, sua prática *iniciática* lhe dificulta (ou torna restritiva) tais aspectos de massificação.

Entretanto, este quadro vem passando por algumas mudanças a partir do início dos anos 90 quando algumas organizações de *angoleiros* também passaram a desenvolver trabalhos e instituir grupos e/ou núcleos fora do Brasil, formando também suas redes, embora em proporções bem menores. É importante salientar que entre estes novos núcleos encontramos uma

⁸⁷ Estima-se que cerca de seis milhões de pessoas pratiquem capoeira no Brasil, sendo que os *angoleiros* não representam, sequer, 1% destes.

outra “novidade” gerada pela “adoção” de grupos *emergentes* que, saindo da Capoeira Regional, buscam ser *tutelados* por mestres e/ou grupos, estabelecendo um novo modelo de relacionamento onde mestre e discípulos que não convivem necessariamente num cotidiano de aprendizagens mútuas, mas, ao contrário, passam a desempenhar papéis de supervisão.

Desta forma, reafirmo aqui um trabalho cujos sujeitos referenciados atuam sob a bandeira de uma determinada *linhagem*, ou mesmo de outras com aproximações no passado, permitindo pensar a atualidade da Capoeira Angola. Não passa ainda por esta abordagem estas novas ações dos *angoleiros emergentes*, termo apresentado por este trabalho como referência, i) ao recente surgimento de grande número de mestres e contramestres que atuavam na Capoeira Regional e, ao abandoná-la, migram para a Capoeira Angola portando suas graduações; ii) aos novos núcleos de praticantes que se formam através de vinculações a antigos mestres residentes em outras localidades, colocando-se sob a supervisão destes, num novo modelo de rede de praticantes.

Ao contrário, os sujeitos deste estudo compartilham dos ensinamentos de um mesmo mestre (Mestre Moraes), em praticamente duas “barcas⁸⁸”, distintas no tempo e lugar: a do Rio de Janeiro (anos 70) e a de Salvador (anos 80-90). Estes apresentam também em comum a crença *pastiniana* de que “a capoeira é tudo que a boca come”, e que como tal, tornam-se responsáveis pela manutenção do conhecimento estruturado sobre os pilares da ancestralidade e oralidade, e a busca das definições necessárias à produção e seleção de valores que atuem como “alimentos” necessários ao fortalecimento não apenas do corpo físico, mas a própria cadeia de pertencimento, sendo protagonistas da sua permanência e autonomia.

Para tal, tomamos aqui um diálogo com Gilberto Velho, buscando adentrar no debate acerca das identidades sociais e sua multiplicidades de referências no trânsito entre as tradições e as dimensões identitárias a elas vinculadas (étnica, etária e de gênero). Com implicações também oriundas

⁸⁸ Como referência ao termo usado no candomblé para indicar grupos de pessoas que são *recolhidos* para a *feitura do santo*, como uma das partes do processo de iniciação religiosa.

das problemáticas de classe e estratificação social, manifestamos a preocupação que este trabalho aponta com relação ao entendimento sobre a *diferença* (Velho, 1999).

Neste momento, retomamos a referência ancestral deste grupo - Mestre Pastinha - para em seguida buscar atualizar seus ensinamentos através dos desdobramentos realizados pelos sujeitos deste trabalho levando em conta o mosaico humano que se forma e as possibilidades de manutenção destas bases de identidade mesclando os resultados desta adesão reelaborando o socialmente dado (família, etnia, etc), e o adquirido (trajetória, opções, escolhas, etc).

2.2. *Eu sou angoleiro, angoleiro de valor...*

Afinal de contas, o que é ser este *angoleiro*? Que códigos orientam sua formação? Que símbolos lhes garantem identidade própria? Como dialogam com a capoeiragem mais ampla e com as diferenças internas? Como conciliam tradição a uma modernidade que desloca os saberes em comunidades com dimensões nunca vistas?

2.2.1. Comunidade e autonomia no mundo dos *angoleiros*

Quando olhamos a composição humana da capoeira na atualidade, nos deparamos com um quadro que em muito a distancia do passado, seja tomando como referência o período trabalhado por Rego (1968), seja no início dos anos 80, quando temos dois grandes marcos para a Capoeira Angola: o falecimento de Mestre Pastinha (1981) e a fundação do Grupo de Capoeira Angola Pelourinho/Bahia (1982), dirigido por Mestre Moraes.

Após o seu retorno do Rio de Janeiro onde viveu e fundou o GCAP, e com um reduzido número de alunos, Mestre Moraes inicia no, já apresentado anteriormente, Forte de Santo Antônio Além do Carmo, no

parque histórico e arquitetônico ligado ao antigo Pelourinho, na época uma região restrita aos seus moradores e aos capoeiristas que, na falta de espaços para exercerem suas atividades ali se concentraram numa espécie de “tombamento”, mantendo territorialmente próximos os praticantes de Capoeira Angola da época. Pensando grupos, e não mestres e/ou capoeiristas, não existiam muito entre estes.

Foi neste cenário e atmosfera que, ao pequeno grupo de jovens negros, vieram se juntar pessoas de diferentes origens sócio-culturais, atraídos por um estilo de jogar, de ensinar e de organizar uma associação de Capoeira Angola até então não registrado. Tomando também para si a tarefa de proteger e divulgar a memória e “obra” de Mestre Pastinha, reconhecendo neste, tanto o caráter de resistência ao quadro de hegemonia que se formava em torno da Capoeira Regional, como também seu entendimento político e filosófico, capaz de forjar um novo modelo de *ser* angoleiro, “angoleiro de valor”.

Os quadros que se seguem apresentam, num salto de geração (discípulos dos discípulos) capoeiristas cujas formações estão baseadas nas elaborações do CGAP, reflexões perpassadas pelas diferenças culturais, faixas etárias, religiosas. Eles aparecem sendo resultado de movimentações dentro deste, como processo ruidoso de ajuntamento pela ruptura, ou seja, pessoas que se desligaram do GCAP, e por incompatibilidades diversas, mas que se reestruturaram *fora dele*, como uma comunidade de *irmãos*, definindo o que aqui chamamos de *família extensa*.

Assim, passando por Mestre Pastinha, Mestre João Grande e Mestre Moraes, a capoeira ensinada pelo velho africano “Seo” Benedito atravessou oceanos e, através do lamento sonoro do berimbau, seduziu e envolveu pessoas cujas diferenças são postas na Roda como um dos mais importantes *fundamentos* da vivência angoleira nesta nova realidade.

Neste sentido, apresentaremos como perfil desta recente diversidade uma outra ilustração constituída por capoeiristas brasileiros e estrangeiros, todos pertencentes à *família extensa* aqui representada. Este pequeno quadro, formado de maneira aleatória, responde ao preenchimento

voluntário de um formulário durante um encontro internacional de capoeira, num total de vinte e nove pessoas, sendo quinze brasileiros e quatorze estrangeiros.

Percebemos aqui que tanto entre os brasileiros quanto entre os estrangeiros existe um aparente equilíbrio na distribuição por sexo, ou seja, apontamos uma tendência atual de composição destas comunidades com uma significativa presença feminina.

Quadro 9

Perfil de capoeiristas - Brasil e Estados Unidos, 2003 - sexo

	Brasil	Estados Unidos	Totais
Mulheres	6	5	11
Homens	9	9	18
Totais	15	14	29

Quadro 10

Perfil de capoeiristas - Brasil e Estados Unidos, 2003 - faixa etária

Como verificamos, existe uma grande proximidade de faixa etária entre brasileiros e estrangeiros, o que nos permite entender também os vínculos entre estes grupos e instituições universitárias. Aqui, como já dissemos, também crianças e adolescentes se encontram inseridos nestas organizações a partir dos chamados projetos sociais e/ou parcerias com escolas.

Um exemplo pode ser apresentado no jornal mensal da ICAF/FICA, O *Angoleiro*, na sua edição de junho de 2000 onde encontramos uma matéria que enfatiza a “expansão” da comunidade em New Orleans, comemorando naquele ano o quinto aniversário do Programa de Verão de New Orleans, segundo o jornal, “um programa para estudantes da escola secundária que oferece samba, maculelê e capoeira”, ou ainda apontando a possibilidade do

referido grupo “implementar aula de capoeira nas universidades” de Tulane e Xavier.

A proposição desta comunidade e sua inserção à *linhagem pastiniana* pode ser encontrada na fala de um dos “estudantes”⁸⁹ de capoeira daquela cidade, um homem norte-americano, cuja noção de pertencimento é assim construída e celebrada:

“Sou estudante do Curtis⁹⁰, estudante de Mestre Cobra [Mansa], que estudou com Mestre Moraes e João Grande, e desta forma é como receber esta sabedoria diretamente da África. [Capoeira] é uma filosofia e tradição bem única, a qual muitas pessoas não conhecem”. (O Angoleiro, junho/2000)

⁸⁹ O termo “estudante” é comumente usado entre os capoeiristas, nos Estados Unidos, para referir-se ao que no Brasil chamamos de “praticante”.

⁹⁰ Nome do coordenador do núcleo ICAF/FICA de New Orleans. Por este não ter título de treinel, contramestre ou mestre, o núcleo fica caracterizado como “grupo de estudo”.

Quadro 11

Perfil de capoeiristas - Brasil e Estados Unidos, 2003 - escolaridade

Para melhor nos aproximar dos perfis anteriormente apresentados, vejamos a seguir como estes níveis de escolaridade se comportam quando relacionados com a declaração de cor e às ocupações principais, entre brasileiros e estrangeiros. Neste caso, vale lembrar que entre os brasileiros encontramos basicamente integrantes dos grupos situados na cidade de Rio de Janeiro (FICA), São Paulo e Brasília (Nzinga).

Quadro 12 – Perfil de capoeiristas - Brasil e Estados Unidos, 2003

Nacion.	Sexo	Declaração da cor	Escolaridade	Ocupação principal
BRASIL	F	branca	superior incompleto	estudante
	F	branca	pós-graduação	fotógrafa e designer
	F	morena	superior completo	designer de interiores
	F	branca	pós-graduação	estudante
	F	preta e amarela	superior completo	serviço público
	F	parda	ensino médio	
	M	caboclo	superior incompleto	artes plásticas
	M	branca	superior incompleto	estudante
	M	branca	superior incompleto	auxiliar em musculação
	M	depende do dia e da situação	superior completo	
	M	a cor da minha alma, negra	ensino fundamental	artesanato
	M	morena	pós-graduação	publicitário
	M	branca	superior completo	economista
	M	branca	pós-graduação	ator
	M	negro	superior completo	professor
ESTADOS UNIDOS	F	marrom	pós-graduação	pesquisadora
	F	escura	pós-graduação	estudante
	F	branca	pós-graduação	monitora
	F	negro	superior incompleto	professora
	F		superior completo	professora
	M	marrom	superior incompleto	ator
	M	negro	pós-graduação	estudante
	M	branca	superior incompleto	jardineiro, barman, motorista
	M	branca	superior incompleto	programador de computação
	M	negro	pós-graduação	professor
	M		pós-graduação	designer
	M		superior completo	instalações de piscinas
	M	mistureba	pós-graduação	tradutor / intérprete
	M	marrom claro	pós-graduação	psicólogo

Aqui percebemos que a equivalência etária não se mantém quando apontados os níveis de escolaridade, mostrando a inexistência de pessoas dos quadros do ensino fundamental e ensino médio, indicando, no sentido contrário, o topo de escolaridade, que aqui é visto nos níveis de pós-graduação.

Quadro 13

Perfil de capoeiristas- Brasil e Estados Unidos, 2003- tempo na capoeira

Embora o Brasil e os Estados Unidos apresentem distintos modelos de classificação para identificar a origem étnica e racial das pessoas, dificultando comparações, podemos sugerir que este quadro nos apresenta uma “tendência” que acompanha os quadros anteriores quando estabelecemos um recorte nos dados que relacionam cor e oportunidades e/ou mobilidade (Barreto, 2003). Assim, verificamos que os jovens negros daquele país apresentam resultados do acesso ao ensino superior, o mesmo

não ocorrendo entre os brasileiros em que, muito provavelmente, os números referentes a este grupo encontram-se destinados aos não-negros, que aqui estão representados também pela formação universitária.

No que diz respeito a convivência entre negros e brancos, ou ainda entre diferentes origens étnicas, e num país conhecido pela complexidade das relações e conflitos raciais, é o Mestre Cobra Mansa quem comemora, referindo-se ao núcleo-sede de Washington DC:

“[...] eu tenho muito orgulho do grupo, porque eu sei que tem pessoas ali que em outras situações, outros contextos, elas nunca, jamais, trocariam idéias ou setariam para trabalhar juntas. Mas ali dentro do grupo elas respeitam o ambiente, respeitam a capoeira, e acabam criando certos laços, e aí começam a entender as diferenças umas das outras, e começam a se respeitar.”

Para termos uma idéia um pouco mais ampliada do perfil destes capoeiristas, apresentamos dois quadros contendo o resumo das características por nós selecionadas. Anunciamos, entretanto, que a íntegra destes questionários estão apresentados como Anexo 3, e que também tivemos o cuidado de atribuir-lhes nomes fictícios (brasileiros e estrangeiros) protegendo-lhes a identificação⁹¹.

A atualização do perfil dos praticantes de Capoeira Angola que propomos passa também pelo distanciamento do perfil profissional dos seus praticantes que, numa comparação aos dados apresentados no Quadro “Perfis de alguns capoeiras (1908-1925)”⁹² em que encontramos os

⁹¹ Também aproveitamos para manifestar aqui a nossa gratidão a todos que responderam ao questionário levando-se em conta, principalmente, que o referido evento em que ele fora aplicado primava por uma rica e variada programação, o que torna este ato espontâneo, não apenas uma demonstração de confiança em nosso trabalho, mas uma imensa declaração de amor à Capoeira Angola. Da nossa parte, trataremos de fazer com que este trabalho esteja acessível a todos, e que isto resulte em críticas que possam encaminhar sua melhoria.

⁹² Ver Quadro nº 2

praticantes baianos nas duas primeiras décadas do Século XX (Dias, 2004). Percebemos que as profissões aqui listadas embora nem sempre acompanhem o perfil de formação acadêmica destes, também não encontramos profissões processadas nos logradouros públicos como as atividades ligadas aos comércios e/ou serviços esporádicos.

Um outro aspecto que chama a nossa atenção é que, ao contrário dos antigos capoeiristas baianos e cariocas, cuja vinculação religiosa apontava o candomblé e/ou umbanda como comunidades agregadas à prática da própria capoeira, a atualidade parece nos indicar a existência de um quadro de convivência religiosa tangível ao próprio modelo comunitário proposto, e assegurando um novo debate sobre ancestralidade.

Aqui, é possível afirmarmos que a própria base de religiosidade da Capoeira Angola, e das comunidades ancestrais, têm facilitado esta constituição multirreligiosa, o mesmo não acontecendo com outras especificidades dos conflitos raciais, cuja “aparição” acaba por priorizar o discurso de classe e de nacionalidade, como nos diz em entrevista também o Mestre Cobra Mansa, tomando como referência a ambiência cosmopolita que caracteriza a capital norte-americana, e as situações de conflitos que envolve a grande maioria dos imigrantes:

“[...] a gente fala muito do racismo do preto e do branco, mas existe outros tipos de racismo que de repente não são colocados, [como] o racismo entre japoneses e coreanos. [...] Existem outras formas de racismo que no fundo são tão fortes quanto o racismo do preto e do branco.

Se as condições de vida das pessoas acabam expondo-as aos vários planos de desigualdades, nos impressiona que a capoeira de um modo geral, e a Capoeira Angola nas suas particularidades, que faz da sua prática uma trajetória de exigências que passam pelo cuidar de si também cuidando do outro. Podemos afirmar, então, que estes elementos de convivência, e

que encontram laços profundos de aceitação/rejeição têm encontrado em vivências como as destas comunidades aqui representadas, mais que atitudes, em que pese simplesmente a não exposição dos conflitos. Aqui, nestas comunidades, estes conflitos são exaustivamente debatidos, muito embora não tenhamos uma solução global para a dimensão dos problemas apresentados.

Quadro 14 – Síntese das respostas a questionário pelos brasileiros

Nome	Anita	Bárbara	Carmem	Diana
Tempo de Capoeira (meses)	60	38	24	21
O que o (a) levou à prática da Capoeira Angola	... a expressão cultural.	... somaterapia ... um dos requisitos ...	Curiosidade.	
O que o (a) mantém praticando Capoeira Angola	... expressão de minha personalidade.	... fortalece a gente fisicamente e espiritualmente.	... bem-estar e fortalecimento.	Sabedoria, crescimento espiritual ...
Facilidades em Capoeira Angola	Flexibilidade, força, sustentação ...	... os movimentos são muito naturais. ...	Canto, o ritmo ...	Movimentos que pedem flexibili// no chão ...
Dificuldades em Capoeira Angola	Equilíbrio (físico), insegurança (emocional).	É difícil essa continuidade.	... movimentos que necessitam de força física.	Canto, ritmo.
O que mais gosta em Capoeira Angola	O exercício e trocar experiências ...	Tocar berimbau e fazer treinos (c/) muita gente.	A dança, a movimentação ...	A raiz, a atenção à ancestralidade ...
O que menos gosta em Capoeira Angola	Competitividade nociva e o machismo ...	Quando não dá pra jogar nas rodas. Cobrança.	Quando o jogo se torna essencial/e marcial. ...	O ego, a vaidade exacerbada (sem) troca.
Como a prática da Capoeira Angola atua no seu cotidiano	... necessidade de troca de estímulos ...	Faz parte fundamental da minha vida ...	... Me senti espiritualmente mais forte ...	... no esforço de todo dia em saber lutar pelo que sou.
Como busca conciliar a prática da Capoeira Angola às suas tradições familiares	Mantendo as raízes culturais ...	Minha família não tem muitas tradições ...	Não tenho nenhuma tradição familiar ...	Ter mais calma, mais respeito ...
O que gosta/concorda na capoeiragem	A auto-afirmação cultural e virtuosidade.	A união do pessoal ao realizar um ritual.	Gosto da brincadeira, () da malandragem ...	A mandinga e a humildade.
O que não gosta/discorda na capoeiragem		Disputa de egos.	O jogo travado. ...	Da falsidade e da violência.
Que função desempenha no seu Grupo	Somos um grupo solidário, sou aluna dedicada ...	Nosso grupo divide todas as funções ...	Não entendi. Sou aluna?!	Elaboração de projetos / arquivo.
Fale sobre você no seu Grupo de Capoeira Angola	... encontrei qualidades necessárias a mim ...	Gostaria de ter mais regularidade nos treinos.	Nós dividimos tudo, fazemos as rodas ...	O fazer a diferença marcando presença.
Fale sobre a origem da Capoeira	... negros africanos no Brasil ...	... resistência política.	... movimento de resistência e libertação ...	N'golo que virou no Brasil luta e expressão () de liberdade.
Como pensa o seu futuro e o da Capoeira Angola	... com sua força, sua prática só tende a crescer.	Pretendo fazer da capoeira algo mais central. ...	... jogar com mais fluência ...	Meu futuro é do mundo, o da Capoeira Angola o se fazer ...

Nome	Eliana	Fabiana	Antônio	Bruno
Tempo de Capoeira (meses)	16		156	156
O que o (a) levou à prática da Capoeira Angola	A beleza dela.	... o trabalho corpo, espírito ...	O Mestre Angolinha ...	Afinidade.
O que o (a) mantém praticando Capoeira Angola	... a interação com as pessoas.	Minha família, todos praticam ...	... Acho que tá na alma, no DNA.	responsabilidade da preservação de fundamentos ...
Facilidades em Capoeira Angola	Consigo absorver os movimentos pela observação.	Alongar-se.	... um lado é sempre melhor que o outro.	percepção, observação, assimilação
Dificuldades em Capoeira Angola	Tudo.	Colocar a cabeça e permanecer ... no chão.	controle absoluto do movimento, entender jogos.	
O que mais gosta em Capoeira Angola	Mandinga.	Tocar os instrumentos.	A liberdade, a saúde, a música ...	Quase tudo.
O que menos gosta em Capoeira Angola	Gente prepotente.	Apanhar na roda.	O corporativismo ...	Da covardia sem necessidade.
Como a prática da Capoeira Angola atua no seu cotidiano	... A capoeira desperta todos os meus sentidos.	... aprimorar melhor meus conhecimentos.	Três vezes por semana, à noite.	
Como busca conciliar a prática da Capoeira Angola às suas tradições familiares	É difícil. ...	Muito bem, todos fazem Capoeira Angola.	É tranquilo, não tem nenhum problema.	Sendo bastante reservado.
O que gosta/concorda na capoeiragem	Acho que ainda não tenho uma opinião formada.		Quase tudo.	Da diversidade.
O que não gosta/discorda na capoeiragem	... ainda não tenho uma opinião formada.		institucionalização, os donos da verdade ... poder.	Da manipulação de quem não entende ...
Que função desempenha no seu Grupo	Olha, não tenho grupo muito fixo ...	Aluna.	Aluno.	Mestre / Presidente.
Fale sobre você no seu Grupo de Capoeira Angola	... A gente não sabe nada e ficam esperando ...		Sou um aprendiz ...	Eu teria que ter você presente.
Fale sobre a origem da Capoeira	... mistura de tradições de gente que veio () da África. ...	Afro-brasileira.	Brasil, negro, índio, português, europeu, árabe ...	Eu teria que ter você presente.
Como pensa o seu futuro e o da Capoeira Angola	Devagar, devagar.	... meu futuro, o melhor. () Capoeira, que se expanda ...	... a capoeira é muito maior que todos nós ...	Espero prosseguir ... saberão preservar...

Nome	Carlos	Danilo	Edivaldo	Francisco
Tempo de Capoeira (meses)	84	72	60	42
O que o (a) levou à prática da Capoeira Angola	... uma entrevista de Mestre Moraes ...	A Capoeira Angola.	... me influenciei com amigos.	O contato com a Somaterapia.
O que o (a) mantém praticando Capoeira Angola	Uma forte relação espiritual.	A Capoeira Angola.	Uma força estranha.	Uma forte identificação.
Facilidades em Capoeira Angola	Uma vontade muito grande.	Varia na interpretação da pergunta.	Matar aula.	Movimentos, aleotrias.
Dificuldades em Capoeira Angola	Morar no centro-oeste ...	Distância.	... movimentação.	O canto, a convivência.
O que mais gosta em Capoeira Angola	Quando o berimbau começa a tocar.	Ver os Mestres antigos e de hoje ...	Tudo.	Do momento do jogo ...
O que menos gosta em Capoeira Angola	Quando o berimbau pára.	Falsidade.	A falta de apoio financeiro para projetos ...	dificuldades para que se mantenha o grupo unido
Como a prática da Capoeira Angola atua no seu cotidiano	Como um membro do meu corpo.	Continua a busca.	Me esforço bastante para além do trabalho	... acolhe, uma necessidade de vivência ritualística.
Como busca conciliar a prática da Capoeira Angola às suas tradições familiares	Deixo isso por conta deles.	Normal.	Não devo nada a eles, meu saldo é sempre equilibrado.	... não há conflitos entre essas duas "esferas" ...
O que gosta/concorda na capoeiragem	É uma prática como outra, tem prós e contras.	Ver uma boa roda Angola.	Tem que ser um pouquinho mais profissional ...	Da obediência às tradições e seriedade no ritual.
O que não gosta/discorda na capoeiragem		Falsidade.	Muita vaidade, de uma galera, né ?	De possíveis "competitivismos" ...
Que função desempenha no seu Grupo	Todas possíveis.	Cursos e oficinas.	Dou meus palpites.	Além das providenciais, atuo como artista plástico.
Fale sobre você no seu Grupo de Capoeira Angola	Sou dedicado e persistente em aprender e ensinar.	Buscando.	Sou discípulo, tudo bem?	... experiência bastante rica e estimulante.
Fale sobre a origem da Capoeira	África.	Na rua.	... "seu bem é inconcebível ao mais sábio capoeirista".	É de origem africana, ... no Brasil, como resistência ...
Como pensa o seu futuro e o da Capoeira Angola	Preservar, jogar e aprender.	Não penso, sigo.	É como incógnita, mas há um grande trabalho a ser feito.	Acho que a Capoeira só tende a crescer, e isso é bom. ...

Nome	Gustavo	Henrique	Ivan
Tempo de Capoeira (meses)	36	26	18
O que o (a) levou à prática da Capoeira Angola	Curiosidade.	... ela remonta à origem da Capoeira ...	Meu irmão já praticava.
O que o (a) mantém praticando Capoeira Angola	Preservar a cultura, identidade nacional.	A permanente busca por um aperfeiçoamento.	Paixão e necessidade.
Facilidades em Capoeira Angola	Gosto de cantar e tocar.	Rítmicas e vontade de aprender.	Flexibilidade.
Dificuldades em Capoeira Angola	Pouca flexibilidade física.	Jogar em baixo, s/ vícios regionais de outros grupos.	Música, canto.
O que mais gosta em Capoeira Angola		Do modo como é conduzido o jogo ...	Roda, jogo, tradição, mandinga.
O que menos gosta em Capoeira Angola		... seu enorme grau de dificuldade ...	Jogo travado.
Como a prática da Capoeira Angola atua no seu cotidiano	Ainda estou "passando" os conhecimentos p/ o cotidiano.	Ela influencia em tudo ...	Ajuda a ver novos ângulos e que o jogo continua ...
Como busca conciliar a prática da Capoeira Angola às suas tradições familiares		Com harmonia e espírito de coletividade ...	Conversando.
O que gosta/concorda na capoeiragem	Da graduação informal.	Do modo que se constrói a roda, o que proporciona.	Comunidade.
O que não gosta/discorda na capoeiragem		... de alguns, em provar que são superiores aos demais ...	Machismo.
Que função desempenha no seu Grupo	Aluno iniciado. Eventualmente substituo o mestre.		Aluno / Coordenador de núcleos de estudos.
Fale sobre você no seu Grupo de Capoeira Angola	Sou um dos mais "velhos", pois o grupo fez 4 anos	... minha posição é apenas de coadjuvante.	... distância física ...
Fale sobre a origem da Capoeira	Tenho como referência: Soares, C.E.L. e Araújo, P.C.	... adaptação de uma dança africana.	Origem na África, elementos se juntaram no Brasil.
Como pensa o seu futuro e o da Capoeira Angola	... conciliar Educação Física com Capoeira Angola.	... evoluir o meu jogo. ... tradições inalteradas.	Espero praticar ... A Capoeira vai ser ... mais conhecida ...

Quadro 15 – Síntese das respostas a questionário pelos estrangeiros

Nome	Anne	Chris	Ellen	Judith
Tempo de Capoeira (meses)	42	12	10	4
O que o (a) levou à prática da Capoeira Angola	Eu ouvi falar na resistência africana ...	... um dia eu decidi.		Um sentimento no meu coração ...
O que o (a) mantém praticando Capoeira Angola	O respeito que eu tenho pela cultura ...	Excitação, mudança, crescimento.	... Me faz sentir bem.	... esperança para o mundo e auto-realização.
Facilidades em Capoeira Angola	A história, espiritualidade, o canto ...	mentalmente forte e melhorando fisicamente ...	Negativa, chapa, rabo-de-arraia.	Persistência, coragem, espírito.
Dificuldades em Capoeira Angola	Bananeira e medo de fracassar.	Estou (fico) com medo, às vezes.	Tudo! Fluência de movimento para movimento.	... giros com a cabeça.
O que mais gosta em Capoeira Angola	A música e como todos a sentem.	Aprender / progresso.	A dança, a comunidade.	É "wholistic".
O que menos gosta em Capoeira Angola	A confusão sobre a origem dela ...	Medo / estagnação.	A política. ...	
Como a prática da Capoeira Angola atua no seu cotidiano	Reforça "ter que ter" olhos em todos os lugares ...	Eu olho para as coisas diferente ...	... como procurar por aberturas no jogo.	Mais consciência, força, confiança.
Como busca conciliar a prática da Capoeira Angola às suas tradições familiares	Não separo minha cultura familiar da Capoeira Angola ...	Não precisa de conciliação. Eu amo ambas ...	Minha família entende e respeita ...	Não é um problema.
O que gosta/concorda na capoeiragem	A tradição () ensinada pelas pessoas da cultura africana.	Eu aprendo com tudo no mundo da Capoeira Angola.	Eu gosto do misticismo na capoeiragem.	
O que não gosta/discorda na capoeiragem	Pessoas que não são africanas ensinando ...	Desigualdade masculina / feminina. ...	Eu não gosto da violência.	
Que função desempenha no seu Grupo	Aprendiz e Angoleira.	Aluno.	Arte.	Aluno, e ajudo na apresentação da escola.
Fale sobre você no seu Grupo de Capoeira Angola	A tradicionalista. Capoeira Angola perto de suas raízes.	... precisei vir ao Brasil para apreciar minha aula ...	O nosso grupo é muito jovem, praticamente um ano. ...	Eu amo nosso jeito de trabalhar como um time ...
Fale sobre a origem da Capoeira	Prisioneiros africanos no Brasil ... suas memórias.	É mais velha do que eu mas eu ajudo a continuar...	Eu sei que veio de Angola ... em como as zebras lutam.	Ritual africano, dança da zebra, auto-defesa.
Como pensa o seu futuro e o da Capoeira Angola	Continuar aprender Capoeira Angola com respeito.	Um dia eu quero ser mestre.	Eu me vejo jogando capoeira até meu corpo pedir que pare.	... vejo meu futuro conectado com a capoeira. ...

Nome	Samantha	Erich	Harold	Henry
Tempo de Capoeira (meses)	1	96	96	96
O que o (a) levou à prática da Capoeira Angola	... um amigo me convidou ...		Vi mestre Selon em Nova York. ...	... elementos africanos em movimento ...
O que o (a) mantém praticando Capoeira Angola	Eu gosto do ritmo e do controle do corpo.	... trabalhar a mente e o corpo.	Aprendizado coletivo tem efeito duradouro ...	Exemplo para os mais jovens. ...
Facilidades em Capoeira Angola	Minha disposição de aprender.	Jogar de cabeça para baixo.	Pernas compridas e braços fortes.	Ginga, malícia, o que está dentro de mim.
Dificuldades em Capoeira Angola	Equilíbrio.	Flexibilidade ...	Não tenho muito tempo por causa do trabalho ...	Falta de flexibilidade. ...
O que mais gosta em Capoeira Angola	A música.	A combinação de treinar musical/e, fisicamente ...	uma sensação libertadora cantar em outra língua ...	Camaradagem com os outros.
O que menos gosta em Capoeira Angola	A dor muscular.	A natureza política das relações ...	Joelhos doloridos.	Quando existe conflito interno no grupo. ...
Como a prática da Capoeira Angola atua no seu cotidiano	Me ajuda a aliviar o estresse. ... equilibrará emocional/e.	Me ajuda a concentrar e ter energia p/ outras atividades.	Me lembra de ser flexível em minhas idéias e expectativas.	... Me mostra caminhos para lidar com os problemas ...
Como busca conciliar a prática da Capoeira Angola às suas tradições familiares	Eu não vejo nenhum conflito.	... para mim são coisas separadas.	Está redefinindo minhas tradições familiares.	... tenho a mesma tradição dos Angoleiros antigos. ...
O que gosta/concorda na capoeiragem	Gosto da música e do ritmo.	A ênfase no controle corporal e emocional, a herança afro.	Espírito / coração aberto.	Não tem cintos, troféus ... O amor que mostramos ...
O que não gosta/discorda na capoeiragem	Da dor após o treino.	A violência que acontece na roda sem razão.	... tenho ainda que acreditar verdadeiramente na malícia.	O abuso de poder de alguns mestres. ...
Que função desempenha no seu Grupo	... estou aprendendo; não ocupo nenhuma posição ...	... eu somente treino e ajudo nas apresentações ...	... trabalhei na comissão de vídeo, agora não tenho tempo.	Tesoureiro assistente, treinos para alunos ...
Fale sobre você no seu Grupo de Capoeira Angola	Eu não ocupo nenhuma posição específica ...	... contribuindo com "community outreach".	FICA "DC" ... vem se estabelecendo muito bem.	Gostaria de ter mais disciplina ...
Fale sobre a origem da Capoeira	... escravos africanos no Brasil ...forma de resistência.	Era uma dança de casamento, o N'golo ...	Vem do N'golo que deve ter 1000 anos. ...	É africana embora distintamente brasileira ...
Como pensa o seu futuro e o da Capoeira Angola	... acho que a capoeira irá decolar ainda mais.	... espero fazer parte da Capoeira Angola no futuro.	Eu espero poder contribuir com a FICA ...	Eu gostaria de ver a Capoeira crescer ...

Nome	Joseph	Paul	Robert	Roland
Tempo de Capoeira (meses)	36	36	36	24
O que o (a) levou à prática da Capoeira Angola	Fazer artes marciais e ginástica.	... a primeira vez que vi a Capoeira me apaixonei. ...	espiritualidade, sem hierarquia ... comunidade	... espiritualidade e a conexão com minha história.
O que o (a) mantém praticando Capoeira Angola	O elo com a comunidade e a cultura ...	... mais saudável; amo as novas formas de musica	... a comunidade, a música, o jogo.	Minha disposição de dominante; "incapacidades".
Facilidades em Capoeira Angola	Empenho no aprendizado, crescimento ...	O ritmo, porque eu tive muito treino musical ...	Sede de comunicação aberta ...	Minha baixa estatura, minha rapidez ...
Dificuldades em Capoeira Angola	Manter abaixado na ginga ... resistência.	Flexibilidade ...		A língua e treinamento extrema/e duro.
O que mais gosta em Capoeira Angola	processo de iniciação, jogar o jogo da vida ...	Música, rede (contatos) para viajar ...		É cultura africana.
O que menos gosta em Capoeira Angola	A política, drama, ego.	Machismo ...		O multiculturalismo.
Como a prática da Capoeira Angola atua no seu cotidiano	Me permite ver aberturas e contrações ...	... é uma substituição para tendências mais destrutivas.		Me ajuda a manter a conexão com a África e minha cultura.
Como busca conciliar a prática da Capoeira Angola às suas tradições familiares	Deixo minha família saber () e eles apóiam meu esforço.	não acho que é necessário aceitar todas as crenças ...		Não existe conflito.
O que gosta/concorda na capoeiragem	... maneira de viver criada pelos ancestrais africanos. ...	Eu gosto do aspecto de "rede de trabalho" ...		
O que não gosta/discorda na capoeiragem	Conflito cultural, falta mental e emocional.	Eu não gosto da política, argumentos insignificantes ...		
Que função desempenha no seu Grupo	... cuido dos instrumentos.	... eu viajo muito Mas eu ajudo quando posso.		Chefe da comissão de arquivos.
Fale sobre você no seu Grupo de Capoeira Angola	Eu tenho muitas responsabilidades ...	Nosso grupo está correntemente em falta. ...		força da energia comprometida em preservar as raízes africanas
Fale sobre a origem da Capoeira	É originada de uma região da África ...	Capoeira é força de resistência ...		Não iria existir se nunca tivessem escravizado os Angolanos.
Como pensa o seu futuro e o da Capoeira Angola	Eu me vejo treinando ...vejo a Capoeira se expandindo.	... gostaria de ajudar a divulgar as idéias da capoeira.		nos EUA, menos "african centered" e mais multicultural ...

Nome	Roy	Victor
Tempo de Capoeira (meses)	24	12
O que o (a) levou à prática da Capoeira Angola	Um auto-desafio.	... arte marcial que não fosse estática na forma
O que o (a) mantém praticando Capoeira Angola	Descoberta.	Eu continuo aprendendo mais coisas.
Facilidades em Capoeira Angola	Paciência, persistência.	... eu consigo me adaptar a estilos diferentes.
Dificuldades em Capoeira Angola	Preguiça, falta de foco.	Focar na conclusão dos movimentos ...
O que mais gosta em Capoeira Angola	natureza brincalhona, laço com Brasil ...	Muita variedade. ...
O que menos gosta em Capoeira Angola	A política, não é boa.	A política e a organização.
Como a prática da Capoeira Angola atua no seu cotidiano	Me dá confiança e me mantém em forma ...	É uma constante estabilidade em minha vida. ...
Como busca conciliar a prática da Capoeira Angola às suas tradições familiares	A capoeira é uma família, minha segunda família.	Eu procuro ter certeza de que todos saibam meus horários.
O que gosta/concorda na capoeiragem		O que é isso?
O que não gosta/discorda na capoeiragem		
Que função desempenha no seu Grupo	Estudante. Eu ajudo quando posso	Estudante. Eu ajudo quando posso.
Fale sobre você no seu Grupo de Capoeira Angola	Meus laços crescem a cada dia.	Nós somos um grupo rigoroso ...
Fale sobre a origem da Capoeira	Originada em Angola, transformada pelo Brasil.	origens africanas, brasileira (no) aspecto da dança ...
Como pensa o seu futuro e o da Capoeira Angola	Alcançar um nível de estar em contato periodicamente.	Mais pessoas, mais amigos, e mais tempo ganho.

Passando pelos quadros anteriores, prosseguiremos não apenas insistindo no fato de que as mudanças no perfil dos praticantes da Capoeira Angola, na atualidade acentuam não apenas os resultados da luta empreendida pelo Mestre Pastinha, que se manteve “fiel” aos princípios da Capoeira Angola desenvolvidos no Centro Esportivo de Capoeira Angola/CECA (1941), enquanto espaço de resistência ao surgimento da Capoeira Regional, como também fortalece na pessoa do Mestre Moraes e do Grupo de Capoeira Angola Pelourinho/GCAP, a contemporaneidade destes resultados.

Quando buscamos saber o que levaram estas pessoas à Capoeira Angola e, mais importante ainda, o que as mantém no seu exercício, nos alegramos com as lições ofertadas por estas declarações que justificam sua permanência, buscas e encontros.

Poderíamos pensar que dois caminhos de entrecruzam e se complementam nas assertivas destes indivíduos: a busca de algo no seu próprio interior, provavelmente acessível no exercício da auto-entrega que conduz às esferas (ainda que idealizadas) do auto-conhecimento, e o reconhecimento de que para além dos dogmas religiosos a Capoeira Angola elabora em torno de si um campo espiritualista que favorece os desafios do conhecimento. Notadamente não encontramos nenhuma declaração que a situe externamente (como defesa pessoal, por exemplo), e menos ainda no campo das (re) construções meramente corporais, ou atléticas. Mesmo entre os egressos da chamada Somaterapia, em que a Capoeira Angola aparece como complementação de procedimentos terapêuticos baseados em práticas anarquistas, e voltada à eliminação das “courageiras musculares produzidas pelo sistema capitalista”⁹³, já encontramos neles o entendimento de aspectos consagrados pela tradição *angoleira*, rompendo com leituras “contemporâneas” que mais lhe conferem uma caricatura que o sentido da busca inicial. Entre estes aspectos consagrados na tradição *angoleira*, destacamos a estrutura hierárquica que, mais do que atribuir um lugar de

⁹³ Ver o vídeo “Soma Capoeira Angola Anarquismo”. Tesão- A Casa da Soma. Sampa-Março de 1996.

usurpação e mau uso do poder reorienta, na cadeia de pertencimento, a relação entre o passado e futuro da mesma.

Outros aspectos foram observados para o entendimento de como estas comunidades se formam: contatos com outros *iniciados* e contatos e amizades com alguns mestres. Nesta última é comum o surgimento de pessoas que praticavam a Capoeira Regional, e que nos contatos com estes mestres angoleiros acabam “descobrimo a verdadeira Capoeira Angola”, reconhecida normalmente com uma distância abismal em relação “àquela Angola” que é praticada nestas academias e que é por nós rejeitada porque normalmente vem apresentada como sendo apenas a forma “primitiva” da capoeira que praticam, e por isto mesmo alimentada por um despudor que os levam a dizer que praticam “a Angola também”.

Assim, auto-realização, paixão, perseverança, sabedoria, crescimento espiritual, identidade, etc. são alguns conceitos presentes ao cotidiano da prática filosófica dos *angoleiros*, diluindo em aprendizagens corporais, musicais, políticas e de relacionamentos. Como já dissemos, é este o espaço privilegiado ao grupismo⁹⁴, e que toma o sujeito individual nas suas relações próximas e regulares nas representações e práticas que vivencia, e processando o cotidiano como lugar de poder e potência. Ou seja, são indivíduos orientando-se no reconhecimento do jogo infinito.

Um outro aspecto que nos chama a atenção é que, como a existência da Capoeira Angola é anterior à entrada das chamadas artes marciais orientais, no Brasil, não encontramos nenhuma referência e este conceito entre os brasileiros. Entretanto, para os norte-americanos este é um conceito corrente para indicar toda e qualquer luta que tenha na sua origem princípios históricos e filosóficos na formação do seu código de valores, da sua ética. Isto não significa dizer que este se desdobre enquanto aspecto preponderante entre os mesmos. Ao contrário, verbalizam este conceito concomitantemente ao fato de apresentar-lhes os aspectos comunitários e espiritualistas desta.

⁹⁴ Maffesoli (1985)

Também percebemos que os entrevistados mesclam a condições corporais, aspectos que constituem os *fundamentos* da Capoeira Angola nas definições das suas facilidades e dificuldades. Aqui, o que pode ser compreendido como facilidade individual passa a ser considerada um aspecto de dificuldade quando incorporada ao coletivo, à ética, aos valores. Medo e a flexibilidade são alguns exemplos.

Entretanto quando buscamos a complementação destas declarações vinculadas ao que as pessoas dizem gostar e não gostar, percebemos que os elementos indicativos das interações com o outro e com a própria capoeira encantam a prática destes, ao mesmo tempo que as atitudes consideradas nocivas ao grupo (ego, falsidade, vaidade, competitividade, violência, prepotência, covardia, etc.) são amplamente repudiadas nestas comunidades. Também aqui encontramos declarações de rejeição a “política”, entendendo que tais declarações se referem à quebra de uma tendência “populista” implantada nos discursos de quem teima em dizer que a capoeira seja “tudo uma coisa só”.

É um outro entendimento nosso de que “o exercício” da Capoeira Angola no cotidiano dos seus iniciados cumpre o aspecto filosófico que lhe é primordial: o exercício entre a Pequena e a Grande Rodas. Ou seja, embora a sua prática assegure as complexidades da individuação, é no exercício comunitário que ela é avaliada, refletida e re-avaliada, constantemente. Apesar de não ter encontrado muita clareza nas respostas apresentadas, nossas observações nos levam a “suspeitar” a possibilidade e pensar que a capoeira redimensiona, favorecendo, novas formas de aproximação, entre os jovens, tanto de laços familiares e quanto de religiosidade.

Observamos que neste universo as mulheres têm constituído um grupo cada vez mais destacado, principalmente na promoção de práticas espiritualizadas que, diferentemente dos homens, não estão condicionados à permissão do mestre ou outras lideranças, principalmente na realização de encontros e conferências femininas em que o entendimento do próprio “sacerdócio” aparece quase que naturalizado pelo feminino. Entretanto, repetimos, isto não significa ausência de conflitos no interior dos grupos que,

à exceção do Instituto Nzinga, são todos liderados por homens. O que nos chama a atenção é que a despeito desta “ausência de poder”, suas realizações são inquestionáveis, com capacidade, inclusive, de promover a construção de uma “comunidade dentro das comunidades”, de “um grupo a partir dos grupos”.

Mestre Pastinha, numa intensa manifestação da sua própria dedicação à capoeira, disse: “*eu nasci prá capoeira*”⁹⁵. Sobre estas mulheres, entendemos que independentemente das diferentes origens e pertencimentos e seus subseqüentes níveis de dificuldades, parecem dizer: “eu escolhi a capoeira!”. Ao fazê-lo, tomaram para si a tarefa não apenas da sua própria construção, mas da construção coletiva de espaços a serem divididos e compartilhados. Embora não se referindo diretamente a estas, foi o próprio mestre Pastinha quem as fizera acreditar que “*todos podem aprender*”, e que ao situá-la e a si próprio no lugar do sagrado, é seguido pelo mestre João Pequeno, e cantada em todas as Rodas: “*capoeira é pra homem, menino e mulher*”.

O resultado disto pode ser vista em algumas manifestações de “aceitação” desta “novidade”. Um grande destaque é, sem dúvida alguma a grande participação de homens (e de mestres!) nos eventos organizados por e para estas⁹⁶. Uma outra importante intervenção no dinamismo desta matriz tradicional, diz respeito a um outro importante símbolo da mesma: o canto. Se nos anos 80, sob a orientação de Mestre Moraes, estes angoleiros haviam aprendido a rejeitar canções que manifestassem o preconceito sobre o negro, apontando-lhes estereótipos que atuavam sobre a sua inferiorização, também estas mulheres reconhecem aí um importante campo de visibilidade sobre a sua presença e atuação.

Assim, se antes era possível encontrar nas rodas de capoeira canções que diziam coisas como “quem toca pandeiro é homem, quem bate palma é mulher”, entoada como trecho de ladainhas ou canto corrido, ou

⁹⁵ Ver *Pastinha, uma vida pela Capoeira* (Muricy, 1999)

⁹⁶ Referimo-nos ao fato de nestes eventos encontrarmos mulheres desenvolvendo todas as atividades, e não apenas as espirituais e intelectuais ou políticas, mas também dos treinos de capoeira e das coordenações das Rodas, que começam sempre dedicando um longo período da sua realização às mesmas.

ainda uma outra que, usada como refrão, não consegue ao menos esconder o condicionamento que faz de certas adjetivações positivas de destreza, coragem, astúcia, como sendo uma exclusividade do masculino, como no seguinte canto:

*O Dendê, ô dendê,
Dendê do aro amarelo
Vou dizer a dendê
Sou homem, não sou mulher.*

Entretanto, na maioria das rodas de Capoeira Angola nos dias de hoje (e em todas as Rodas dos grupos pertencentes à linhagem aqui referida), estas canções ganharam novas abordagens que podem ser encaradas tanto do ponto de vista da sutileza poética, quanto no sentido de rebater, respondendo, sobre sua própria força, destreza e coragem, até porque se sentem conscientes de um protagonismo histórico implantado. Hoje, ouvimos com muita satisfação homens e mulheres numa roda de capoeira afirmando que “*quem toca pandeiro é homem, quem também toca é mulher*”, assim como a todos os demais instrumentos. Mais que isto, a satisfação em saber que a partir de nós, hoje, é possível conferir a representatividade feminina no universo dos angoleiros, quando ouvimos a canção e/ou as fotos seguintes, emblemas destas mudanças:

*Ô dendê, ô dendê
Dendê de aro amarelo
Vá dizer a dendê
Tem homem e tem mulher.*

Nossos grifos buscam acentuar o deslocamento necessário ao olhar que se encaminha para a conquista da lateralidade, de quem reconhece os que consigo caminham, ampliando as esferas do compartilhar, mas também de quem se reconhece participante.

Foto 07 - Mestre Pastinha (Foto: Arquivo do Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural / BA)

2.3. A “*escola pastiniana*”: bases filosóficas

Passamos agora a dialogar com Gilberto Velho acerca do seu questionamento sobre as possibilidades de respostas às descontinuidades e fragmentações da sociedade moderna, apontando uma “coexistência, mais ou menos tensa, entre diferentes configurações de valores”, para situarmos a Capoeira Angola enquanto a escolha de indivíduos, e que se volta ao fortalecimento desta comunidade. Passamos a perceber que esta “adesão vigorosa e militante a uma ordem de valores, religiosa ou não, é uma alternativa possível dentro de uma trajetória de vida, podendo ser provisória ou definitiva” (Velho, 1999:98).

Aqui, entretanto, a noção de unidade englobante, “encompassadora”, não pressupõe necessariamente uma polaridade abismal entre tradição e modernidade. Trata-se de saltos de referência entre as individualidades e individuações, posto que neste trânsito se estabelece o exercício da reflexão sobre a importância da *memória* e *projeto* (e suas relações) para a construção da Identidade. Neste trabalho, tomamos as bases de formação de identidade dos angoleiros, como distanciamento à identidade global do jogador de capoeira.

Esta construção identitária adota como um dos principais campos demarcadores deste distanciamento o debate acerca das origens da própria capoeira como sendo africana, portanto operante de um fazer político que tem como foco principal a resistência dos povos e cultura negras no Brasil.

A partir de então nos encaminhamos ao saber e fazer destes angoleiros, iniciando pela fala do próprio Mestre Pastinha sobre a matriz da capoeira:

“Não há dúvida que a capoeira veio para o Brasil com os africanos”.

Em seu livro “Capoeira Angola”, lançado na década de 60 e reeditado em 1988 através da Secretaria de Cultura do Estado da Bahia, este

acrescenta que o nome Capoeira Angola diz respeito ao fato de terem sido os escravos angolanos, na Bahia, os que mais se destacaram na sua prática (Pastinha, 1988).

Mas, afinal de contas, o que os *angoleiros* brasileiros entendem como sendo africano, afro-brasileiro, ou simplesmente brasileiro? Evidentemente tal preocupação resulta das práticas inibidoras, sobretudo na educação, sobre a presença dos africanos no Brasil, sobretudo entre aqueles que não pertencem a comunidades destas matrizes, sejam elas do campo da religião ou da cultura (arte)⁹⁷.

Foi assim quando num trabalho anterior⁹⁸, por meio de aplicação de um questionário entre angoleiros em diferentes fases de *iniciação*, obtivemos as respostas seguintes, e que numa primeira abordagem poderia representar alguns rompimentos com os vários processos de naturalização existencial dos povos negros ao fenômeno escravista. Entretanto, quando solicitamos que o seu princípio originário fosse nomeado, vimos que peso do escravismo no rebaixamento histórico destes e sobre estes vem impedindo e/ou dificultando seu reconhecimento e sua anterioridade. Assim, naquele trabalho, das vinte e três pessoas entrevistadas, três pessoas disseram que a capoeira era brasileira; quatro disseram ser afro-brasileira e dezesseis disseram ser africana.

Buscando interpretar os dados acima a partir do lugar onde a capoeira repousa entre os sujeitos “criadores”, vimos que a maioria dos que a declararam brasileira localiza o seu “surgimento” na escravidão. Nossa grande surpresa foi perceber o mesmo entendimento entre os que declararam-na afro-brasileira ou africana. Da mostra, apenas seis dos entrevistados localizaram a raiz da capoeira no *ngolo* (Dança das Zebra), como defende a maioria dos líderes *angoleiros*, levando-nos à constatar esta dificuldade de se pensar historicamente o negro brasileiro que não a partir da escravidão, mesmo quando refletindo a própria África.

⁹⁷ Como nos lembra Maria Isaura Pereira de Queiroz (1988), temos diante de nós uma sociedade cuja identidade forçosamente se buscou aproximar das sociedades européias através da tríplice caracterização: branco, educado e refinado.

⁹⁸ Araújo, 1999

Defendemos que os debates em torno da origem da capoeira sejam extremamente importantes no entendimento da organização simbólica das identidades, mas acentuamos o campo do ensino-aprendizado como local em que os sujeitos concretizam essas diferenças. Assim, ao contrário da maioria dos praticantes da Capoeira Regional que arriscam afirmar “jogar as duas”, talvez até como intenção de pregar uma possível não rivalidade entre os *estilos*, entre os angoleiros, entretanto, é mais comum a intenção de se dizerem *diferentes*, e esta afirmação passa, inclusive, pela rejeição aos símbolos que dizem respeito a Capoeira Regional (e não necessariamente aos seus praticantes). Para estes a Capoeira Regional significa a redução da capoeira à dimensão atlética, e sem *fundamentos*⁹⁹. Diz um dos entrevistados:

“A Capoeira Angola é arte e luta.

A Capoeira Regional é só luta.”.

Encontramos também muitos outros capoeiristas acreditando que as rivalidades entre os *estilos* (e às vezes dentro do mesmo *estilo*) atrapalham a construção de uma “unidade” que possa competir, em meio ao “mercado da cultura física” com outras lutas como o judô, o caratê, etc. É o que podemos observar na entrevista com o Mestre Joel, na época com 53 anos, baiano, radicado em São Paulo desde a década de 60, que começou seu aprendizado de capoeira com um aluno de Mestre Pastinha e em seguida optou pela Capoeira Regional (como muitos de sua geração), por ser “mais eficiente e veloz”, embora propondo no seu trabalho a união entre os dois estilos¹⁰⁰: *“A Capoeira Angola e a Regional são parceiras. Essa divisão tem que acabar, caso contrário o esporte não vai para a frente”.*

Sendo menos comum em Salvador, observamos a existência de grande número de academias que divulgam ensinar os dois estilos. Tomando como amostra uma listagem de grupos e academias em vários

⁹⁹ Aqui representados pela malícia, mistério, mandinga.

¹⁰⁰ Jornal da Capoeira, Ano 1, n. 2 . SP, 1996.

estados brasileiros divulgada pela revista “Jornada do Capoeira”¹⁰¹, vimos que num universo de cerca de 360 entidades, 11 delas assumiam o nome de Grupo de Capoeira Angola e Regional. Entretanto, quase que a unanimidade destas organizações mantém com a Capoeira Angola uma relação reducionista, insistindo na afirmação de praticar os dois estilos, mantendo o entendimento de que tentar jogar baixo, jogar lento, ou ainda apelar para o uso das *chamadas*, permita-lhes o entendimento desta, como uma caricatura.

“Isto só acontece com os *regionais!*”, afirmam os *angoleiros*. De fato não encontramos nestes grupos nenhum praticante que dissesse “eu *sou angoleiro*” (é mais comum a declaração do tipo “eu jogo as duas”), da mesma forma que entre os *angoleiros* não localizamos nenhum que *também* praticasse a Capoeira Regional.

Indagando ainda sobre as principais diferenças entre os dois *estilos* de capoeira, e contradizendo a opinião da maioria dos praticantes da Capoeira Regional que localiza tais diferenças no andamento do jogo propriamente dito (na Angola o jogo é baixo, no chão, e o ritmo é mais lento; na Regional o jogo é alto, de pé, e o ritmo é rápido) o levantamento mostrou na fala dos *angoleiros* as seguintes diferenças aqui reproduzidas:

A Capoeira Angola tem como características: *rituais e “fundamentos”; filosofia; resistência e tradição; fundamentos históricos; “postura de jogo”; comportamento mais rígido; valoriza a musicalidade; tem ritmo compassado; é cultura; arte e luta; menos competitiva; é tradicional (herança africana); terapia; estilo de jogo (lento e no chão) e forma de aprendizagem; resgate da existência; a pedagogia.*

A Capoeira Regional tem como características: *jogo alto, agressivo; sincrética, sistemática, didática; mais veloz e ritmo mais “quente”; é só luta; briga, esporte; luta marcial; é moda; mais competitiva.*

Fazendo coro ao estudo produzido por Alejandro Frigerio, no final dos anos 80, retomamos o diálogo com alguns estudos acadêmicos onde encontraremos algumas interpretações convergentes aos *angoleiros*, o que

¹⁰¹ Revista “Jornada do Capoeira”. Ano 1, n. 1, Ed. de Com. Jornalística Circuito LW Ltda.

nos possibilita tecer em grande parte as esferas do *conflito* entre a “arte negra” e o “esporte branco” (Frigerio,1989). No seu trabalho, a Capoeira Angola aparece tratada como uma expressão artística da cultura africana (luta/dança), semelhante ao candomblé, seja pelas perseguições sofridas, seja pelas expressões de etnicidade. Para ele a Capoeira Regional resulta do processo de “branqueamento” da capoeira tradicional, extrapolando o grupo étnico em outros espaços sociais, “estruturando as classes sociais”. Organizando o quadro distributivo desta classificação temos:

1. Capoeira Angola (capoeira como arte): Malícia: o ser ladino, o estar “fechado”, a mandinga; Complementação: jogar e deixar jogar; Jogo baixo: predominância sobre as mãos; Ausência de violência: jogo é apenas jogo; Descontração, prazer, divertimento (riso); acordo tácito; Tempo de duração do jogo mais longo; Rejeição à traição; Movimentos bonitos: importância de se estabelecer uma estética própria; Deslocamento da forma artística para outras transformações; O belo não indefeso; Música lenta: domínio do corpo e da mente; Importância ritual: regras que regem aspectos diversificados; Conhecimento destas regras: “estar dentro”; orgulho e prestígio no grupo; Teatralidade: fingimentos e dramatização.

2. Capoeira Regional (capoeira como luta): Arte Marcial Brasileira: regulamentação, campeonatos; Mudanças na concepção de capoeira; Cadeia burocratizada de associações: regulamento único; Cooptação ideológica e política da arte pelo sistema: esvaziamento do sentido étnico em prol do civismo, saúde, educação e cultura (folclore); Relax: sociabilidade, cortesia; Militarista; Tacitamente racista.

Embora não aprofundando os estudos sobre as relações raciais no Brasil, mas demonstrando compreender a existência de complexas esferas

de branqueamento, o autor conclui: “enquanto *cultura*, a capoeira é *negra*. Como *esporte*, é *branca*”.

Entretanto, são estas tradições que entre os angoleiros renovam as formas de reflexão social, organizando sua atualidade a partir de relacionamentos e trocas com espaços políticos instituídos: movimentos sociais, universidades, partidos políticos, programas sociais, organizações artísticas, etc.

Consideramos importante introduzir alguns dados sobre o Mestre Pastinha, *ancestral* dos sujeitos deste estudo, seja pela via da descendência direta e/ou, mais que isto, pela escolha e compromisso de permanência num modelo de educação que além de louvar a memória do Mestre, demonstra também o lugar da relação *educador-educando* como esquema fundamental ao aprendizado. É aqui que se situa, no campo das trocas simbólicas, a importância das linhagens, das raízes, dos totens. Como baobá¹⁰², é assim que Vicente Ferreira Pastinha permanece dialogando com o presente a força dos seus ensinamentos, evocada por seus discípulos.

Não existem muitos trabalhos publicados sobre as biografias dos antigos mestres da Capoeira Angola. Mestre Pastinha, apesar do lugar que ocupa na condução dos atuais grupos que resultam dos seus ensinamentos, não conta com estudos biográficos específicos, vigorando entre estes as informações mantidas pela tradição oral, sobretudo através dos relatos dos seus discípulos e outros que com ele conviveram.

Entretanto, recentemente o pesquisador e capoeirista Antônio Liberac C. S. Pires nos brindou com a publicação do seu livro *Bimba, Pastinha e Besouro Mangangá: três personagens da capoeira baiana*, sendo este parte de um estudo mais amplo que foi a sua tese de doutoramento junto ao Departamento de História da Unicamp. Neste trabalho, Pires nos apresenta Mestre Pastinha como o responsável pela “invenção” da Capoeira Angola a

¹⁰² “Gigantesca árvores da família das bombacáceas (*Adansonia digitata*), muito disseminada nas savanas africanas, de tronco excessivamente espesso, rico em reservas de água, e considerado o mais grosso tronco do mundo, folhas digitadas e frutos capsulares; embondeiro”. Ver: Ferreira, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa*, 1986, pág. 230.

partir de um movimento mais amplo, por ele denominado de “movimento de invenção da capoeira contemporânea” (Pires, 2002).

Segundo o autor, tanto a Capoeira Angola quanto a Capoeira Regional são “invenções” culturais contemporâneas resultantes da necessidade de romper com a capoeira do passado (das maltas) imortalizando, em lado distintos, Pastinha e Bimba como os seus “inventores”, respectivamente.

Nascido em 05 de abril de 1889 na paupérrima cidade de São Salvador da pós-abolição, filho do comerciante espanhol José Pastinha e da negra Raimunda dos Santos, Vicente Ferreira Pastinha, como a grande maioria das crianças de sua época pertencente ao seu grupo sócio-econômico, não teve acesso aos estudos e aos 12 anos ingressou na Marinha, onde permaneceu até os 20. Foi pintor, músico, pedreiro, engraxate e jornaleiro¹⁰³.

Conta que na infância, quando pode freqüentar a escola para aprender o “primeiro livro”, existia no caminho da escola um garoto de nome Honorato que, contando com a convivência da própria mãe, sempre lhe batia ao passar por esta rua. Tal situação era acompanhada por um velho africano de nome Benedito, que resolveu lhe ensinar as primeiras lições da capoeira. Este fato possibilitou a reconquista da possibilidade de transitar por tal lugar.

Tendo ingressado na Marinha ainda muito jovem, conta também que foi nesta instituição que começou a ensinar capoeira. Ao sair, trabalhou em várias ocupações, entre elas algumas ligadas às contravenções legais, como trabalhar em casa de jogo, o que favoreceu alguns embates com a polícia.

Retornando ao estudo de Pires, manifestamos a nossa concordância no que diz respeito ao fato do referido mestre ter desempenhado um papel fundamental na redefinição de uma nova maneira de ser capoeirista, rompendo com alguns paradigmas que confinavam o seu entendimento a partir dos seus aspectos de violência, embora não esquecendo se tratar de contextos que diferenciam a sua prática como garantia de negociações políticas e de sobrevivência pelo enfrentamento aos abusos produzidos pelo

¹⁰³ Ver Pires, 2002 (*Bimba, Pastinha e Besouro de Mangangá – três personagens da capoeira baiana*)

poder repressivo, e o momento seguinte, marcado pelas ideologizações estadonovistas que caracterizaram o novo cenário em que foi possível apreender uma nova compreensão sobre a capoeira, inclusive denominando-a de esporte.

Entretanto, a nossa discordância retoma o ponto em que, depois dos debates sobre as origens da capoeira, pode ser apontado como um outro “divisor de águas” nas disputas estabelecidas entre os dois *estilos*: a afirmação ou negação da capoeira como esporte. Sendo o referido autor formado pela Capoeira Regional e eu pela Capoeira Angola, conduzimos também para o campo da produção acadêmica as influências (e disputas ideológicas) de nossa formação.

Sobre este aspecto, Pires apresenta sua interpretação sobre as muitas falas em que Mestre Pastinha se refere à Capoeira Angola como esporte. Para isto, entre outras, cita um momento em que o Mestre lamentando os rumos adotados pela capoeira e buscando justificar sua opção por um rígido esquema disciplinar que lhe possibilitasse e aos seus, o distanciamento aos estigmas negativos atribuídos a capoeira e ao capoeirista. Dizia:

“O propósito meu não era fazer-me melhor do que os camaradas, sim valorizar o esporte”.

A própria ausência de uma estrutura de apresentação desportiva como fizera Mestre Bimba, estruturando a Capoeira Regional através das seqüências dos movimentos e suas etapas de aprendizagem, ou ainda de uma classificação de grupos de movimentos orientados pela sua aplicabilidade (traumatizantes, desequilibrantes, floreios, etc.), ou outras características que impusessem a sua inscrição neste campo, leva-nos a propor a relatividade sobre o uso que o Mestre fazia deste termo, talvez impresso pela primeira vez no cotidiano de um país no trânsito da construção de sua identidade nacional, inclusive passando pelo entendimento sobre o corporal e esportivo.

Aliás, mesmo na atualidade é possível encontrarmos a utilização deste termo entre angoleiros notáveis como os mestres João Grande e João Pequeno, sem que isto anule ou minimize o conceito que estes têm da capoeira e que têm repassado para as gerações atuais, entendendo-a enquanto uma *filosofia de vida*.

Também Pastinha não abandonou o seu entendimento sobre a africanidade da capoeira, e isto pode ser verificada numa outra fala, também selecionada no estudo de Pires:

“É lógico que nos referimos a Capoeira Angola, a legítima capoeira trazida pelos africanos e não à mistura de capoeira com Box, luta livre americana, judô, jiu-jitsu, etc., que lhe tiram suas características, não passando de uma modalidade mista de luta ou defesa pessoal onde se encontram golpes e contra-golpes de todos os métodos de luta conhecidos”
(Pastinha, 1988: 35).

Causa-nos estranheza o fato da capoeira nunca ter sido apresentada, neste período, como sendo um esporte africano ou mesmo afro-brasileiro, ainda que lidando com parâmetros nocivos que atrelam a existência dos negros brasileiros à escravidão. Esta classificação só aparecerá a partir da sua inscrição no mercado internacional das artes marciais e, no nosso entendimento, bastante facilitado pelo seu início ter ocorrido nos Estados Unidos, sociedade comprometida racial e ideologicamente em definir o lugar destes aspectos corporais nas culturas dos povos negros. Basta olharmos a repercussão que têm o boxe e luta livre neste país, e os seus principais ícones.

Assim sendo, a experiência de Mestre Pastinha nos legou a recuperação dos valores agrupados, lúdicos, teatrais e de religiosidade presentes e vivenciados na atualidade. Aspectos ritualísticos nos permitem pensar o seu entendimento sobre ética e educação na formação do grupo e

da identidade. Neste sentido, compromisso e orgulho alicerçam a atuação da maioria dos seus descendentes.

Quando buscamos entender suas repercussões no trânsito das próprias pertencas, percebemos que tais modelos de organização na história da resistência negra no Brasil confirmam a pertinência das negociações, tornando possível compreendermos na tradição. Pela cadeia da oralidade, seu princípio de coesão, de continuidade e identidade, produz a emergência, em meio à sociedade mais ampla de grupos sociais específicos que priorizam o sentido do conhecimento como forma *de pertencer a*, priorizando a cadeia vibrante que se estabelece entre passado-futuro, e mantendo-se no plano da ancestralidade a própria essência da natureza humana. Assim Ribeiro (1997:171) nos ensina:

“Nas sociedades tradicionais africanas os ancestrais e os mais velhos são reverenciados, dado que se reconhece a impossibilidade do presente e do futuro não fosse sua vida e seu esforço, e o grupo familiar inclui os já-idos. Ao grupo atribui-se importância essencial: somos porque sou e por sermos sou, e o enunciar de todo conhecimento supõe sua construção coletiva ao longo das gerações”.

Assim a presença de Mestre Pastinha no imaginário dos angoleiros, desperta nestes um ideal de mestre, de educador, que em muito se distancia, na educação formal, da relação professor-aluno, constituindo-se no condutor de uma cadeia destes princípios e valores que melhor esclarecem este *contínua* da rede de compromissos e solidariedades.

Sobre o Mestre, retomando uma entrevista feita com um dos seus mais famosos discípulos, o Mestre João Grande, informamos que ao ser questionado sobre a sua relação com o Mestre, este nos ensinou que na Capoeira Angola esta relação de mestre-aluno envolve muitas outras construções. Disse:

“Era um amigo de conversar tudo. Confiar mesmo. Ele, quando eu chegava na academia, ia prosar com ele primeiramente. Batia papo com ele. Levava duas horas. A gente ia para a Baixa do Sapateiro, ficava sentado lá batendo papo, de tarde”.

Apontamos aqui um dos pontos fundamentais para a compreensão da dinâmica educacional que estrutura o entorno da relação que se estabelece entre mestre-discípulo na formação do capoeirista que enfocamos onde, não apenas este último passa a carregar o nome e a conduta do seu mestre, como também desenvolve a consciência dos compromissos que isto lhe acarreta. Desta forma, o que se busca é, antes de tudo ser um capoeirista merecedor dos sinais de confiança e amizade dedicado-lhes pelo mestre, atestando a condição de discípulo. Assim, continuando com o próprio Mestre João Grande recebemos ainda a seguinte recomendação:

“O bom capoeirista, ele tem que primeiramente ser educado no jogo. Não pode bater seja no adulto ou na criança. Segundo tem que saber todas as regras da capoeira. (...) Não pode dizer assim: eu sou capoeirista, sem precisão, a A ou a B. Você pode ser um capoeirista famoso sem precisar dar fé a ninguém. Aprende a fazer esse negócio ali e faz amizade com Deus e o mundo. Ali começa a fazer amizade”.

Na sua fala nos aparece uma das preocupações aqui apresentadas, e que se encaminha na definição da conduta do capoeirista dissociada da noção meramente física da sua prática. Talvez isto nos permita o entendimento da freqüente preocupação expressa pelo referido mestre quanto aos aspectos de respeitabilidade dos discípulos diante do olhar de outros mestres, sobretudo os mais velhos, com os quais estes devem buscar os “verdadeiros” *fundamentos* da capoeira.

Também aqui nos aproximamos do caráter *iniciático* da Capoeira Angola quando analogicamente nos reportamos a este modelo de relação encontrada nas comunidades do candomblé e que, segundo alguns pais e mães-de-santo, torna-se fundamental o reconhecimento de outros sacerdotes e/ou sacerdotisas quanto aos *fundamentos* que dizem respeito àquele que se encontra em fase de “feitura do santo”, o que significa a confirmação da entrada para a comunidade religiosa, ou seja, a definição dos seus traços de singularidade e individuação perante esta comunidade.

Entre os angoleiros, também o tempo de pertencimento e as formas de comprometimento com o grupo são fatores decisivos na estruturação das formas de engajamento de cada um, inclusive versando sua participação do poder, sejam quais forem as suas formas de manifestação.

Tomamos, ainda que sucintamente entre as culturas africanas, alguns modelos de educação comunitária, para introduzir o *kindezi*¹⁰⁴, a arte congoleza de educar. Esta, desenvolvida em função da realidade oriunda das constantes guerras na chamada África pré-colonial, estabelecia a necessidade de re-distribuição das tarefas comunitárias entre àqueles que permaneciam nas comunidades esses períodos. Para tanto, o *kindezi* era uma responsabilidade dos mais idosos, detentores dos conhecimentos históricos e sagrados da comunidade, e também dos jovens que necessitavam aprender sobre as “naturezas da natureza”, necessária aos futuros pais e mães, e para quem este aprendizado significava a possibilidade de transmissão dos conhecimentos sobre o grupo de origem, dando permanência e atualidade aos mitos constituídos na comunidade, levando-se em conta o lugar “natural” que os idosos ocupam na proximidade com os ancestrais.

Introduzimos aqui a figura do Dr. Fu-Kiau, africano (congolês) fundador e coordenador do Instituto Lemba, em Nova Iorque, e também estudioso do *kindezi*. Para ele, é muito importante compreendermos a importância dos mais idosos (e dos mortos) na transmissão dos conhecimentos tradicionais africanos e que, inclusive podemos compreender

¹⁰⁴ Ver FU-KIAU, K.K.B. *Self-Healing power and therapy . Old Teachings from Africa*. New York, Vantage Press, 1991.

nesta algumas das novas formas de resistência à imposição dos valores ocidentais baseados no desenvolvimento que requisita o culto à novidade, que descarta o anteriormente vivido, não permitindo (ou pelo menos não admitindo) a vinculação que o presente apresenta enquanto resignificações consecutivas dos passados que, no caso das práticas educativas (com um entendimento bem mais amplo sobre o educar), não apenas os reconhece, mas, mais ainda, os aceita enquanto um indicativo de liderança no grupo.

Esta permanência do passado na atualização de entendimento sobre tais valores talvez fizesse com que o Mestre Pastinha olhasse para o Mestre Bimba reconhecendo-lhe o *angoleiro*. É o que podemos pensar quando o escutamos concluir numa entrevista de 1964:

“Bimba é tão angoleiro quanto eu”.

Deferimos aqui um “ruidoso” complexo de demarcação da identidade, que congrega os elementos participantes do todo que forma um capoeira. Ou seja, Mestre Pastinha indica que o fato de ter sido atribuída ao Mestre Bimba a “criação” da Capoeira Regional, não o destitui do lugar de angoleiro e, mais que isto, o posiciona ao seu lado como sendo integrantes de uma mesma estrutura social complexa.

Em 1997, quando da sua última visita ao Brasil, numa palestra em Salvador, o Dr. Fu-Kiau¹⁰⁵ foi questionado sobre um “certo comportamento tendencioso” nas teses e dissertações produzidas naquele país, quanto à africanidade da capoeira, inibidora da sua “classificação” na trajetória histórica no Brasil.

Argumentando sobre os resultados da retirada, e suas condições, de milhões de africanos daquele continente ou, mais ainda, daquelas culturas, este pesquisador buscou refletir juntamente com os capoeiristas presentes que, na atualidade, os avanços nas comunicações permitem que os

¹⁰⁵ Palestra realizada durante o III Encontro Internacional de Capoeira Angola (Fundação Internacional de Capoeira Angola – FICA). O Dr. Fu-Kiau é educador congolês, fundador do Lemba Institut (EUA), e nesta época trabalhava com literatura africana num presídio em Boston.

descendentes dos africanos tenham não apenas uma visão dos efeitos colonizadores na África, como também fora dela, reaproximando-os pela permanência de valores que os colonizadores não foram capazes de eliminar. Adotando a imagem da criança para ilustrar-lhe a afirmativa, Dr. Fu-Kiau enfatiza que independentemente de onde possa estar o pai daquela criança, ou mesmo da assunção da sua paternidade, ambos mantêm-se em ligação por aquilo que um carrega do outro: “ele aceite ou não, ele é parte de (...)”.

Assim, o que este trabalho propõe, é que o entendimento sobre a matriz africana da capoeira, mais que tomada como um instrumento de compreensão das disputas que se estabelecem entre os *estilos* de capoeira e suas subseqüentes disputas pelos vários mercados, é o seu entendimento na formação de uma identidade singular, que estrutura internamente, nos indivíduos e suas comunidades, novas dimensões educativas, tornadas desafio, porque em contato e constante diálogo com as demais identidades “encompassadoras” (Velho, 1999), portanto exercício de uma permanência que se faz pela atitude de intervenção social. Trata-se de uma proposta educativa que contém, em si, um projeto social mais amplo.

2.3.1. Epistemologia angoleira

Os fios condutores da Capoeira Angola nos aproximam do entendimento sobre o valor e o lugar do jogo na atividade humana, sendo ele próprio um espaço de construção que se faz com o outro. Na capoeira, o debate sobre esta questão aprisiona, de forma a enquadrá-la, o seu entendimento a das práticas desportivas, suscitando um mal estar entre os angoleiros, sempre prontos para rebatê-lo como justificativa a possíveis rupturas ao seu entendimento de *filosofia de vida*.

Este trabalho toma dois autores para dialogar o lugar do jogo na construção e transmissão do conhecimento. Entretanto, retornando ao Dr. Fu-Kiau, registramos aqui um dos seus ensinamentos, na expectativa de introduzir este debate levando-se em conta que o jogo, assim como o

movimento, encontra justificativa dentro dos seres humanos, e que não passa necessariamente pela construção de referenciais exteriores, podendo servir de conduto na relação entre os indivíduos e a sagrada atitude das buscas interiores ou do auto-conhecimento. Vejamos:

“Os seres humanos nascem dotados de seis movimentos: ele pode ir para frente e para trás, ir para um lado ou para outro, ou ainda ir para cima e para baixo. A prática da capoeira torna-se, assim, a eterna busca pelo sétimo movimento” (Fu-Kiau, 1997).

Ainda tomando Fu-Kiau como uma das referências destes saberes tradicionais africanos, cuja busca constitui, no sagrado, a própria reflexão do existir, é que prosseguimos tomando a Capoeira Angola como *filosofia de vida*, como insistem os sujeitos do trabalho, para empreendermos novos conteúdos educativos do jogo, deslocado do significado para o sentido. Como filosofia de vida, torna-se inerente ao próprio existir, e aparece norteando escolhas de valores, condutas e, até mesmo, interlocutores.

Se pensarmos o ensinamento da capoeira como sendo “tudo que a boca come”, como bem soube provocar mestre Pastinha, joga-se a longo prazo, para a vida toda, não apenas selecionando os melhores alimentos, mas aprendendo que os mesmos não são bons para todos e em todos os momentos. Quizilas¹⁰⁶, indigestões, etc. advêm do seu mau uso. Por outro lado, torna-se necessário o fortalecimento da árvore impondo, no exercício do próprio conhecimento, a renovação dos frutos e sua continuidade.

Desta forma, quando afirmamos o entendimento de jogo construído por Carse e os conteúdos daquilo que denomina jogo finito, estamos dizendo que é a partir dos limites temporais e espaciais que o jogo finito é definido externamente, com tempo terrestre, ao passo que o jogo infinito é determinado internamente, com tempo criado dentro do próprio jogo. Neste, é improvável ao próprio jogador a capacidade de dizer quando o jogo

¹⁰⁶ Tabu, interdição religiosa (Castro, 2001)

começou. Jogos finitos e infinitos se distinguem a partir dos seus próprios objetivos. Sobre o jogo infinito, afirma que seu único objetivo “é evitar que ele chegue ao fim, é manter todo mundo jogando” (Carse, 2003:18).

Sobre os *jogadores*, sugere seu posicionamento no trânsito entre estes, onde os “ganhos e perdas nos jogos finitos que porventura venham a jogar apenas como momentos de um jogo contínuo” (*op.cit*, p. 20). Dialogando com a entrevista feita com o Mestre Cobra Mansa (Anexo 2) ao pensamento de Carse, podemos afirmar que a construção do capoeirista constitui-se na iniciação do sentido *angoleiro*, sendo-lhe o ‘lastro de um sonho’ construído na reflexão do *self*, no auto-conhecimento. Assim, quando questionado sobre o que torna difícil o papel de um mestre/educador, este nos responde que “humildade, calma, paciência, trabalhar em grupo”, entre outros valores, como dificuldades impostas ao jogo na sua perenidade. Como um lamento, conclui:

“ (...) eu ensinei o movimento, ensinei tocar berimbau, ensinei a cantar, ensinei a jogar capoeira mas não ensinei a ele a ser capoeirista”.

Na base destes conflitos, e que de certa forma norteiam a seleção dos valores da cada comunidade, que se processa a construção da identidade destes grupos. Assim, é importante ressaltar que, para este mestre, neste caso, independe a cultura de origem dos envolvidos, apontando na definição externa ao próprio jogo os limites do aprendizado. É desta forma que critica as posturas que deslocam para o resultado do jogo a redução do próprio sentido do que está em construção, e que, aqui neste caso, diz respeito ao surgimento, na atualidade, de pessoas que se apresentam como mestres, mas que não dispõem destes *fundamentos* para serem reconhecidos como tal. Ao contrário, identifica este reconhecimento como um importante aspecto nestes processos.

Prosseguindo na entrevista, o Mestre Cobra Mansa cita uma das suas alunas, conhecida por Gegê¹⁰⁷, hoje treinel, contando que num determinado evento, depois de desenvolver algumas atividades (aulas) e ter participado de uma Roda, algumas pessoas se dirigiram a ele, perguntando-lhe: “*Já é treinel? É o quê?*”. Em seguida, prossegue declarando que a beleza deste reconhecimento é que valida a construção, e da importância de prosseguir enfatizando a importância da compreensão sobre o papel da hierarquia na estruturação destas comunidades, e chamando a atenção para a habilidade necessária aos mestres para reconhecer quando um aluno chega nestes estágios. Sobre isto, nos diz:

“(...) para mim é muito mais bonito você ver um aluno ser tratado como um treinel, um treinel ser tratado como um contramestre, um contramestre ter o tratamento de um mestre de capoeira, do que ser o contrário.”

Nesta afirmação o mestre Cobra Mansa deixa evidente que em meio aos “legítimos *angoleiros*” a quebra destes princípios são atribuídas a condutas normalmente recriminadas, e que põem em dúvida a própria seriedade do mestre que o legitima. Assim, prossegue:

“(...) eu posso te dar um título de Mestre, mas será que as pessoas da comunidade da capoeira vão ter essa mesma consideração por você? Ou vou ter que ficar provando o tempo todo que você é um mestre formado por mim?”

Entretanto, não é por acaso que os *angoleiros* deste estudo indicam que ao fortalecerem o aspecto comunitário nas suas ações, além de estabelecerem o entendimento sobre a noção de educação tradicional que

¹⁰⁷ Por trabalharmos com a valorização da oralidade, prosseguimos optando pelo uso dos apelidos ou pelos nomes como são conhecidas estas pessoas entre os capoeiristas.

lhe transversaliza todos os demais conteúdos educativos, impõe ao aprendiz do lugar de mestre o fortalecimento (pela vivência) destes fatores. Assim, é na própria comunidade interna que as pessoas desenvolvem seus predicativos à mestria.

Ao contrário da Capoeira Regional cuja codificação imposta pelo uso dos cordéis indicam a pertinência e permissão para fazê-lo, entre os *angoleiros* todas as etapas do aprendizado (e suas promoções) são exercícios de lideranças que se iniciam no princípio do comprometimento, independentemente da obtenção de uma “autorização” para fazê-lo. Ao contrário, esta dedicação é compreendida como resultante do envolvimento e compromisso, e é tida como um *fundamento* de avaliação permanente sobre o próprio pertencimento de cada um à comunidade.

Parece-nos que um dos mais importantes momentos na trajetória de um mestre é, sem dúvida, discernir o momento de aceitação do crescimento dos seus discípulos, reconhecendo neles seus ensinamentos e, quiçá, sua própria superação. Sobre isto, Mestre Pastinha ao referir-se a dois de seus discípulos, João Pequeno e João Grande, hoje considerados os maiores expoentes da capoeira Angola da *escola pastiniana*, afirmou: “*À eles ensinei tudo, até o pulo do gato*”¹⁰⁸.

Na atualidade, Mestre João Pequeno, nascido em Araci (Bahia), completando 87 anos, mantém a sede do seu grupo na cidade de Salvador, mas com discípulos desenvolvendo trabalhos em várias partes do mundo. Já o Mestre João Grande, nascido em Itagi, aos quase setenta anos, e residindo há cerca de 13 anos em New York (USA), também mantém um trabalho que, embora modificadas algumas esferas de comunicação em decorrência do intenso trânsito cultural dos que lhe procuram, acabou por constituir sobre a base tradicional da *escola pastiniana* uma linguagem ritual que foi sendo ensinada aos “mais velhos”, que se encarregam de “organizar” as informações diante das muitas línguas e nacionalidades presentes.

Para além dos seus próprios grupos, estes mestres viajam pelo mundo todo fazendo palestras, realizando cursos e repassando seus

¹⁰⁸ No imaginário dos capoeiristas, o “Pulo de Gato” significa o golpe secreto que todo grande capoeirista diz ter (ou dizem-no ter), e sobre o qual se elabora intenso mistério.

conhecimentos aos mais novos. Em 1966, ambos acompanharam Mestre Pastinha na comitiva que representou o Brasil no Premier Festival dês Arts Nègres, em Dakar, no Senegal.

Foto 08 - Mestres João Pequeno e João Grande (Foto: Mestre Cobra Mansa, 1986)
Reprodução de cartão-postal da International Capoeira Angola Foundation ICAF/FICA

Foto 09 - Jogo de Capoeira Angola-Mestres João Grande e João Pequeno

CAPÍTULO 3: Capoeira Angola: ação e intervenção educativa

Neste capítulo, retomamos o debate acerca da presença da capoeira na formação da sociedade brasileira, buscando situá-la em meio ao complexo legado das culturas africanas aportadas no Brasil. Neste sentido, buscamos compreender os esforços dos *angoleiros* em promover o seu entendimento para além de um jogo corporal, mas sim como um jogo político em que estão colocados aspectos da resistência cultural e da memória destes povos negros, embora já atuante para além das fronteiras nacionais.

Investindo sobretudo no campo da educação, tomamos a Capoeira Angola da *escola pastiniana* enquanto um sistema cultural complexo, aberto a alteridade e promotor de ações educativas voltadas à formação e fortalecimento da identidade comunitária, formadora também da auto-representação.

Se tomamos a própria força dos ensinamentos produzidos nessa matriz como justificativa deste estudo de caso, é por considerarmos, na diversidade dos seus “herdeiros”, a valorização de uma tradição que se permitiu multiplicação e abertura para a alteridade, percebendo nestes a preocupação de fazer com que os melhores ensinamentos possam resultar, no futuro, no fortalecimento da memória de um mestre que a seu modo soube selecionar, na própria Capoeira Angola, os valores que considerava fundamentais para dialogar com uma nova realidade em formação.

Assim, é ensinando a fidelidade a esta tradição que estes grupos elaboram o eixo de resistência de um sistema cultural respaldado em referências históricas e que necessitam ser valorizadas como justificativa da sua própria sobrevivência, e para isto, apreender a “língua da capoeira” constitui-se no maior desafio destes educadores e educandos.

O que apresentaremos a seguir são resultantes destes procedimentos educacionais. Ou seja, uma vivência participativa, responsável, zelosa e amorosa em que as pessoas e os conteúdos da própria capoeira se mesclam e se constituem mutuamente.

Embora não seja uma pesquisa centrada no debate sobre racismo e educação, este capítulo apresenta algumas reflexões presentes no cotidiano destas organizações *angoleiras* e suas ações de combate ao racismo. Assim, atuando na reversão dos estereótipos negativos sobre a cultura negra, é apresentada como uma práxis educativa engajada nas reflexões sobre a sociedade mais ampla.

3.1. Não bata na criança que a criança cresce. Quem bate não se lembra, quem apanha não se esquece.

Iniciamos esta abordagem tomando Geertz (1978), em *A interpretação das culturas*, para quem “cultura” enquanto um conceito semiótico é tido como *teias de significado*, e que tecida pelo homem, apresenta-se irredutível a instituições. É aqui, na dimensão da cultura (e não do esporte como uma instituição da cultura) que os *angoleiros* tecem suas teias de significados reelaborando o interdito e o fazer estético naquilo que lhes aparece enquanto possibilidade. Aqui também percebemos a presença, em todas as suas construções, da noção de limite, encaminhado na *iniciação do sentido*, como sendo uma das bases do que chamamos também de *fundamento*.

Como *filosofia de vida*, a Capoeira Angola pode e deve ser tomada na mais ampla concepção de jogo. Com tal, apraz-nos as possibilidades de concebê-lo nas estruturas interpretativas do saber local.

Assim, embora este seja um estudo delimitado na escolha dos sujeitos pertencentes a uma *linhagem* específica, entre outras tradicionais *linhagens* da Capoeira Angola que se desenvolveram a partir da cidade de Salvador no século XX, os alcances verificados por suas ações, sobretudo no repasse do conhecimento específico à tal matriz, já podem ser observadas em várias partes do mundo.

Como um jogo, situa-se no entendimento de uma possível aquisição de essência, de ‘jeito de ser’, cujo arcabouço encontra na *ginga* (e no

gingar)¹⁰⁹ a matriz de todas as demais construções cabíveis a um comportamento mediado numa ética própria, muitas vezes escorregadia às arestas da racionalidade. Como tal possui teoria e metodologia interpretativa e integrativa, que embora não se comportem como princípios gerais no mundo, fixam os indivíduos no mundo de suas representações (inclusive de si próprio), e apresentam-se como fenômenos culturais a partir dos seus sistemas significativos (Geertz, 2001).

No cotidiano dos *angoleiros* percebemos o jogo como uma espécie de celebração. O jogo dimensiona as esferas do aprendizado. Mais do que celebrar a possibilidade do exercício apreendido, sobretudo a partir do que o parceiro lhe proporciona enquanto desafios corporais, estratégicos e estéticos, coloca-se em prática um repertório construído em meio a múltiplos desafios. Neste caso, podemos apontar os desafios de ordem pessoal como medo, timidez, agressividade, individualismos, etc., na sua relação com os desafios coletivos: ser minoria em meio à capoeiragem, participar de uma comunidade específica e manter, também pelos elementos práticos, as *marcas*, os princípios e condutas que caracterizam sua *linhagem*.

Para Huizinga, embora o jogo não tenha uma dependência ao domínio estético, este, por não ser “vida corrente” ou “vida real” encaminha seus participantes para uma espécie de evasão da “vida real” em direção destas esferas temporárias de atividade com orientação própria. Sobre este aspecto, podemos acompanhar-lhe o pensamento através do trecho que se segue (Huizinga, 2001:9):

“Embora a beleza não seja atributo inseparável do jogo enquanto tal, este tem uma tendência a assumir acentuados elementos de beleza. A vivacidade e a graça estão originalmente ligados às formas mais primitivas do jogo. É neste que a beleza do corpo humano em movimento atinge seu apogeu.”

¹⁰⁹ Cf. Capítulo 1, adotando o entendimento de jogo como um sistema cultural complexo.

Ainda para Huizinga, como jogo, tem início na liberdade dos indivíduos em participarem dele tornando-se seus “jogadores”. Exceção se faz aos jogos incorporados às dinâmicas das sociedades tradicionais, como uma “função cultural reconhecida”, no culto e/ou no ritual, e cujos conteúdos são representativos aos próprios aspectos iniciáticos destas, como “satisfação a todo tipo de ideais comunitários”.

Assim também a Capoeira Angola nos permite invocar uma “supressão temporária da vida social normal”, do mundo habitual, para a aceitação do círculo do jogo em que “as leis e costumes da vida quotidiana perdem a validade” (*op. cit.*). Isto de certa forma nos indica a constituição de uma comunidade de jogadores capazes da re-elaboração destas e de outras leis e regras sociais, reescrevendo novos ritos e cultos, e novas funções culturais em atenuante constitutivo de reconhecimento.

É assim que se formam as comunidades destes jogadores, moldadas pela sensação de, estando “separadamente juntos”, afastarem-se do resto do mundo bem como recusar-lhe suas normais habituais. Neste caso, apontamos a existência de um invólucro mágico que se situa para além de cada situação do jogo propriamente dito.

No caso dos *angoleiros* aqui estudados, estas comunidades se caracterizam pela autonomia de um ajuntamento histórico, simbólico, afetivo, opcional. Aqui, não nos interessa tanto o referendo destas criações conceituais e identitárias, mas o aporte das resignificações que lhes justifiquem a constituição do estarem juntos formando mais uma comunidade vinculada a tal matriz ou *linhagem*. Neste sentido, sobre a prática destes jogadores dizemos que se joga *com* e *pela* continuidade, gingando com a própria história enquanto movimento circular, cíclico e recursivo.

Evidentemente as manifestações dos africanos aportados na constituição da sociedade brasileira não previram, calcularam ou planejaram os desdobramentos com os quais nos deparamos hoje. Suas sobrevivências são as sobrevivências da própria vida. Nestas vivências, o que antes poderia ser observado como condição única, ou seja, entender que a prática da capoeira tem entrelaçamento histórico apenas à defesa da vida física,

material, por certo não se sujeitaria a aceitar tal redução ao apontar as reais necessidades, sobretudo simbólicas e subjetivas, para fazê-lo. Este é um elemento de superação para o entendimento que fazemos ao lugar que a vida de milhões de africanos e seus descendentes, ao longo de vários séculos, buscaram imprimir: a existência plena, ainda que em condições adversas e desfavoráveis.

O exercício e as práticas iniciáticas destes africanos, aportadas nas condições caracterizadas pelo confisco da liberdade, foram achatados nestes entendimentos reducionistas que concentram tais existências ao fenômeno histórico da escravidão. Assim, estes indivíduos ao tornarem presentes suas práticas culturais, ainda que numa releitura destas condições, buscaram garantir seus elementos de felicidade e fé.

Esta nos parece ser uma interpretação possível à canção aqui apresentada: se para uns o “aqui e agora” se movimenta dentro dos imediatismos, para os *angoleiros* a sobrevivência material encontra suporte na sobrevivência simbólica, e vice-versa. Na memória das agressões impostas às tentativas oficiais de supressão da felicidade e fé, e tornada presentes na própria história, manifesta-se a necessidade de preservação dos valores que são tomados como de resistência.

Não apenas de um passado que se busca valorizar pela contenção histórica dos seus elementos políticos, expressos nas relações entre os grupos dominantes e os dominados mas, na atualidade, pelas buscas que os grupos humanos fazem na seleção dos códigos de auto-representação. Enquanto instância educativa, busca conduzir princípios de alteridade para a Educação, percebendo na própria prática da Capoeira Angola uma prática da alteridade. É, acima de tudo, uma atitude interior, um processo de descobertas pela valorização do Outro.

Foto 10 - Felipe, Guilherme, Iago, Arnaldo e Bruna, crianças do Instituto Nzinga cuidando da sede (Foto: Janja, 2003)

3.1.1. Reconhecendo historicamente a Capoeira Angola

Nas duas últimas décadas temos acompanhado o surgimento de um grande número de estudos sobre a capoeira, embora ainda possamos nos ressentir dos poucos avanços sobre sua leitura, onde, embora consigam associá-la aos aspectos da resistência dos africanos e seus descendentes no Brasil, concentram no fenômeno da escravidão não apenas a sua existência, mas também a existência de milhões de homens e mulheres para cá transportados.

Entretanto, dizemos que os esforços desses grupos aqui representados buscam apresentar a Capoeira Angola extrapolando o seu caráter marcial em abordagens igualmente importantes, a exemplo da espiritualidade ou ainda da sua ligação às comunidades-terreiro. Extrapolando também nas formas de organização política dos grupos locais e suas relações com outros grupos e, se quisermos refletir epistemologicamente, na formação dos mestres, entre outros. Diante disto, um outro aspecto que também merece o nosso pesar é o fato de persistirem os estudos sobre capoeira como uma expressão cultural homogênea, fazendo com que muitos não se reconheçam, e nem reconheçam suas práticas no que está sendo divulgado.

Em muitos destes estudos, é ainda comum encontrarmos “leituras” que apresentem a capoeira como mais uma “contribuição”¹¹⁰ dos elementos culturais negros na formação da sociedade brasileira, referenciando mais uma vez o culto à senzala, como espaço que atrela o passado e a memória destes povos negros à escravidão, fazendo com que muitos destes estudos acabem reproduzindo estereótipos construídos sobre o *negro escravo* como naturalização à situação de *escravizado*, e tornando-se, portanto, redutora nos seus elementos de ancestralidade e no desenvolvimento das

¹¹⁰ Aqui vem a lembrança de uma fala da Prof^a Dr^a Dilma de Melo Silva quando da organização de um curso destinado a professores da rede pública, realizado na Estação Ciência/USP, questionando o uso deste termo, e alegando sua impropriedade, uma vez que a *sociedade brasileira* não era algo que já estava pronto e que os africanos vieram depois trazendo sua contribuição. Assim, justificava a preferência pelo uso do termo “presença”, definindo o título do curso como *A presença africana na sociedade brasileira*, fato com o qual manifestamos nossa concordância.

construções intelectuais dos praticantes, nas abordagens da sociedade brasileira (Cunha Jr., 1993; Larkin-Nascimento, 1993).

Delimitando desta maneira, não apenas a capoeira, mas todas as expressões das culturas africanas “nascem” a partir desta ordenação, tornando-se essencialmente *efeito* da *causa* escravista. É como se a superioridade colonizadora tivesse impactos tão irreversíveis que os negros e/ou culturas negras no Brasil se constituíssem como resultados de suas próprias debilidades, ou seja, uma definição de “sincretismos” como sendo uma via de mão única, na qual foi *permitido* disfarçar iniquices, voduns e orixás por santos católicos, a capoeira por dança, como garantia de sobrevivência cultural, afirmando a possibilidade de manter contingentes de seres escravizados, numericamente superior, no extremo das proibições, da ausência de conquistas, e da impossibilidade de negociação (Reis e Silva, 1989).

Ainda no final dos anos de 1980, participando juntamente com o GCAP (naquele momento sob a coordenação de Mestre João Grande) de um evento da Capoeira Regional organizado pelo jovem Mestre Falcão, em Salvador, numa palestra proferida por um famoso mestre da Capoeira Regional, ouvimos a seguinte declaração¹¹¹:

“Deus salve a escravidão. Deus salve o cativo, porque se não fossem as surras aplicadas aos negros, eles não teriam a necessidade de se defenderem e não teriam inventado essa coisa maravilhosa que é a Capoeira”.

Apesar do populismo exibicionista, e sobre cuja intenção muito provavelmente aparece alimentada pela ignorância e cegueira sobre a humanidade destes seres escravizados, o referido mestre, além de sublimar o caráter hediondo da escravidão, lhe atribui relação com o divino, apontando nos castigos, surras e mal-tratos, o mote produtor das suas

¹¹¹ Optamos por não mencionar o seu nome, uma vez que a reprodução desta fala encontra-se apenas em nossas anotações, não possuindo registro gravado.

criações. Ou seja, pela lógica da animalidade, ter-se-ia a defesa do corpo e do território.

Estas discussões, como já dissemos, ilustram uma parte da complexidade presente no plano de conflitos que se estabelecem entre os praticantes dos dois *estilos*, Angola e Regional e que, como já dissemos, por não estarmos empenhados num estudo comparativo, não apresentaremos. Aqui, o *estilo* Regional vem sendo tomado como ilustração apenas quando sentimos a necessidade de inferir o campo de formação da identidade *angoleira* que, como qualquer outra, pode se fazer por contraste.

Este projeto de brasilidade da capoeira¹¹² levada a cabo durante os anos 1930, parece-nos aproximar da compreensão das mudanças nacionalistas que caracterizaram, no populismo, a definição de uma identidade nacional calcada na mestiçagem, contrariando as tendências do pensamento político da década anterior que viam em tais fenômenos as justificativas para os atrasos de uma nação frente ao advento da modernidade (Azevedo, 1955; Bacelar, 1989; Araújo, 1997; Oliveira, 1997; Sansone, 1994).

Dizer que a Capoeira Regional é a evolução da Capoeira Angola serve apenas para comprimir ainda mais os entendimentos sobre a complexidade destas manifestações, e para sustentar a visão colonizadora sobre a cultura dos povos subalternizados, situando-a no campo das ingenuidades do folclore nacional.

Entretanto, não encontramos nas suas justificativas as possibilidades de compreender a dinâmica capoeira, sobretudo por esta apresentar-se com um passado histórico repleto de conflitos e, logo, estaria bem distante de uma visão banalizada sobre o folclórico, tal qual está posta em nossa cultura oficial, vista como uma cristalização da manifestação popular, sem dinamicidade e sem vida. Nesta apresentação, a cultura dialoga com o social de maneira meramente festiva, como se fosse desprovida das suas elaborações políticas cotidianas.

¹¹² A afirmação da capoeira ter surgido no Brasil como consequência da escravidão.

Buscando ampliar o debate acerca dos conflitos representados na relação entre a identidade nacional e as expressões culturais dos grupos humanos subjugados historicamente no Brasil, sobretudo os povos negros, encontramos em Maria Isaura Pereira de Queiroz (1988) a retomada de uma discussão levada a cabo pela intelectualidade brasileira no final do século XIX, acerca da composição do “caráter brasileiro”. Neste, a autora chama a atenção para o fato de que neste período a questão da mestiçagem era vista como um elemento proibitivo ao desenvolvimento nacional.

Entretanto, este mesmo elemento aparece nos anos 20 do século XX seguinte e, ao contrário de passar pela “recusa das diferenças culturais internas de sua sociedade”, como sendo algumas das aspirações do clero, dos intelectuais e dos grupos dominantes do período anterior, é vista como impedimento ao fortalecimento de um patriotismo que deveria figurar na base de formação desta identidade nacional.

Na história da capoeira vemos também a compreensão do fazer coletivo e estético dos descendentes dos africanos, tanto nos centros urbanos quanto nas comunidades rurais. Não obstante o século XIX aparece marcado pela perseguição, criminalização e demais formas de discriminação sobre os sujeitos *criadores* de novos padrões culturais.

Se o entendimento desta certa *brasilidade* aparecia nos anos de 1920 e 1930 como reivindicação de uma tríplice herança constitutiva da nossa mestiçagem, e se esta reivindicação apontava a dupla oposição à supremacia dos valores culturais tanto europeus como norte-americanos, também nos anos de 1950 e 1960 quando a juventude intelectualizada passou a denunciar o seu uso pelas elites dominantes com finalidade de manter “uma discriminação racial sub-reptícia”, e encarando o sincretismo como um engano de *congraçamento étnico*, ambos os momentos nos indicam a recusa das elites brasileiras em “admitir a existência de uma identidade brasileira” (Queiroz, 1988:70).

Para ilustrar, lembramos que é neste cenário político da primeira metade do século XX que surge a Luta Regional Baiana, ou simplesmente Capoeira Regional.

Num salto ao final dos anos 1970 e início dos anos 1980, lembramos o reduzidíssimo número de organizações de Capoeira Angola em atuação (embora com um expressivo número de mestres *angoleiros* em várias partes do país), e quase todas localizadas em Salvador e Rio de Janeiro. Podemos dizer que este período foi marcado pela ausência de espaços físicos, públicos, para que estes pudessem permanecer atuando.

A rua havia passado a ser considerada um espaço de degradação da própria capoeira (e da cultura popular de um modo geral), e a Capoeira Regional atinge um dos seus grandes picos ocupando espaços escolares, principalmente na rede pública de ensino, ou nas academias de ginástica, locais que passaram a abrigar a maioria dos jovens formada nas faculdades de Educação Física, dando início a um novo fenômeno que na atualidade se converteu num dos mais polêmicos debates dentro da capoeiragem: a proposta encaminhada pelo Conselho Nacional de Educação Física/CONFEF e dos Conselhos Regionais de Educação Física/ CREFs de tornar obrigatória a formação, nestas faculdades, dos mestres de capoeira (e também da ioga, da dança e outras lutas).

Somente no início dos anos 1980 os *angoleiros* passaram a compor o cenário internacional da capoeira, e não apenas os velhos e consagrados mestres, mas também a jovem geração de mestres e contramestres, tanto da *escola pastiniana* quanto dos discípulos de linhagens de outros importantes mestres como Canjiquinha, Aberrê, Valdemar da Paixão (da Liberdade), Cobrinha Verde, Espinho Remoso, Siri de Mangue, Besouro de Mangangá (de Santo Amaro), entre outros¹¹³. Vale salientar que fazendo parte da *escola pastiniana* encontram-se os igualmente reconhecidos mestres João Pequeno e João Grande, este atualmente vivendo no Exterior.

Assim, quando falamos de nacionalização e internacionalização *angoleira*, estamos falando dos resultados de um processo de revalorização ocorrido nos últimos anos. Aqui chamamos a atenção para o fato das cidades de Salvador e Rio de Janeiro serem tomadas como referências

¹¹³ Lembrando que assumimos neste trabalho a opção dos nomes pelos quais estes capoeiristas adquiriram fama na capoeiragem, como pertinência à própria valorização da oralidade aqui proposta.

deste processo, agregando como valor desta atualização o trânsito de mão-dupla produzido pela indústria do turismo, além do interesse pelo fenômeno religioso, que sem dúvida se entrelaça na capoeira.

Após o trabalho de Waldeloir Rego (1968), somente nos anos de 1980 e 1990 vamos encontrar linhas de pesquisas voltadas aos estudos da capoeira em meio às organizações negras e suas conquistas sociais, individuais e coletivas, nas diversas áreas do conhecimento, e nos diversos contextos socio-políticos, e suas fronteiras práticas e simbólicas. Muitos destes estudos pautaram-se em delimitar tais organizações negras no campo da ação política, sem, contudo, entrarem nos possíveis campos da subjetividade em que se entrecruzam à sedução, o jogo e elementos diversos de ludicidade no pensar passado, presente e futuro, num agrupamento simbiótico destas temporalidades.

Neste entremeio, encontramos uma vasta produção de revistas sobre a “atividade física da capoeira” traduzida nos manuais ilustrativos de seus movimentos (Lopes, 1979). Entretanto, somente nos anos 1980 é que podemos verificar o crescente número de estudos sobre a capoeira e sua relação com as lutas de resistência negra no Brasil. Em que pesem os limites apontados no debate sobre a sua origem e à vinculação existencial dos afro-brasileiros ao fenômeno escravista, encontraremos nestes uma preocupação de estabelecer diálogos entre estas práticas e os seus resultados, sobretudo no entendimento sobre a identidade nacional. Sobre este aspecto, conclui Pereira de Queiroz (1988:79):

“[...] no Brasil, a criação cultural, embora se expressando em comportamentos e práticas provenientes das civilizações-fonte, modelou-os de modo diverso da que já existia. Os grupos e a própria sociedade, ao se sentirem ameaçados, criaram configurações originais que lhes permitiam reafirmar uma personalidade própria. Estas configurações não provinham de pura fantasia, fosse ela individual ou

coletiva; não se reduzem ao imaginário: constituíram uma realidade em si, suscetível de verificação e avaliação”.

Nesse sentido, ainda aceitando a orientação desta autora, também destacamos a situação de dominação-subordinação no entendimento desta criação cultural, ou seja, de que os perigos de anulação destes grupos pelas situações vividas “suscitaram sempre a criatividade cultural simbólica” (idem, p.80). Nestas situações adversas, as mudanças sofridas através do tempo devem tomar a própria liberdade como esferas que transformam em sentido o significado do fazer e do viver.

Aqui é necessário aceitar a tradição oral como um centro irradiador, e que na atualidade quando refletimos a dimensão que esta *família de angoleiros* atingiu, acreditamos justificado encontrar nos depoimentos de alguns jovens negros norte-americanos revelações construídas no pertencimento a uma matriz identitária - um quilombo *angoleiro* - para enfatizarem a importância da mesma. Desta forma, vejamos a fala de Sylvia Robinson, integrante do núcleo-sede da ICAF/FICA em Washington-DC, num artigo do jornal *O Angoleiro*¹¹⁴:

“Como membros do Quilombo da Fica é nossa responsabilidade continuar aumentando a consciência de todos que aqui entram. As mentes daqueles que estão no poder parecem estar sempre voltadas a esquecer a verdadeira história da resistência negra e o espírito do povo africano”.

Tomando os pontos convergentes como enfoque metodológico deste trabalho (Geertz, 2001), podemos pensar que, como uma comunidade internacional, é possível aproximarmos, ainda que em realidades políticas e econômicas distintas, o entendimento sobre as condições de vida das

¹¹⁴ O Angoleiro (ICAF/FICA), novembro de 2000.

peças negras. Portanto, prosseguindo ainda num outro artigo de Sylvia Robinson, denominado – *Quem é Zumbi?* – veremos que a autora apresenta como conclusão a capoeira como instrumento de fortalecimento da consciência étnico/racial, podendo ser tomada como uma preocupação que aproxima, neste contexto, Brasil e Estados Unidos: *“Continuar contando a verdadeira história é nossa maneira de quebrar um elo na corrente de ignorância e apatia que continua a nos oprimir” (idem).*

Esta fala, já havia sido manifestada entre as preocupações políticas do Grupo de Capoeira Angola Pelourinho, quando Mestre Moraes pregava a importância de estudar e conhecer a história dos africanos e seus descendentes, através daquilo que denominou “cruzada contra a ignorância e a apatia” (Araújo, 1999).

Analisando ainda a militância da ICAF/FICA através do seu prestigiado jornal, encontramos num outro artigo escrito por Senti Aungkh Skher¹¹⁵, denominado *A Chamada de Angola*, um posicionamento que também acentua a visão do quilombo como lugar privilegiado para o entendimento sobre a importância política da Capoeira na resistência dos povos negros. Neste artigo, Skher questiona sobre “o que os historiadores do futuro dessa tradição de Capoeira chamarão este período que a gente vive¹¹⁶”. Este jovem capoeirista discorre sobre a história de lutas da Capoeira, do seu enfrentamento às proibições e perseguições, para apresentar sua auto-imagem vanguardista, considerando este período como um primeiro grande movimento da Capoeira. Em seguida, conclui a sua preocupação:

“No presente, a “segunda grande mudança da Capoeira” está se desenvolvendo em baixo dos nossos olhos enquanto ela se espalha nas comunidades internacionais que têm poucos laços emocionais com a

¹¹⁵ Idem.

¹¹⁶ Tanto nesta fala como na anterior, optamos por manter a estruturação da frase tal qual foi publicada. Assim, tratando-se de um jornal feito nos Estados Unidos e por jovens norte-americanos, muitas vezes encontramos construções gramaticais confusas.

classe pobre do Brasil e/ou laços culturais com essa arte afro-brasileira. A pergunta é a seguinte: nós vamos permitir que a Capoeira seja reduzida a um clube social internacional? Ou re-descobriremos corajosamente o significado dos quilombos para que possamos criar um verdadeiro “quilombo da FICA”?

A nosso ver, esta é uma fala riquíssima para pensarmos algumas preocupações hoje presentes nestas comunidades. Ao adotarmos a leitura de Geertz no entendimento da arte como um sistema cultural, podemos dizer que o sentido da sua reflexão está na busca do seu lugar “no contexto das demais expressões dos objetivos humanos, e dos modelos de vida a que estas expressões, em seu conjunto, dão sustentação” (Geertz, 2001:145). Nesse gingado, deparamo-nos com uma historicidade que busca romper com as leituras que os imobilizam, através de recortes estruturalistas, como também nos orienta a acolher o trânsito mítico de uma simbologia acessada na compreensão dos saberes locais.

Sobre essas comunidades, pensamos que o pertencimento ancestral - a *linhagem pastiniana* - aproxima, pela não linearidade tempo-espacial, a construção destes modos de vidas, processada individual e coletivamente na busca de uma vivência harmonizada nesses *fundamentos*¹¹⁷.

Podemos dizer também que o permanente contato entre pessoas de diferentes origens e nacionalidades tem possibilitado, através dos discursos e práticas calcados neste pertencimento, a constituição de uma africanidade ímpar, sujeita a absorver (pela escolha dos indivíduos) esta diversidade, ampliada não no rompimento destas barreiras geográficas, e seus conflitos políticos, mas na entrega a um sistema cultural capaz de gingar também com novos tempos e espaços.

¹¹⁷ Sobre este aspecto, ver Fischmann, Roseli. Educação, democracia e a questão dos valores culturais. In Munanga, Kabengele. *Estratégias e Políticas de Combate à Discriminação Racial*. São Paulo, Edusp, 1994.

Analisando uma outra edição deste mesmo jornal¹¹⁸, encontramos uma entrevista sobre quilombo com o pesquisador norte –americano Daniel Dawson, enfatizando que os *“quilombos são tão necessários hoje como foram no passado”*. Neste, o autor prossegue explicando que a filosofia do quilombo não tem que ter um local, mas um sentido de refúgio em que as idéias possam se expressar livremente, influenciando o ambiente social e político em que vivem. Conclui dizendo que *“se você pensar sobre um quilombo como um estado mental, a posição geográfica não significa nada”*. Ainda que simplesmente para demarcar a força que acreditam existir nesta vivência comunitária, trazemos alguns exemplos de como a mesma tem sido anunciada nas chamadas do referido periódico.

Como vimos, verbalizar sobre o valor cultural do quilombo enquanto uma unidade de transformação supra-geográfica tem sido um aporte das elaborações políticas da ICAF/FICA

Para além das distintas realidades que unem estes *quilombolas*, negros e não-negros, brasileiros e estrangeiros, consideramos muito importante que estas comunidades estejam empenhadas em atualizar suas potencialidades de capoeiristas, estabelecendo o trânsito entre o passado e o presente, entre o ser e o fazer, como princípio de educação tradicional. Ao tomarmos as sociedades africanas pré-coloniais, veremos o valor utilitário (não utilitarista) da educação na compreensão de um presente como elo do passado e futuro, atualizados, porque vivenciados na memória.

Podemos dizer que os estudos sobre a capoeira, na década de 80 retomam, ainda que de forma fragmentada, o lugar de se pensar a história dos povos negros no Brasil, como em Areias (1983), Frigerio (1989), Moura (1987), Coutinho (1993), GCAP (1994), Reis (1997), Barbieri (1993), Cunha Jr. (1993), Araújo (1994), e Soares (1994).

É necessário que tomemos os desdobramentos do processo de reafirmação da cultura e do discurso negro a partir dos anos 70, para entendermos a reafirmação de valores étnicos enquanto estratégias de conquistas sócio-políticas, produtoras de identidades, que fazem ressurgir,

¹¹⁸ O *Angoleiro*, junho de 2000

em meio às organizações negras brasileiras, a importância dos chamados grupos culturais e suas práticas educativas voltadas às populações distanciadas de modelos de convivências positivas, sobretudo no espaço escolar.

Percorrendo alguns trajetos, prosseguimos dialogando com alguns estudos produzidos tanto no âmbito acadêmico, quanto entre os capoeiristas, a questão da origem da capoeira, por considerarmos que esta discussão se localiza no centro das disputas simbólicas e concretas que une e separa grupos, e ao tempo em que buscamos entender como os referenciais de ancestralidade africana se movimentavam no cenário da pluriculturalidade brasileira. Nos ensina Mestre Moraes:

“Defender a africanidade da capoeira não significa que o GCAP esteja envolvido com algum movimento de segregação, como algumas pessoas querem ver, mas chamar a atenção de uma parte da sociedade que ainda teima em divulgar a capoeira como manifestação genuinamente brasileira, sem levar em consideração que o negro africano teve grande participação na nossa história cultural” (GCAP, 1994).

Consideramos que desde o início do século XX a capoeira vem sendo construída como símbolo nacional, repleto de significados no campo de construção de identidades (étnica e social), e que a presença de outras lutas orientais, como judô e caratê, no período que sucede a Primeira Guerra, estimulara, no contexto populista do Estado Novo, sua concepção de primeiro esporte *genuinamente brasileiro*. Tal lembrança é importante para entendermos também as necessidades de transformações no quadro das relações raciais no Brasil, ao tempo em que também surgem as primeiras organizações negras de caráter político no período pós-abolicionista, e que a capoeira, sobretudo a recente Capoeira Regional, aparece fornecendo indícios dessas transformações.

O ANGOLEIRO

MONTHLY NEWSLETTER OF THE INTERNATIONAL CAPOEIRA ANGOLA FOUNDATION

AUGUST 1999

O QVILOMBO DA FICA

SEPTEMBER 2001

VERTENTES AFRICANAS

FEBRUARY 2002

In Remembrance of Our Ancestors

MARCH 2002

THE ROAD TO FREEDOM

APRIL 2002

WOMEN'S STRENGTH IN CAPOEIRA ANGOLA

MAY 2002

CAPOEIRA ANGOLA IN EUROPE

JUNE 2002

WHAT DOES IT MEAN TO BE FREE?

O ANGOLEIRO

AUGUST 2002

PAGE 3

ICAF OAKLAND:

A good example of an Angoleiras and Angoleiros Community

Figura 03 - Boletim "O Angoleiro" (International Capoeira Angola Foundation ICAF/FICA)

3.1.2. Corpo, Memória e reelaboração histórica

Debatendo com Letícia Vidor Reis (1997) que, considerando o corpo como uma construção social, enfatiza que “nascida com a escravidão negra, a capoeira está impregnada de uma visão africana de mundo”, retomamos uma questão anteriormente levantada. São os mecanismos que naturalizam a história dos negros brasileiros à escravidão, à um universo de desumanização, de “coisificação”, destituída de memória, arquétipos, e ancestralidade? Como uma “luta-dança-jogo com raízes na escravidão” o corpo aparece, neste tipo de afirmação, sujeitado à relação causa-efeito das respostas concretas a questões igualmente concretas e localizadas nas relações macro-estruturais (Reis, 1997:127).

Nestes significados são selecionados dois tipos de pensamentos correntes para entender a questão dos negros no Brasil: de um lado o herói, guerreiro, mas despreparado para negociar com os opressores, e do outro o submisso que aceita o seu lugar na sociedade abrangente e, por isso, passa a “merecer” o estabelecimento de laços diversos (inclusive parentela e apadrinhamento) em meio a esta.

Núcleos irradiadores destas produções artístico-culturais, Sodré refere-se ao processo semelhante e não coincidente sobre o samba no Rio de Janeiro (e que tomamos de empréstimo na análise da Capoeira Angola), sabemos que esta também representa “o meio e o lugar de uma troca social, de expressão de opiniões, fantasias e frustrações, de continuidade de uma fala (negra) que resiste à sua expropriação cultural” (1979:43).

Entretanto, quando se abre mão dos conteúdos da cultura local e sua realidade política, muitas vezes é numa situação de alteridade que se torna possível promover o “avanço pelo retorno”, através de incursões capazes de reunir numa mesma abordagem questões sociais e raciais, coisa não muito comum na produção sobre Capoeira.

Um exemplo disto pode ser encontrado num outro estudo em que Pires (1993), após entrevistar capoeiristas brasileiros e norte-americanos (negros) presentes ao I Encontro Internacional de Capoeira e Samba,

realizado no Rio de Janeiro em 1990, nos mostra que nos debates sobre a origem da capoeira mostrou-se uma tendência entre os capoeiristas norte-americanos de sustentarem sua origem africana, enquanto os capoeiristas brasileiros, “marcados por uma formação nacionalista que é *inerente* (grifo nosso) à simbologia da capoeira e que dá sustentação aos seus sentidos de propriedade cultural” apresentam-na como sendo brasileira, ao que conclui que estes acontecem tanto ao nível da nacionalidade quanto racial (Pires, 1993).

Este nacionalismo *inerente* à simbologia da capoeira não é tão facilmente percebido entre os angoleiros e, arriscaríamos dizer que está praticamente ausente entre aqueles aqui estudados. Ao contrário, ao rejeitarem o uso dos cordéis, baseados na simbologia positivista da bandeira brasileira, ao rejeitarem o uso da saudação “Salve!” que normalmente vem acompanhada do gesto militar de bater com o punho direito, cerrado, no peito, ou ainda o uso do símbolo da Bandeira Nacional entre os emblemas que caracterizam cada grupo/comunidade, estes angoleiros passam a indicar não apenas sua rejeição ao lugar institucionalizado proposto à capoeira, mas também falam da sua opção por uma outra matriz identitária expressa na adoção de cores e símbolos que os aproximem do universo negro-religioso ou do universo da resistência negra¹¹⁹.

Buscando no campo dos estudos religiosos afro-brasileiros, encontramos no trabalho de Santos (1995) a busca de elementos dos candomblés de origem banto, como o culto ao caboclo, assumidamente presente nas casas da ‘nação angola’ enquanto oficialmente negado nos chamados cultos nagô da “nação queto”, concluindo que “uma outra influência banto, a capoeira, é observada no samba de caboclo através de movimentos corporais da dança de caboclo. Em contrapartida, tanto no samba de roda tradicional, quanto na capoeira angola aparecem cânticos de caboclos presentes nos candomblés denotando uma interpenetração de influências de origem banto” (Santos, 1995:89).

¹¹⁹ Como exemplos, podemos citar ferramentas de inquices/orixás/voduns, nomes ligados ao sagrado, imagens de referências às lutas de resistência ou à beleza negra, etc. (ver Fotos).

Num outro trabalho apresentado por Decênio (1996), após analisar ritmos, melodia, instrumentos, cânticos, distribuição e difusão social e geográfica, raça, economia, conclui que a capoeira tem sua fonte mística no candomblé, destacando a relação entre o ritmo básico do orixá Logunedé, e as batidas do pandeiro, “donde brota a magia da capoeira!”. Assim, o autor passa a descrever as semelhanças entre o gingado da capoeira e dos movimentos nas danças rituais do candomblé, sobretudo as danças do orixá Exu¹²⁰, concluindo que por não se ter “registro” sobre a capoeira no continente africano, e apesar de ter sua fonte mística, musical e coreográfica no candomblé, a capoeira “foi elaborada no Recôncavo Baiano!”. Assim, o autor prossegue justificando na ausência de vinculação “semântica ou etimológica com língua africana” (Decênio, 1996:28).

Já a popular Enciclopédia Abril publicou, nos anos 1970, um pequeno artigo sobre capoeira onde além de buscar explicar sua origem africana através do *Ngolo* (sul de Angola), e da *Basula*, na região de Luanda, a capital, e ao norte, também buscou acentuar sua essência filosófica: “...a Capoeira Angola não força a naturalidade da pessoa: aproveita os gestos livres, espontâneos, de cada um, para transformá-los em golpes que podem ser mortais”¹²¹.

Entendemos neste período o esforço da imprensa em valorizar o emergente setor do turismo no Brasil, destacando as cidades do Rio de Janeiro e Salvador. Evidentemente os capoeiristas buscaram beneficiar-se dessa situação, colocando suas famosas Rodas nos roteiros turísticos, como acontecia com as festas nos candomblés.

3.2. Todos podem aprender: general e também doutor.

Originalmente, a frase acima citada, faz parte de uma antiga canção da capoeira baiana que, entre outras coisas, nos dá a idéia de um certo tipo

¹²⁰ Orixá mensageiro que representa os caminhos e as encruzilhadas.

¹²¹ Enciclopédia Abril. Editora Abril, São Paulo, 1971.

de “campanha” feita pelos capoeiristas angoleiros daquela cidade. Antes de destacar tal contexto, vejamos onde a frase está inserida na canção:

*“Bahia, minha Bahia
A capital é Salvador.
Quem não conhece a capoeira
Não pode lhe dar valor.
Todos podem aprender,
General e também doutor
Procure Mestre Pastinha
Ele é conhecedor, camará...”¹²².*

Como já dissemos anteriormente, após o surgimento da Capoeira Regional, os antigos angoleiros baianos se empenharam em desenvolver um novo perfil de praticante, lançando mão de várias estratégias que ajudassem a dismantlar os estigmas associados à marginalidade. Neste caso, Mestre Pastinha aparece como referência de uma nova mentalidade, seguida pelos sujeitos deste trabalho.

3.2.1. De dentro da capoeiragem

Como dissemos anteriormente, se em 1982 não existiam grupos/comunidades suficientes para, como dizia o Mestre João Grande, “encher uma mão”, esse quadro se apresenta completamente modificado na atualidade. Nos entendimentos propostos por este trabalho, três questões se deslocam para balizar estas mudanças: 1) a mudança no quadro das formações individuais entre os praticantes, marcado pela presença de grande número de pessoas com níveis de escolaridade bastante elevados; 2) a presença de um número significativo de mulheres, muitas inseridas nas

¹²² Apesar da indicação que faz ao Mestre Pastinha, não arriscamos lhe atribuir a autoria. Uma outra versão modifica o último verso, fincando o conhecimento atribuído a este mestre através da seguinte frase: “Ele é bom professor, camará...”.

estruturas de lideranças no interior das organizações; 3) aumento do número de pessoas brancas, oriundas das classes médias dos grandes centros urbanos. A novidade se faz pelo fato de estarmos lidando com um *estilo* de capoeira que até a pouco mais de duas décadas era apresentada como desaparecida.

O que chama a nossa atenção é que embora seja muito recente a sua descriminalização, a sua massificação não pode ser tomada a partir da “entrada” das classes médias, mas a partir da institucionalização da Capoeira Regional tanto no sistema de ensino (principalmente o sistema público) e/ou em programas sociais, governamentais e não-governamentais. Assim, o interesse dos não-negros e dos não-pobres pela capoeira, já era conhecido. Edison Carneiro, no seu estudo sobre os negros banto, já falava em 1937 do interesse das classes médias na Bahia sobre a capoeira. Dizia:

“O capoeirista Bimba abriu mesmo uma escola de capoeira. Este negro, de rara agilidade, me afirmou que a sua capoeira já não é mais a de Angola, mas um prolongamento della, já que elle se aproveita de vários golpes de outras lutas, desde a luta romana até o Box e o jiu-jitsu. Tanto que Bimba apelida de luta regional bahiana a sua capoeira especial.” (Carneiro, 1937).

Por outro lado, é principalmente a partir dos anos 1980¹²³ que alguns *angoleiros* passam a sustentar o seu discurso político através de um modelo de organização cujo rigor tomou disciplina e compromisso como parâmetros ao sentido de guardiões da Capoeira Angola, auto-atribuídos. Encontramos, neste período, em meio às tradições dos africanos na Bahia, capoeiristas reafirmando sobre si próprios referenciais de pureza, como distintivo na construção do olhar sobre o Outro (Cunha, 1986; Dantas, 1988).

Naquele momento, a construção de uma identidade positiva de *ser angoleiro* aparecia acompanhada do fortalecimento de uma identidade racial

¹²³ É importante lembrar que em 1981 morre Mestre Pastinha.

alimentada no debate sobre a história da capoeira, e seus desdobramentos¹²⁴. E foi com essa proposta política que o GCAP se tornou conhecido nacional e internacionalmente atraindo sobre si, tanto olhares de admiração e reconhecimento, sobretudo entre capoeiristas, lideranças políticas e intelectuais, como também esteve sempre exposto às acusações de ser um grupo de universitários ou um grupo de “racismo ao contrário”, haja visto o empenho deste grupo nas formulações dos debates sobre capoeira e relações raciais. Sem dúvida, não existia nenhum outro grupo de capoeira com o perfil de atuação política do GCAP.

O fato é que o Grupo de Capoeira Angola Pelourinho colocou o debate racial na ordem de todas as suas ações e, não por acaso, fez também a sua opção de atuar no campo da educação, internamente promovendo ou provocando a formação dos seus integrantes, e externamente atuando num coletivo de organizações político-culturais, compondo o Conselho Estadual da Comunidade Negra na Bahia, e adquirindo credibilidade política junto às demais organizações dos movimentos negros naquela cidade.

Esta atitude política ainda pode ser observada nos grupos liderados pelos egressos do GCAP, estando estas comunidades com vínculos cada vez mais fortes com organizações políticas e universidades. Entretanto, este é um fato que ainda mantém distinta a relação de escolaridade entre os integrantes destas comunidades e suas lideranças. Uma exceção pode ser encontrada no Instituto Nzinga de Capoeira Angola que possui como líderes quatro coordenadores de núcleos, dois homens e duas mulheres, todos com formação universitária, sendo que três deles com níveis de pós-graduação.

Acreditando na herança africana que nos diz que o mestre é aquele que ensina sendo exemplo, podemos dizer que o GCAP produziu herdeiros, não apenas da paixão pelas tradições da capoeira, mas da crença nesta como possibilidade de abordagens sociais e políticas, em diferentes áreas

¹²⁴ Como dissemos anteriormente, neste período ainda encontrávamos muito praticantes da Capoeira Angola que não se assumiam como tal, muitas vezes temendo serem também chamados de macumbeiros (referente aos iniciados no candomblé), ou mesmo por estarem deslocados do status que a Capoeira Regional passou a produzir.

do conhecimento. Tomando alguns resultados do trabalho do Instituto Nzinga, podemos indicar o tipo de incentivo que estas reflexões sobre Capoeira Angola produzem, estimulando “levar a capoeira para todos os lugares”.

Este estímulo é, no nosso entendimento, um importante aspecto do princípio de imersão e indica que a sua compreensão vai sendo absorvida sobre os valores com os quais estas pessoas constroem novas práticas políticas e educativas. Não por acaso, todos os trabalhos produzidos por estes *jagas* tomam a Capoeira Angola numa reflexão que une identidade e educação aos debates sobre racismo e relações raciais. Neste sentido, nos permitimos colocar este estudo também a serviço da construção e fortalecimento da auto-estima e da superação dos estigmas sobre as pessoas negras¹²⁵.

Embora já tenhamos declarado não ser o escopo deste trabalho o estudo sobre racismo e educação, não podemos deixar de refletir algumas preocupações sobre a abordagem desta temática, por ser o universo vivido pelo angoleiros aqui tratados. Apontando dois grupos de pesquisas que podem ser identificados pelos recortes que estabelecem: o primeiro, busca apontar as desigualdades raciais existentes no interior do sistema educacional apoiando-se, basicamente, em dados secundários e técnicas quantitativas; o segundo, volta-se para os problemas de identidade dos estudantes negros e para as formas de manifestação do racismo nas escolas, recorrendo, basicamente, às técnicas qualitativas.

Esses estudos têm mostrado que o rendimento escolar, assim como o retorno obtido por crianças e jovens negros para os anos de estudo que possuem, é menor que aquele obtido por brancos e que, quanto maior a formação educacional, maiores têm sido as desvantagens no mercado de trabalho e, conseqüentemente, das diferenças salariais entre eles.

Levando em conta que no período que se seguiu à abolição da escravidão não foram implementados programas de escolarização em

¹²⁵ Como já dissemos, no início dos anos 80 muitas pessoas “evitavam” se assumirem *angoleiros*, pela relação que suscitava com o ser macumbeiro, tihoso, pobre, ou simplesmente, “coisa de negro”.

massa da população ex-escravizada, entenderemos os indicadores que, embora apontando a ampliação da escolarização entre estes a partir dos anos de 1930, manteve-se apontando a enorme distância entre estes e o segmento branco da população.

Segundo Hasenbalg (1987), a taxa de alfabetização no Brasil, nos anos 40 e 50, cresceu cerca de 5,8% para os brancos e 3,1% para negros e mestiços. À medida que os níveis superiores são considerados, cresce exponencialmente a exclusão da população não branca: em 1940, os brancos tinham uma possibilidade 3,8 vezes maior que os não-brancos de completar a escola primária no Brasil, 9,6 vezes maior de completar a escola secundária e 13,7 vezes maior de chegar ao nível universitário; em 1950, essa relação é de 3,5 vezes maior para a escola primária, 11,7 vezes para a escola secundária e 22,7 vezes para o nível universitário.

E ainda, segundo Fúlvia Rosemberg, o fato de existir uma hierarquia interna às escolas públicas, que segrega em termos raciais, regionais, espaciais e de classe, também faz com que os estudantes negros e pobres sejam absorvidos pela rede escolar de maneira diferente que os estudantes brancos e de classe média (Rosemberg, 1987 e 1991).

Embora não estejamos lidando com dados atualizados, consideramos importante mostrar que aquele estudo realizado pela autora em 1991, em São Paulo, mostrou que 97,1% dos estudantes negros e mestiços encontravam-se nas escolas públicas e que, entre estes, 40,3% estudavam no turno noturno, onde a carga horária era e continua sendo menor e o índice de evasão muito maior que em outros períodos.

Naquele estudo, foi considerado o indicador *horas diárias de aula*, com o qual conclui que a escola freqüentada por negros e mestiços é de pior qualidade por oferecer um número menor de horas diárias de aula, fato agravado pelas constantes faltas injustificadas ou inexistência de professores. Antes deste, em 1987, Rosemberg mostrou que para todas as séries do Ensino Fundamental (chamado no período de Ensino do Primeiro Grau), o alunado negro apresentava índices de exclusão e de repetência

superiores ao alunado branco, e aqueles que permaneciam tinham uma trajetória escolar mais acidentada.

Alguns estudos mostram que embora as variações de renda tenham uma influência direta sobre a questão educacional, persistem existindo as desigualdades entre os contingentes raciais que pertencem a grupos de renda semelhantes (Barcelos, 1992)¹²⁶. Esse fato sugere que, embora melhor distribuição de renda seja necessária, esta não será suficiente para eliminar as desigualdades raciais observadas na educação e que guardam estreita relação com as posições desiguais ocupadas também no mercado de trabalho.

Outro grupo de pesquisas sobre o tema destaca a preocupação com os impactos da perspectiva eurocêntrica presente no sistema de ensino brasileiro sobre a construção de identidade entre alunos negros. A ausência de referências positivas às contribuições das populações africanas (e também indígenas) na história do país, bem como a utilização de imagens estereotipadas e mesmo negativas destes segmentos contribui para tornar a escola desmotivante do ponto de vista daqueles que a freqüentam, decorrendo daí o fracasso ou o baixo rendimento escolar.

Lembramos que estas apresentações têm como objetivo apenas contextualizar as vivências e formação escolar da maioria dos líderes capoeiristas deste estudo, como sendo a realidade vivida por grande parte dos capoeiristas brasileiros. Deste quadro de desalento escaparam os “novos angoleiros”, que passaram a integrar estas comunidades a partir dos contatos da Capoeira Angola com instituições universitárias de prestígio (UFBa, UFRJ, UERJ, UFF, UFMG, USP, UNB), contatos que geralmente são feitos para sanar um problema vivido por muitos capoeiristas, e outros artistas populares, que é a falta de espaço para trabalhar.

Também apresentamos como uma outra preocupação, o destaque que o sistema de ensino público dá à reprodução dos valores dominantes na

¹²⁶ Barcelos (1992) mostra que ao interior do grupo com renda de $\frac{1}{4}$ de salário mínimo *per capita*, nunca freqüentaram a escola 12% de brancos, 22,5% de pretos e 21,7% de pardos com 14 anos; para o grupo com renda de $\frac{1}{2}$ salário mínimo *per capita*, esses percentuais caem para 1,2%, 3,1% e 4,1%, respectivamente.

sociedade, muitas vezes afirmando e outras promovendo a inferiorização dos estudantes negros. Para nós, a perda ou rebaixamento da auto-estima aparece apenas como alguns dos prejuízos que tal sistema de ensino público teria legado à população afro-brasileira em idade escolar (Luz, 1989; Teodoro, 1987).

A partir destas constatações, muitas organizações de Capoeira Angola têm investido em promover materiais que possam auxiliar professores e educadores a repensar, na escola, esta falta de conteúdos sobre as culturas dos povos negros, indo além da “Semana do Folclore” ou, mais recentemente, da Semana da Consciência Negra. É nosso ponto de vista que tais atitudes revelam aspectos de manipulação, muito bem articulados do seu controle ideológico, aviltando a própria cultura escolar na vivência das diversidades capazes de lhe propiciar maior riqueza nas esferas de cognição.

Desta forma, quando buscamos enfocar o público e o privado como uma reflexão necessária à Educação, encontramos em Fischmann (1994) a lembrança de que a escola como instituição “*situa-se na intersecção entre o público e o privado*”. Entretanto, sabemos que o que tem sido posto na “mesa” como espaço mais de conflito que de respeito, esferas, é a sua manutenção como elemento segregacional que desponta para a manifestação negativa da identidade. Assim, é a própria Fischmann que também nos lembra que “*nossa identidade se constrói a partir da intersecção das circunstâncias que nos cercam com os desejos que trazemos*” (1994).

Sendo a identidade um pilar do princípio da autonomia, esta aparece como, conclui Fischmann, “*uma brecha ideológica, cultural, política pela qual se pode inserir uma nova lógica, a que contemple a ética, o respeito a todos e a cada um que vive na escola*”.

No caso a incorporação e apresentação do negro no livro didático, também tem sido objeto de reflexão por parte dos pesquisadores que têm mostrado que, quando esta ocorre, se dá de maneira estereotipada e de modo a reiterar os preconceitos existentes na sociedade (Pinto, 1987 ; Silva, 1995, 1988). O estudo de Pinto mostra que, na ilustração, os personagens

brancos ocupam uma posição privilegiada e de destaque, sendo mais frequentes e desempenhando o papel de representantes da espécie.

No texto, se atribui à cor branca o status de normalidade e de universalidade; existe maior proporção de personagens históricos e famosos entre os brancos, cabendo aos negros os personagens folclóricos; os personagens brancos são tratados de forma diferenciada, com maior proporção denominados pelo nome próprio; são mais diversificados, em termos de nacionalidade, profissão, religião, etc.; existe um maior percentual de personagens brancos vivos e atuantes, enquanto os negros são, revestidos de atributos que reforçam imagens negativas e estigmatizantes.

Outros estudos, de caráter etnográfico, embora menos numerosos buscam verificar de que maneira se criam e se reproduzem ao interior das escolas as desigualdades raciais. Estes apontam a relação existente entre as atitudes dos professores e o rendimento escolar dos estudantes, mostrando que aqueles têm uma expectativa negativa dos estudantes negros e pobres, vistos como não educáveis¹²⁷. Esse tratamento diferencial dado a estudantes negros e brancos se reflete nos resultados diferentes obtidos pelos mesmos, com reflexos sobre o auto-conceito dos estudantes negros. Isso explicaria porque, mesmo tendo acesso às escolas, estes constroem trajetórias mais lenta e pior sucedidas.

Nos estudos sobre desigualdades raciais observa-se que o racismo é entendido como um fenômeno de base institucional, que se refere não somente às atitudes, crenças e comportamentos dos indivíduos, mas também aos discursos públicos e estruturas políticas e organizacionais. Nessa perspectiva, enfatiza-se a relação inevitável do racismo com a existência de grupos dominantes e subordinados na sociedade, ficando num plano seguinte a questão de demonstrar se, diante da existência das desigualdades raciais, os indivíduos manifestam, ou não, o racismo.

Os trabalhos que articulam as desigualdades raciais na educação e sobre identidade racial e racismo nas escolas destacam dimensões

¹²⁷ O papel dos professores como mantenedores-difusores do preconceito racial entre os alunos, seja através da omissão ou de declarações abertamente racistas, é destacado por Figueira (1990) e Cavalleiro (2000).

diferentes do racismo e, a partir daí, decorrem diferentes propostas de combatê-lo, defendendo mudanças no sistema educacional como um todo para reverter a situação que existe atualmente.

Mudanças localizadas, ao nível do currículo, das práticas pedagógicas ou das atitudes individuais, não seriam suficientes para atingir as desigualdades que somente seriam eliminadas com mudanças de caráter estrutural. Em outras palavras, somente políticas públicas ou políticas raciais na educação conseguiriam mudar de maneira geral o sistema de ensino público brasileiro, incluindo-se aí medidas especificamente voltadas para o combate às desigualdades raciais.

Quando ressaltamos a dimensão individual do racismo, percebemos que propostas de combate a ele insistem na adoção de uma perspectiva multicultural na educação brasileira, e que se refletira em mudanças curriculares, seja no sentido de criar novas disciplinas tratando da questão racial ou de incluir novos conteúdos nas disciplinas já existentes.

Há quase vinte anos, Fischmann já trazia como provocação em suas análises sobre a educação brasileira nos planos federais de desenvolvimento, a seguinte construção: “pensemos a hipótese, por exemplo, de que seria possível a um grupo de profissionais da Educação, de tendências teóricas e políticas diversas, ouvirem relatos de experiências que têm sido empreendidas por todo o Brasil, incluindo a presença de representantes dos usuários” (Fischmann, 1987).

Nesta, a autora buscava ressaltar que, associada à mudança curricular, está a questão da formação dos professores que seria necessária para prepará-los para encarar de uma nova forma a questão das diferenças no interior da população estudantil - raciais, de gênero, culturais, etc.- e para tratar da problemática racial e do racismo brasileiro em sala de aula.

Analisando a atualização destas preocupações, vemos que no âmbito da própria sociedade observamos que essas questões postas em debate por alguns segmentos - educadores, militantes, estudantes, etc. - preocupados com o tema na educação, vêm conseguindo promover mudanças nesse quadro através da implementação de projetos de inspiração igualitária.

Existem iniciativas desse tipo em todo o Brasil e este nos parece que seja um indicador importante de que segmentos da própria sociedade civil, entre eles os movimentos negros, estão buscando construir de maneira autônoma alternativas para combatê-lo.

No horizonte destas transformações é possível encontrar alguns estudos voltados à análise e sistematização dessas iniciativas, que levam em conta a existência destes discursos e práticas. Como a implementação de políticas públicas na área da educação depende da pressão exercida pela própria sociedade, mas, prioritariamente, da iniciativa e vontade política dos governos, é possível entender porque a maior parte das propostas que vinham sendo implementadas concentra-se na dimensão individual do fenômeno do racismo e têm uma abrangência ainda limitada em termos da população atingida.

A literatura existente sobre o assunto mostra que existem iniciativas de modificação da grade curricular, projetos voltados para a formação de professores, iniciativas de criação de novas oportunidades para a escolarização de estudantes negros e mestiços no âmbito da educação formal e não-formal, de criação de cursos pré-vestibulares para jovens negros e de produção de material para-didático de apoio a cursos que incorporem a reflexão sobre a cidadania da população afro-brasileira (Cruz, 1987; Ferreira, 1987; Moura, 1987; Larkin-Nascimento, 1993; Moehleche, 2000; Barreto, 2003, Silva, 2003).

Embora sejam recentes, isoladas, não atingindo a maioria da população em idade estudantil, essas iniciativas tiveram o mérito de colocar em prática propostas de reversão do racismo, criando uma situação propícia à explicitação de discursos e práticas racistas que são reproduzidos, nem sempre de maneira implícita. Além disso, a existência dessas indica a percepção da dimensão racial dos problemas educacionais e a capacidade da população de se mobilizar no sentido de buscar alternativas para as injustiças vivenciadas no cotidiano. Também aqui ressaltamos a importância de se configurar, na atualidade, um pensamento político que una os avanços

produzidos pelos movimentos negros e também pela universidade, embora com distintas velocidades e objetivos.

Assim, é no entendimento da pesquisa-ação, conforme defende René Barbier, que este estudo se constitui numa “atividade de compreensão e de explicação da práxis dos grupos sociais por eles mesmos, com ou sem especialistas em ciências humanas e sociais práticas, com o fito de melhorar essa práxis” (1977).

Entretanto, à medida em que os movimentos negros, grupos culturais e estudos acadêmicos vêm atuando sobre sua desmistificação, ganha visibilidade o papel do sistema educacional enquanto reproduzidor privilegiado destes mecanismos de exclusão, sobretudo entre os negros, representando a grande maioria dos sujeitos que viabilizam os dados de retenção, exclusão e oscilações que vão do ingresso tardio no sistema, ou aos constantes retornos e abandonos deste (Rosemberg, 1987; Hasenbalg, 1987; Rosemberg, 1991; Silva, 1997).

Buscar orientar tal problemática numa abordagem sobre os modelos de relações raciais presentes na sociedade brasileira, ou ainda sobre a atualização do racismo na atualização dos estereótipos que se forjam, sobretudo, na escola, tem sido uma atitude incansável entre alguns pesquisadores e militantes. Aqui também podemos incorporar as práticas dos *angoleiros* da *linhagem* aqui estudada, e neste contexto político dos anos de 1980, aquecido pelas reflexões estabelecidas em torno do Centenário da Abolição. Neste período o GCAP organizou seu primeiro evento internacional, marcado pela presença de grande número de jovens e adultos norte-americanos, negros em sua maioria, para discutir a capoeira como “Resistência à Falsa Abolição” (GCAP, 1989).

Do ponto de vista das investidas no plano político, foi necessário que o Ministério da Justiça reunisse lideranças negras de todo o país, e ainda pesquisadores (brasileiros e norte-americanos) em Brasília (DF), em julho de 1996, no seminário internacional “Multiculturalismo e Racismo: o papel da ação afirmativa nos estados democráticos contemporâneos”, para que a questão da ascensão social do negro se deslocasse do plano das

idiossincrasias e da meritologia para, como salienta Edward Telles, ter a sua compreensão vinculada à própria afirmação da democracia política (Telles, 1996).

Ao inserirmos nestes debates a Capoeira Angola ou outras comunidades de pertencimento a partir da existência de uma dimensão *iniciática*, buscamos aproximar (pela interpretação) o agir comunicacional no interior destas vivências, e suas práticas formadoras de identidade, de hierarquias, e assentadas em sentimentos partilhados. Analisando, na educação, os discursos e práticas de combate ao racismo surgidas das experiências deste tipo de organização cultural afro-brasileira (e seus desdobramentos em sociedades distintamente racializadas), buscamos sistematizar informações sobre projetos de intervenção na área de educação que incluem na proposta pedagógica a temática racial, colocadas em prática no espaço de intermediação do sistema formal e informal de ensino, e avaliando o impacto que estas têm, tanto no plano individual, alterando trajetórias pessoais, quanto no plano institucional, promovendo mudanças mais gerais nas instituições onde os projetos estão sendo realizados.

Este talvez seja um contexto favorável à integração dos “novos angoleiros”, brancos, universitários das classes médias dos grandes centros urbanos, na luta de combate ao racismo, tomando-a não apenas como uma responsabilidade das pessoas negras e dos movimentos negros, mas como uma exigência da própria capoeira e do capoeirista inseridos na defesa da sua memória histórica, ou ainda numa organização de capoeira cuja matriz tenha passado por mestre Moraes e pelo Grupo de Capoeira Angola Pelourinho.

Articulados ao meio universitário como outra referência de identidade, estes jovens passam a apresentar as leituras que fazem da Capoeira Angola, através de trabalhos escolares/acadêmicos, aqui compreendidos como necessidade de expressão de uma outra identidade que se forma e com a qual ela passa a competir, num conflito de valores individuais e coletivos.

Como ilustração, listamos alguns trabalhos desenvolvidos por integrantes do instituto Nzinga de Capoeira Angola. Não nos propomos a refletir sobre os mesmos, mas indicar os níveis destas “descobertas” e a sua introdução em variadas áreas do conhecimento:

Inicialmente tivemos em 1998 o trabalho desenvolvido por Manoela Ziggiatti, um vídeo-documentário de Graduação no Departamento de Jornalismo da Escola de Comunicação e Arte da Universidade de São Paulo, denominado *Corpo Vivo*.

Em seguida, apresentamos nosso trabalho de Mestrado em Educação, também na Universidade de São Paulo, *Sou discípulo que aprende, meu mestre me deu lição: tradição e educação entre angoleiros baianos (anos 80-90)*, no ano de 1999.

Também um outro integrante do núcleo paulista do Nzinga, Francisco Bezerra, buscou trabalhar a Capoeira Angola em algumas disciplinas do Departamento de História desta mesma universidade, iniciando com uma monografia de conclusão do curso de História do Cotidiano: *(A imagem da realidade: A presença e resistência da cultura negra em São Paulo no início do século XX, a partir da imagem da Rainha Nzinga)*, e na Licenciatura da Faculdade de Educação (FEUSP), com uma monografia de conclusão do curso de Cultura e Educação I *(Princípio sem método)*, e uma outra na conclusão do curso Cultura e Educação II *('Ngunzo: o aprendizado da Capoeira Angola)*.

Uma novidade entre estes, foi o estudo realizado por Daniel Carmona Leite, na época um dos mais jovens integrantes do grupo¹²⁸, sendo uma monografia de conclusão do Ensino Médio, no Colégio Equipe, também em São Paulo, denominado *A apreciação dos elementos do ambiente pela capoeira*.

Em seguida, foi a vez de uma outra pesquisa, em Etnomusicologia, no Instituto de Artes da Universidade Estadual de São Paulo, realizada por

¹²⁸ Este fato lhe valera o apelido de “Daniel Mais Novo”, em razão da presença de uma outra pessoa com o mesmo nome. A partir daí, ficou sendo chamado simplesmente por “Mais Novo”.

Camila Bonfim Carrascoza, intitulada *Roda de capoeira: música e tradição oral na cidade de São Paulo*, já me 2003.

A partir daí, vieram mais três estudos de graduação apresentados na Universidade de Brasília – UnB, sendo dois no Departamento de Antropologia: *Identidade negra na Capoeira Angola: uma investigação antropológica sobre a reconstrução da identidade negra dentre os angoleiros do Grupo Nzinga*, defendido por Kárin Teixeira Araújo, e *A valorização da Capoeira Angola por brancos e brancas universitários. Estudo de caso no Grupo Nzinga-DF*, apresentado por Telma Letwinczik. O terceiro estudo, vinculado ao Departamento de História, foi realizado por Maria Carolinne de Figueiredo Veloso, com o título *Capoeira Angola e o Grupo Nzinga: configurações identitárias e socialidade de “lugar praticado” na “cidade nova”*. (Brasília - tempo presente).

A importância destes dados se volta para o próprio fortalecimento cultural das comunidades, representadas também nas suas construções intelectuais, como também nos modelos de inserção feitas nos sistemas de ensino. Isto significa dizer que na estrutura do pensamento de Barbier (1977) a pesquisa-ação deve estar em todo lugar onde se difunde o conhecimento, resultando além da autogestão pedagógica, a reinvenção permanente da cultura. É assim que podemos afirmar que a prática destas comunidades condiciona a intervenção como paradigma da própria representatividade destas.

3.3. Lê, dá volta ao mundo, camará...

Quando refletimos o passado histórico das proibições e perseguições à capoeira e, sobretudo, o curto período da sua descriminalização institucional, nos surpreendemos com a sua abrangência, hoje, mundial. Neste sentido, não podemos também deixar de reconhecer que a Capoeira Regional tenha se tornado a maior responsável pelos milhões de pessoas que hoje a praticam.

Entretanto, sem nos aproximarmos do entendimento de ser esta a evolução da “capoeira antiga”, sendo a capoeira brasileira, dizemos que os capoeiristas apresentados neste estudo buscam exatamente a presença africana para conferir-lhes o lugar de oficialidade no campo da cultura e da organização política e comunitária, envolvendo negros e não-negros, movimentos sociais, artísticos e educacionais, dentro e fora do Brasil.

Ao contrário, buscam acentuar o caráter da resistência negra que possibilitou sobreviver a todos percalços e, mais ainda, destacar os resultados de um legado enraizado no dinamismo das realidades com as quais dialogam e negociam.

Assim, entre os capoeiristas, celebrar “as voltas que o mundo dá”, mais que conferir a nova geografia dos seus praticantes, chama a atenção destes às subjetividades de exposição a um “tempo de possibilidades e mudanças”, e sobre estas, a conveniência de se acreditar na seleção dos valores em busca de uma práxis pedagógica que, mais importante que permitir a entrada no universo mais amplo da *capoeiragem*, é desenvolver a condição de permanecer nele, resguardando, protegendo e difundindo seus *fundamentos*, definindo uma práxis pedagógica em profundidade.

3.3.1. Nacionalização e mundialização : os “gringos angoleiros”

Por ocasião do I Seminário Nacional de Estudos da Capoeira - SENECA¹²⁹, durante a realização de uma sessão denominada “Internacionalização da Capoeira”, pudemos perceber nas falas de alguns dos integrantes da referida mesa, ou ainda no debate que o sucedeu, que o entendimento sobre este processo de internacionalização da capoeira aparece como resultado das saídas de capoeiristas brasileiros para e Exterior, seja através da expansão daquilo que um dos palestrantes chamou de “giga grupos”, ou ainda por iniciativas mais isoladas.

¹²⁹ Seminário promovido pelo Grupo de Estudos da Capoeira/GECA, filiado ao Colégio Brasileiro de Ciências do Esporte -CBCE/SBPC, grupo virtual de pesquisadores da capoeira. Este Seminário aconteceu na cidade de Campinas/SP, em maio de 2004.

Numa primeira abordagem, percebemos que o Brasil é apontado como sendo o centro irradiador da capoeira, numa espécie de relação centro-periferia, e que os brasileiros que migram transitam entre uma dupla faceta: ou a sua saída do país aparece como resultado de um crescimento e reconhecimento pessoal (ou do grupo), ou trata-se de pessoas e/ou grupos que “abreviam” o processo de aprendizagem dos seus membros, muitas vezes por oportunismo, em função de produzir “fornadas” de novos representantes que lhes permitam tal expansão.

Neste trabalho, partimos do entendimento de que o processo de internacionalização da capoeira é resultado de um duplo processo que envolve tanto a saída de brasileiros para o Exterior quanto a vinda de estrangeiros para o Brasil, pois, embora colocado no contexto do centro irradiador da capoeira, não podemos dizer que apenas no Exterior (e pelos mestres que lá se encontram) se processa a formação destes capoeiristas estrangeiros.

No que diz respeito à formação dos capoeiristas deste estudo, a constituição de uma comunidade internacional de *angoleiros* resulta de trânsitos muito mais complexos, e que tanto podem deslocar mestres e/ou outras lideranças de dentro do país como também de fora dele, ao mesmo tempo em que também, e com igual importância, desloca para dentro do Brasil lideranças estrangeiras já constituídas.

Assim, em 2001, numa das visitas do mestre Cobra Mansa ao Instituto Nzinga, em São Paulo, foi possível estruturarmos num debate alguns entendimentos sobre esta movimentação, buscando refletir não apenas sobre o capoeirista neste processo, mas sobre a própria capoeira. Para além deste encontro, reunimos ainda noções apreendidas nas participações em encontros internacionais que nos ajudaram a construir algumas elaborações sobre estes processos.

Antes, porém, é importante salientar que entendemos por internacionalização da Capoeira Angola o trânsito entre os seus praticantes e as trocas daí resultantes. Falamos de comunidades estruturadas também na superação desta espacialidade, e no estabelecimento de regras de

reconhecimento existencial, individual e/ou coletivo. A partir de então, podemos apresentar nossas conclusões.

Começamos por informar que o contato dos estrangeiros com a capoeira não começou a partir da expansão dos grupos ou redes de academias. Alguns divulgadores colaboraram para que a capoeira se tornasse conhecida mundialmente, e o turismo (interno e externo) aparece ocupando um lugar de destaque seja no contato com a capoeira praticada nas ruas e praias de várias cidades, principalmente em Salvador, ou ainda os contatos com os grupos folclóricos e companhias de dança presentes aos locais destinados às empresas turísticas.

O cinema, o teatro e a literatura brasileira (a exemplo da obra dos escritores Jorge Amado e João Ubaldo Ribeiro) também tornaram-se grandes divulgadores da capoeira, e mais recentemente as pesquisas, dissertações, teses, congressos acadêmicos, culturais, políticos; movimentos negros e movimentos sociais. A música também reuniu instrumentistas (como Naná Vasconcelos, Djalma Correia, Banda Berimbrown) e cantores (a exemplo de Vinícius de Moraes, Caetano Veloso, Gilberto Gil, Tom Jobim) que, presentes nos grandes festivais internacionais ou ainda no estilo musical brasileiro mais consumido no exterior (Bossa Nova), também se tornaram importantes divulgadores da capoeira.

Pensando os benefícios produzidos para a própria capoeira, podemos dizer que estes contatos deram oportunidades a mestres, capoeiristas e grupos de conhecerem e/ou viverem em outros países, tornando-se novos divulgadores. O mesmo podemos dizer sobre as possibilidades de maior aprofundamento sobre os estudos das culturas africanas, sobre a formação de redes de solidariedade entre educadores, pesquisadores e capoeiristas voltados à realização de trabalhos sociais, além da cooperação entre pessoas de diferentes nacionalidades.

Entretanto, esta movimentação também produz perdas para capoeira, levando-se em conta que a saída de muitos mestres compromete a formação de novas lideranças, resultando na massificação do título de mestre e gerando formações superficiais e de baixa qualidade.

Quando buscamos entender os fatores que justificam a saída do Brasil para residirem em outros países, muitas vezes encontramos como justificativas a falta de opções de trabalho e de oportunidades de geração de renda, ou ainda a falta de reconhecimento sobre a cultura popular e sobre o trabalho que realiza. Também apontamos o “espírito de aventura” e curiosidade presentes, sobretudo entre os mais jovens.

Entre os caminhos mais utilizados para possibilitar a saída do Brasil, encontram-se os grupos folclóricos e de dança, a música, o teatro, ou outros cursos realizados no Exterior. Também podemos apontar os relacionamentos interpessoais entre pessoas de diferentes países, o autopatrocínio, os convites de outros grupos, universidades e outros;

Entretanto, no que tange à capoeira, o lugar ocupado pelo Brasil acaba impondo um outro movimento, quase que obrigatório, tanto aos estrangeiros quanto de brasileiros residentes no exterior, que é virem para o Brasil, justificados tanto pela necessidade de “beber na fonte” quanto de conhecer e, se possível, conviver com os mestres, sobretudo os mais velhos, fato que legitima a trajetória de muitos. Uma outra razão é aprender a “linguagem da capoeira”, aprendendo também a falar português. Por fim, desenvolver pesquisas ou elaborar outras vivências ligadas a capoeira, como o Candomblé, etc.

Esta movimentação aproxima negros e brancos na diversidade cultural e social, e embora reflitam os conflitos políticos e historicamente desenvolvidos entre estes, permite a esta expressão da cultura negra dialogar com diversas outras culturas. Aqui, podemos dizer que o conflito e o discurso racial se antepõe ao quadro das razões e/ou justificativas, ampliando o entendimento destas nas distintas roupagens nestas várias culturas. Em alguns lugares e momentos o discurso racial atinge as dimensões do nacionalismo e, conseqüentemente, da xenofobia.

A partir destes elementos retomamos algumas reflexões. Quando observamos a “árvore genealógica” proposta pela ICAF/FICA (Figura 1), embora reconheçamos a necessidade de algumas correções e revisões, queremos acentuar o mérito de um primeiro exercício deste tipo, elaborado a

partir da excelência dos relatos orais produzidos pelos próprios capoeiristas. Aqui também buscamos mantermo-nos atribuindo grande valor aos relatos orais como fonte privilegiada das nossas informações, sobretudo informações que unem a capoeira e aspectos da vida destes capoeiristas a outros sujeitos sociais (artistas, comerciantes, políticos, policiais, mães e pais-de-santo, igrejas, intelectuais, etc).

Entretanto, quando estabelecemos um recorte conceitual a partir dos anos 1980, período marcado pela atual fase de fortalecimento da Capoeira Angola no Brasil, podemos afirmar que o Grupo de Capoeira Angola Pelourinho/GCAP se constituiu a mais significativa organização de Capoeira Angola e um dos maiores divulgadores do pensamento da *escola pastiniana*, neste período. Se pensarmos todos os mestres/grupos aqui listados como conseqüências da sua “obra”, prosseguimos ainda afirmando a sua influência na capoeira, de um modo geral, na atualidade.

Assim, também do ponto de vista quantitativo, o GCAP sustenta uma valiosa marca na definição do cenário *angoleiro*, nacional e internacional, sendo responsável pela formação de grande número de mestres e contramestres que ascenderam em credibilidade e prestígio na capoeira mundial.

Podemos dizer que, neste caso, apreendendo o conceito de continuidade proposto por Luz (2000), encontramos a tradição através da permanência no conhecimento produzido e nas ações vivenciadas no GCAP em várias partes do mundo, embora com diferentes formas de condução. Isto evidencia aspectos dinâmicos da própria tradição.

Na educação, estas ações se materializaram tanto interna quanto externamente, vinculando educador/educando numa experiência comum, alimentada pela mesma *fonte*. Do ponto de vista interno, podemos pensar a definição, entre os códigos de aprendizagem da capoeira, a constituição de grupos de estudo, a realização de seminários, o aprendizado de outros conhecimentos necessários à preservação da memória do grupo (vídeo, fotografia, arquivo, biblioteca, etc), para encontramos o exercício na vivência coletiva permeada por uma hierarquia valorizada (porque confere os

espaços de alocação de cada um na unidade e da unidade autônoma em meio a um cenário mais amplo), como também da espiritualidade/ancestralidade, da cooperação e solidariedade.

Externamente, prevalecem as parcerias e buscas pelo reconhecimento, pela escola, da relevância destes códigos e seus símbolos, não apenas na educação de crianças e jovens negros, mas de todas as pessoas.

Como vimos ressaltando, esta *linhagem angoleira* apresenta-se como resultado de uma vivência coletiva que amadurece a metáfora africana da “árvore de muitas árvores” (Ribeiro, 1997) que, como baobás transportam a profundidade de suas raízes na força de uma tradição que tem na sua base uma proposta educacional integrativa “das coisas da pessoa”, e da pessoa à sua integralidade.

Tomamos, então, a liberdade como paradigma primordial para dialogar com um outro auto, Medina (1990), sobre a compreensão do corpo atribuída pela sociedade capitalista e suas múltiplas fragmentações (deste ou daquele tipo, daquela cor, daquela procedência sócio-econômica, etc.) ou funções (para este ou aquele papel), para apontarmos algo que vem sendo insistentemente pregado pelos *angoleiros*: para além de uma construção biológica, o corpo, enquanto realidade histórica, é permeado dos sentidos que unem, de modo não-linear, tempo e reflexão espacial.

Como já dissemos, é a configuração da *Pequena Roda* como uma espécie de “vitrine” das reflexões sociais interpretadas pela *Grande Roda*, e suas projeções. Sobre este assunto encontramos a seguinte declaração de Mestre Pastinha¹³⁰:

“Amigos o corpo é um grande systema de razão. Por detraz de nossos pensamentos acha-se um Snr. Poderoso, um sábio desconhecido;[...].”

¹³⁰ Ver Decânio (1996)

Aqui podemos dizer que a fala de Mestre Pastinha nos permite o entendimento sobre a necessidade da retomada histórica da memória e do projeto enquanto espaço de constituição da uma identidade que, conforme nos propõe Gilberto Velho, é tida como espaço de intersecção de *“visões retrospectivas e prospectivas que situam o indivíduo, suas motivações e o significado de suas ações, dentro de uma conjuntura de vida, na sucessão das etapas de sua trajetória”* (Velho, 1999). Nesse sentido, apresenta-se evidentemente como práxis pedagógica.

Sobre o Mestre Pastinha, é o próprio Decânio quem afirma:

*“Pastinha foi o primeiro capoeirista popular a analisar a capoeira como filosofia e a se preocupar com os aspectos éticos e educacionais de sua prática”.*¹³¹

Rompendo com Capoeira Regional que apresenta uma movimentação mais alta, rápida, acrobática e frontal, a Capoeira Angola tal qual foi ensinada por Mestre Pastinha apresenta uma comunicação corporal produzida pelo complexo entrosamento que se verifica entre uma dança-guerreira, e que ocasionalmente pode ser tomada como luta, e uma orientação rítmica que passa a traduzir uma maravilhosa união em que se favorece a possibilidade de brincar, de se divertir, de cantar, de interpretar, de refletir e de jogar.

Assim, tanto o entendimento político quanto lúdico da movimentação corporal é tomado como um aspecto revolucionário dentre as várias orientações feitas pela Capoeira Angola, e foram exatamente estes instrumentos os utilizados para questionar as perdas na capoeira moderna, tendo na sua massificação o resultado de vários “desmandos”¹³². Estes também foram tomados como importantes espaços de abertura à alteridade,

¹³¹ Ver Decânio (1996)

¹³² Normalmente tidos como referência à violência física, psicológica e outras formas de abusos no interior de muitos grupos de capoeira, muitas vezes cometidas pelos próprios mestres ou outras lideranças, mas sempre entre os que têm mais tempo na sua prática. Também algumas Rodas são alimentadas por e para esta fama.

sendo aspirações presentes nas diversas culturas e sociedades, ou seja, pelo reconhecimento de tratar-se de uma busca com objetivos comuns.

Um outro exemplo deste entendimento pode ser relatado por quem conviveu e/ou participou dos vários cursos ministrados por Mestre Moraes. Nestes casos, tornou-se comum ouvi-lo dizer que a Capoeira Angola possui uma base filosófica tão bem estruturada que ela “está mais” para algumas lutas orientais do que “para” a Capoeira Regional. É no entendimento desta fala que encontraremos o acolhimento feito por crianças, jovens e adultos de várias partes do mundo à “arte dos angoleiros”, delineada a partir deste um novo perfil.

A complexidade está presente na possibilidade e, na forma de permanência, na capoeiragem, de homens e mulheres, brasileiros e estrangeiros.

Embora prime pela seriedade que cabe à constituição e manutenção destes elementos tradicionais, o cotidiano destas comunidades é, acima de tudo, uma vivência alegre e feliz marcada por importantes “descobertas” a serem incorporadas às práticas cotidianas da Grande Roda. Nestas comunidades, adultos e crianças, homens e mulheres encontram-se reunidos na crença sobre o jogo como local de complementação. O rompimento destas estruturas comumente tidas como de segregação conduz ao conhecimento amparado numa totalidade envolvente das temporalidades cuja mediação toma, na convivência com a diversidade e as diferenças, as bases dos seus próprios desafios.

Tanto *encantamento* deve ser amparado por uma esteira em que repouse o indizível. E é desta forma que encontramos no interior destes grupos, ao lado dos seus símbolos específicos, símbolos sagrados vinculados às religiões de matrizes africanas, ou ainda alguns dos seus cultos. Isto é o que nos mostram as imagens que se seguem, todas envolvendo o universo dos cultos aos inquices e orixás que, embora não seja obrigatória aos praticantes da capoeira, também não podem e não devem ser rejeitadas por estes. Chamamos a atenção para o fato de que

também aqui prevalece a seleção dos símbolos ligados aos mitos guerreiros, audazes.

No cotidiano percebemos uma relação silenciosa entre as lideranças destes grupos e suas relações com estes símbolos, ou ainda com o uso de outros instrumentos afins (guias, contas, patuás, etc). Este silêncio normalmente é quebrado em orientações mais individualizadas, com base no interesse pessoal, não sendo comum “pregações” coletivas.

Foto 11 - Ferramenta de inquite na sede do Instituto Nzinga / SP (Foto: Janja, 2004)

Foto 12 - Árvore de *Teempo* e ferramentas de inquices na sede do Instituto Nzinga / SP
(Foto: Janja, 2004)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho é resultado da busca de manter abertos os canais de debates sobre a Capoeira Angola que, não mais restrita ao território brasileiro, deslocou para várias partes do mundo um conhecimento fortalecido na crença sobre valores comunitários e educativos, formadores de identidade e relevantes à memória da resistência negra no Brasil.

A apresentação do dinamismo que possibilita a atualização da sua história é aqui interpretada sob a forma de uma Roda, lugar consagrado à reelaboração destes valores, com implicações individuais e coletivas. Nesta Roda, temas, sujeitos, projetos e memória produzem uma movimentação constante em que são alternadas as várias manifestações de pertencimento.

Neste trabalho, entre outras questões, nos preocupamos em apresentar ao campo da educação um debate que torna necessários muitos outros estudos para aprofundar os aspectos que contemplem a atualização da sua complexidade, sem a preocupação de esgotar, *no todo e para sempre*, seus conteúdos. Este inconformismo está na base de uma trajetória em que foi possível ouvir e ver alguns protagonistas da sua história recente, e que toma como marca referencial o ensinamento da *escola pastiniana* para aproximar, na Educação, a compreensão sobre a importância das tradições na construção de novas práticas pedagógicas.

Como uma tradição, integra os indivíduos pela convivência grupal, ao tempo em que redimensiona o *ser*, e sendo também corporal, nos dinamismos do próprio conhecimento. Como sujeito deste mesmo trabalho, apresentamo-nos na base de sua continuidade, praticando o acolhimento ancestral que atribui divindade ao marco estruturante da sua própria memória e projeto, e reconhecendo na identidade do grupo o seu lugar de entrosamento.

Desta forma, tendo dedicado todos estes anos ao desenvolvimento de um trabalho de Mestrado e de Doutorado, enfrentamos o difícil desafio de diálogo entre estruturas socialmente distintas – universidade e a cultura

popular – o que significa dizer que, a despeito das muitas dores produzidas nas necessidades de dar respostas possíveis às descontinuidades e fragmentações da sociedade moderna, mantivemo-nos respondendo e nos responsabilizando pelos resultados do que Gilberto Velho (1999:98).denominou de uma “adesão vigorosa e militante a uma ordem de valores”.

Evidentemente, em nosso caso, esta responsabilidade se maximiza nas esferas que nos mantêm em diálogos com capoeiristas (sobretudo os *angoleiros*) e, mais e principalmente, com aquelas pessoas que, entregues a nossa *iniciação*, compartilham conosco desta responsabilidade. Assim, do Mestre Pastinha ao Grupo Nzinga de Capoeira apontamos a práxis educativa destes *angoleiros* como parte de uma vivência construída nas parcerias que foram se formando.

Neste ensinamento, a força que caracteriza a vida e a obra *pastiniana* fora capaz de manter os herdeiros da tradição em condições de formular a constituição de uma ‘grande família’, singularizada pela diversidade no interior da própria herança. Nesta, apesar da noção de existência de uma única fonte e alimentação – “Capoeira é tudo que a boca come” – estes são todos distintos, e nos fazem compreender que a tradição permite a multiplicação, bem como manifestações individuais e criadoras.

Os caminhos percorridos versaram a apresentação da própria Capoeira Angola na estruturação das suas dimensões de temporalidade e espacialidade na compreensão da permanência das dinâmicas civilizatória africana no Brasil, reconhecendo na sua matriz ancestral os princípios justificadores de suas ações e intervenções. É aqui que a *filosofia pastiniana* confere legitimidade aos saberes e fazeres.

Como filosofia de vida, vimos ao longo de nossas análises que os sujeitos aqui apresentados refletem politicamente este pertencimento como forma de proteção à memória deste mestre como fonte de sabedoria e de autoridade, num permanente diálogo entre o saber tradicional e o institucional, estabelecendo, desta forma, abertura para alteridade.

Também aqui, acentuamos a figura do mestre como catalisador das ações que organizam o grupo, e cujo papel cultural enfoca exatamente o sentido atribuído pela própria tradição, e suas projeções. Na tradição se aprende a valorizar o “mestre” existente no interior de cada um, e a tradição como lugar de incompatibilidade aos personalismos. Se aprende também que é necessário ensinar, como forma de responsabilizar-se pela continuidade desta, mas também como forma de reconhecimento e celebração do Outro pela capacidade de prosseguir, indo além, vendo, aceitando e admirando as relações que são preservadas.

Desta forma, quando pensamos a educação formal e seus racionalismos, entendemos que na definição de crise, tanto quanto os componentes estruturais que interferem na fossilização de uma Escola desenraizada socialmente (questões orçamentárias, formação de professores, violência, currículos obsoletos, etc.), entendemos também que a mesma encontra-se exposta a uma crise de valores para a qual não foi preparada e, portanto, não dá conta.

Isto, de certa forma, evidencia as nossas motivações em prosseguir tentando aproximar espaços, propostas e pedagogias elaboradas nos diálogos dos sujeitos históricos a partir das suas reflexões sobre os contextos sociais vivenciados, propostas geralmente resultantes da constituição de fazeres coletivos que contrariam as noções impostas de individualismo e anonimato, através do reconhecimento do papel e da força de cada pessoa na constituição de saberes que se mantém em movimentos, porque ligados ao visível e invisível, ao dizível e não-dizível, mas sempre situando o indivíduo (pessoal e coletivo) nas dinâmicas que constituem o entorno da sua própria liberdade, assegurando sua preservação.

Este trabalho aponta, portanto, a necessidade de que outros estudos favoreçam a constituição de uma rede de saberes identificados na memória e projeto enquanto ações retrospectivas e prospectivas, e que possam auxiliar professores e educadores sociais e culturais a identificar as bases históricas das culturas africanas no Brasil. No momento em que a Lei Federal 10.639/2003 nos chama a reconhecer e dar visibilidade ao legado

intelectual dos africanos e seus descendentes brasileiros, apontamos nas comunidades culturais um lugar privilegiado para a descoberta de grandes mestres, detentores destes conhecimentos de grandes sistemas culturais, ancestrais e de pertencimento. Nestes, encontraremos argumentos que possam estruturar a nossa coragem de desmistificar o processo reducionista que confinou mitos destes conhecimentos às estruturas ingênuas da sua própria folclorização, e aceitando o dinamismo cultural como instrumentos de referência histórica dos grupos envolvidos.

Assim sendo, dizemos que este trabalho apresenta a força de um grande mestre que reconheceu e promoveu pessoas que se entregaram à sua vivência, formando comunidades abertas à alteridade e ao enfrentamento respeitoso das diferenças internas. Como educadores, gostaríamos que mais e mais crianças tivessem acesso ao seu conhecimento (ainda que não a praticassem), sobretudo pela possibilidade de acessar valores que consideramos relevantes à humanização do educar, do saber e do fazer.

Desta forma, a Capoeira Angola orienta conteúdos de vida que se expressam em temporalidades individuais e coletivas, cujas apreensões tornam mais felizes aqueles que a ela se entregam, valorizando tanto as descobertas quanto os sofrimentos como suporte do próprio ato encantado de conhecer, reconhecendo-se nos resultados de suas buscas. Desta forma aproxima, pela individuação, o próprio sentido do aprendizado e seus conteúdos.

Para quem, como nós, desfruta do referencial de pertencimento à *escola pastiniana*, torna-se muito importante manter o caráter exploratório deste estudo, uma vez que a grandeza dos ensinamentos de Mestre Pastinha, que dedicou, sem sombra de dúvidas, “uma vida pela capoeira”, convida à realização de novos estudos. Sobre sua “missão”, ele mesmo falou (Decânio, 1996:91):

“Eu, tornei-me apto para cumprir a missão do que fui investido por Deus. Eu compreendi que deve-se ter convicção de combater o mal na capoeira, era, e é uma

necessidade maior do que conservar a vida: tudo que aprendi está na minha alma...”.

Como herdeiros da *tradição pastiniana*, dizemos que apesar do reconhecimento histórico de dor que a Capoeira Angola transporta, na atualidade ela sutura a dinâmica de descobertas que permitem, a despeito de tudo, a apropriação da felicidade apreendida na liberdade de corpos que brincam, que se encontram, que jogam o jogo da vida aprendendo com sua complexidade a importância da identidade positiva no estabelecimento de laços humanizados de solidariedade.

Na esteira das suas temporalidade, manifestamos nossa humildade como reconhecimento da sua grandeza, sem obliterar nenhuma das partes deste desafio que unem, no presente, o reconhecimento de ser “discípulo que aprende” à necessidade de permanência no caminho que nos conduzirá ao “mestre que dá lição”.

lêêêê...

Figura 04 - Reprodução de face de cartão do GCAP -
(reprodução de mural da sede do Grupo, em Salvador, BA)

Figura 05 - Reprodução de capa de folheto
X Oficina e II Encontro Internacional de Capoeira Angola
GCAP - Grupo de Capoeira Angola Pelourinho, 1997

BIBLIOGRAFIA

ABREU, Frede. *O Barracão do Mestre Valdemar*. Salvador, Zarabatana, 2003.

ALGRANTI, Leila Mezan. *O feitor ausente: estudos sobre a escravidão urbana no Rio de Janeiro, 1808-1822*. Petrópolis, Vozes, 1988.

ALMEIDA, Raimundo César Alves-Itapoan. *Bibliografia crítica da Capoeira*. Brasília, CIDOCA, 1993.

_____. *Mestre "Atenilo"- o relâmpago da Capoeira Regional (depoimento)*. Salvador, 1991.

ARAÚJO, Kárin Teixeira. *Identidade Negra na Capoeira Angola: Uma investigação antropológica sobre a reconstrução da identidade negra entre os angoleiros do Grupo Nzinga*. Dissertação de Graduação. Brasília/DF, Departamento de Antropologia/UNB, 2003.

ARAÚJO, Rosângela Costa. *Sou discípulo que aprende, meu mestre me deu lição: - tradição e educação entre angoleiros baianos (anos 80-90)*. Dissertação de Mestrado. São Paulo, Faculdade de Educação/USP, 1999.

_____. Tradição e educação entre os angoleiros baianos (anos 80-90). In: SANTOS, Jocélio Teles dos. *Educação e os afro-brasileiros: trajetórias, identidades e alternativas*. Salvador, Novos Toques/A Cor da Bahia, 1997.

_____. Profissões étnicas: a profissionalização da capoeira em Salvador. *Bahia Análise e Dados* 3 (4): 30-32, 1994. (CEI/SEPLANTEC, Salvador, BA)

AREIAS, Almir das. *O que é Capoeira*. São Paulo, Brasiliense, 1983.

AZEVEDO, Thales de. *As elites da cor. Um estudo de ascensão social*. São Paulo, Ed. Nacional, 1955.

BACELAR, Jéferson. *Etnicidade. Ser negro em Salvador*. Salvador, PENBA/Ianamá, 1989.

- BARBIER, René. *A Pesquisa-Ação na instituição educativa*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1977.
- BARBIERI, César. *Um jeito brasileiro de aprender a ser*. Brasília, Defer/Cidoca, 1993.
- BARCELOS, Luis Cláudio. Educação: um quadro de desigualdades raciais. *Estudos Afro-Asiáticos* 23: 37-69, 1992.
- BARRETO, Paula Cristina S. *Racismos e Anti-racismos na perspectiva de estudantes universitários de São Paulo*. Tese de Doutorado. São Paulo, FFLCH/USP, 2003.
- BARRETO, V. & TEIXEIRA, A. Profissionalização para a cidadania: uma experiência com grupos culturais negros em Salvador. *Bahia Análise e Dados* 6 (1): 110-116, 1996.
- CAMPOS, Hélio. Mestre Xaréu. *Capoeira na Universidade - uma trajetória de resistência*. Salvador, EDUFBA, 2001.
- _____. *Capoeira na escola*. Salvador, 1990.
- CAPOEIRA, Nestor. *A Balada de Noivo-da-Vida e Veneno da Madrugada*. Rio de Janeiro, São Paulo, Editora Record, 1997.
- CARNEIRO, Edison. *Religiões negras / negros bantos*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1981.
- _____. *Negros bantos - notas de ethnographia religiosa e de folk-lore*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1937.
- CARSE, James P. *Jogos finitos e infinitos. A vida como jogo e possibilidade*. Rio de Janeiro, Era Nova, 2003.
- CASTRO, Yeda Pessoa de. *Falares africanos na Bahia - um vocabulário afro-brasileiro*. Rio de Janeiro, Academia Brasileira de Letras, Topbooks, 2001.
- CAVALLEIRO, Eliane S. Discursos e práticas racistas na educação infantil: a produção da submissão social e do fracasso escola. In: *Educação, Racismo e Anti-racismo*. Salvador, Novos Toques, 2000.

- CHEVALIER, Jean & GHEERBRANT, Alain. *Dicionário dos símbolos - mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números*. 13ª ed. Rio de Janeiro, José Olympio Editores, 1999.
- COUTINHO, Daniel. *O ABC da Capoeira de Angola - os manuscritos do Mestre Noronha*. Brasília, Defer/Cidoca, 1993.
- CRUZ, M.A. *Pedagogia inter-étnica*. Rio de Janeiro, 1987. Cadernos Cândido Mendes.
- CUNHA Jr., Henrique. *A capoeira como um dos elementos de reflexão metodológica das africanidades brasileiras*. Rio de Janeiro, PRO-Afro/UERJ, 1993. Texto apresentado no I Simpósio de Estudos e Debates sobre a Capoeira.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. São Paulo, Brasiliense/EDUSP, 1986.
- DANTAS, Beatriz G. *Vovó Nagô e Papai Branco - usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro, Graal, 1988.
- DECÂNIO Filho, Ângelo. *A herança de Mestre Pastinha . A metafísica da capoeira. Comentários de textos selecionados do Mestre*. Salvador, 1996. Col. São Salomão.
- DIAS, Adriana Albert. *A Malandragem da Mandinga: o cotidiano dos capoeiras em Salvador na República Velha (1910-1925)*. Dissertação de Mestrado. Salvador, Universidade Federal da Bahia/UFBA, 2004.
- Documentação Jurídica sobre o Negro no Brasil, 1880-1888. Índice Analítico*. Empresa Gráfica da Bahia/EGBa, Salvador, 1988
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*. 2ª ed. Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira, 1986.
- FERREIRA, V. M. de S. Projeto Zumbi dos Palmares. *Raça Negra e Educação. Revista de Estudos e Pesquisa em Educação* 63: 63-73, 1987. Fundação Carlos Chagas.

- FIGUEIRA, V. M. O preconceito racial na escola. *Estudos Afro-Asiáticos* 18: 63-72, 1990.
- FISCHMANN, Roseli. Estratégias de superação da discriminação étnica e religiosa no Brasil. In: PINHEIROS, P. S. & GUIMARÃES, S. P. *Direitos Humanos no Século XXI*. Rio de Janeiro, IPRI/ Fundação Alexandre de Gusmão, 1998.
- _____ Educação, democracia e a questão dos valores culturais. In: MUNANGA, Kabengele (org.) *Estratégias de políticas de combate à discriminação racial*. São Paulo, Edusp/Estação Ciência, 1994.
- _____ Política Federal de Educação nos Planos Nacionais de Desenvolvimento. In: FISCHMANN, Roseli (org.) *Escola Brasileira - Temas e Estudos*. São Paulo, Ed. Atlas, 1987.
- FRIGERIO, Alejandro. Capoeira: de arte negra a esporte branco. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 4(10), 1989.
- FU-KIAU, K. K. B. *Self-Healing power and therapy. Old Teachings from Africa*. New York, Vantage Press, 1991.
- GALVÃO, Walnice Nogueira. *A donzela-guerreira – um estudo de gênero*. São Paulo, Editora Senac, 1997.
- GCAP- GRUPO DE CAPOEIRA ANGOLA PELOURINHO. *O universo musical da Capoeira*. Salvador, 1994. Texto mimeografado. (Comissão de Acervo e Documentação).
- _____ Capoeira Angola: Resistência à falsa abolição. *Revista Exu* 11, 1989. Fundação Casa de Jorge Amado, Salvador, BA.
- GEERTZ, Cliford. *O saber local - Novos ensaios em Antropologia Interpretativa*. 4ª ed. Petrópolis, Vozes, 2001.
- _____ *A interpretação das culturas*. Trad. Fanny Wrobel. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.
- GINGA, ASSOCIAÇÃO DE CAPOEIRA. *Negaça*. Salvador, 1994.

- GLASGOW, Roy. *Nzinga*. Debates. História. São Paulo, Ed. Perspectiva, 1982.
- HASENBALG, Carlos. Desigualdades sociais e oportunidade educacional. *Raça Negra e Educação. Revista de Estudos e Pesquisa em Educação* 63: 24-26, 1987. Fundação Carlos Chagas.
- HUIZINGA, Johan. *Homo Ludens*. 5ª ed. São Paulo, Ed. Perspectiva, 2001. Coleção Estudos.
- KARASCH, M.C. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808- 1850)*. São Paulo, Cia. das Letras, 2000.
- LARKIN-NASCIMENTO, E. (org.) *A África na escola brasileira*. Rio de Janeiro, Secretaria Extraordinária de Defesa e Promoção das Populações Afro-Brasileiras, 1993.
- LEMBÁ, Déo. *Meu Berimbau instrumento genial*. Salvador, 2002.
- LOPES, André Luiz Lacé. *A capoeiragem no Rio de Janeiro. Primeiro Ensaio. Sinhozinho e Rudolf Hermann*. Rio de Janeiro, Editora Europa, 2002.
- LOPES, August José Fascio. *Curso de capoeira em 145 figuras*. Rio de Janeiro, Edições de Ouro, 1979.
- LOPES, Nei. *Novo Dicionário Banto do Brasil: contendo mais de 250 propostas etimológicas acolhidas pelo Dicionário Houaiss*. Rio de Janeiro, Pallas, 2003.
- LUZ, Marco Aurélio. *Agadá - Dinâmica da civilização africano-brasileira*. Salvador, Edufba, 2000.
- _____ (org.) *Identidade negra e educação*. Salvador, Ianamá, 1989.
- MACHADO, Ana Maria. *Bisa Bia, Bisa Bel*. Rio de Janeiro, Salamandra, 1990.
- MAFFESOLI, Michel. *A conquista do presente*. Trad. Márcia S. Cavalcante. Rio de Janeiro, Rocco, 1985.

- MOEHLECHE, Sabrina. Propostas de ações afirmativas para o acesso da população negra ao ensino superior no Brasil. In: *Educação, Racismo e Anti-Racismo*. Salvador, Novos Toques, 2000.
- MOURA, Carlos. Curso de Introdução à História da África para professores de 1º e 2º graus. *Raça Negra e Educação. Revista de Estudos e Pesquisa em Educação* 63: 77-78, 1987. Fundação Carlos Chagas.
- MURICY, Antonio Carlos. *Pastinha, uma vida pela capoeira* (Vídeo). Rio de Janeiro, 1999.
- OLIVEIRA, Clóvis L. *A luta por um lugar. Gênero, Raça e Classe. Eleições Municipais de Salvador/Bahia*, 1992. Salvador, Novos Toques, 1997.
- PASTINHA, Vicente Ferreira (Mestre Pastinha). *Capoeira Angola*. Salvador, SEC/BA, 1988.
- PEQUENO, Mestre João. *Mestre João Pequeno - Uma vida de capoeira*. 2000.
- PINTO, Regina Pahim. A representação do negro em livros didáticos de leitura. *Raça Negra e Educação. Revista de Estudos e Pesquisa em Educação* 63, 1987. Fundação Carlos Chagas.
- PIRES, A.L.C.S. *Bimba, Pastinha e Besouro de Mangangá: três personagens da capoeira baiana*. Tocantins, Goiânia, UNITINS/NEAB, Grafset, 2002.
- _____. *A produção das origens: Capoeira, construção de identidades e símbolos étnicos no Brasil*. Texto apresentado a ANPUH, Campinas, 1993.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. Identidade Nacional, religião, expressões culturais: a criação religiosa no Brasil. In: FERNANDES, R. C. & DA MATTA, R. (org.). *Brasil & EUA. Religião e Identidade Nacional*. Rio de Janeiro, Graal, 1988.
- REGO, Waldeloir. *Capoeira Angola - Ensaio sócio-etnográfico*. Salvador, Ed. Itapuã, 1968.

- REIS, João J. & SILVA, Eduardo. *Negociação e conflito - a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo, Cia. das Letras, 1989.
- REIS, Letícia Vidor de Sousa. *O mundo de pernas para o ar. A capoeira no Brasil*. São Paulo, Publisher Brasil, FAPESP, 1997.
- RIBEIRO, Ronilda I. Políticas de ação afirmativa e a temática racial no projeto de educação para a paz. In: SANTOS, Jocélio Teles. *Educação e os afro-brasileiros: trajetórias, identidades e alternativas*. Salvador, Novos Toques, A Cor da Bahia, 1997.
- ROSEMBERG, F. Segregação espacial na escola paulista. In: LOVELL, T. (org.) *Desigualdade racial no Brasil Contemporâneo*. Belo Horizonte, CEDEPLAR./UFMG, 1991. p. 281-294.
- _____. Relações raciais e rendimento escolar. *Revista de Estudos e Pesquisa em Educação* 63: 19-23, 1987. Fundação Carlos Chagas.
- SANSONE, Lívio. Pai preto, filho negro: trabalho, cor e diferenças de geração. *Estudos Afro-Asiáticos* 25: 79-98, 1994.
- SANTOS, Inaicyr Falcão dos. *Corpo e ancestralidade – Uma proposta pluricultural de dança-arte-educação*. Salvador, EDUFBA, 2002.
- SANTOS, Jocélio Teles dos. *O dono da terra. O Caboclo nos candomblés da Bahia*. Salvador, Sarah Letras, 1995.
- SANTOS, Marcelino. *Capoeira e Mandingas. Cobrinha Verde*. Salvador, GRASB, 1990.
- SANTOS, Valdenor Silva dos. *Conversando "nos bastidores" com o capoeirista*. São Paulo, Editora Parma, 1996.
- SECRETARIA DE EDUCAÇÃO DO ESTADO DA BAHIA. *Introdução aos estudos africanos: documentos*. Salvador, 1986.
- SETE, Mestre Bola. *A Capoeira Angola na Bahia*. Rio de Janeiro, Pallas, 1997.
- SILVA, Ana Célia da. *Discriminação do negro no livro didático*. Salvador, CEAO/CED, 1995.

- _____. *O estereótipo e o preconceito em relação ao aluno negro no livro de Comunicação e Expressão de 1º. Grau, nível I*. Dissertação de Mestrado. Salvador, FAGED/UFBa, 1988.
- SILVA, Cidinha da. *Ações Afirmativas em Educação. Experiências Brasileiras*. São Paulo, Selo Negro/Geledés, 2003.
- SILVA, Gladson de Oliveira. *Capoeira. Do engenho à universidade*. São Paulo, CEPEUSP, 1995.
- SILVA, Paula C. da. *Educação pluricultural e anti-racismo na Bahia*. Comunicação no V Congresso Afro-Brasileiro, Salvador, 1997.
- SOARES, Carlos Eugênio L. *A capoeira escrava e outras tradições rebeldes no Rio de Janeiro (1808-1850)*. Campinas, Editora Unicamp, 2001.
- _____. *Negregada Instituição - os capoeiras no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Coleção Biblioteca Carioca, 1994.
- SOARES, Luis Carlos. *Urban slavery in nineteenth century*. PhD Thesis. Londres, University College, 1988.
- SODRÉ, Muniz. *Samba - O dono do corpo*. Rio de Janeiro, Codecri, 1979.
- TELLES, Edward. Início no Brasil e fim nos EUA? *Estudos Feministas* 4 (1), 1996. (IFCS/UFRJ-PPCIS/UERJ).
- VELHO, Gilberto. *Projeto e metamorfose. Antropologia das sociedades complexas*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1999.
- VIANNA, Hildegardes. *Bahia. Folclore Brasileiro*. Rio de Janeiro, FUNARTE, 1981.

Foto 13 - Menino tocador de berimbau (Foto: Lita Cerqueira)
Reprodução de cartão-postal da Ilha de Maré, BA, 1976

GLOSSÁRIO¹³³

1. *Agogô: instrumento de percussão, de origem africana, constituído por duas campânulas de ferro, o qual se percute com vareta do mesmo metal, e é usado particularmente nos candomblés da Bahia, nas baterias das escolas de samba, no Maracatu de Pernambuco e em conjuntos musicais* (p. 63). Embora o referido Dicionário não cite a capoeira entre os muitos usos dados ao agogô, este é um instrumento presente em quase todas as baterias de rodas de capoeira, e entre os angoleiros, sem dúvida nenhuma, é um instrumento presente nos trabalhos de todas as comunidades.
2. *Aleotrias: peraltice, gaiatice, macaquice, etc.* Termo corrente em alguns lugares do nordeste brasileiro. No dia-a-dia dos treinos de capoeira se refere a necessidade de trabalhar golpes e movimentos também dissociados do sentido em si, marcial, priorizando a brincadeira e a dança.
3. *Aranha: alguns grupos usam este termo para se referir ao movimento de andar sobre as mãos e pés ao mesmo tempo, com a barriga voltada para o alto.*
4. *Armada: movimento ou golpe desferido a partir de um giro realizado sobre a base de uma perna, pelas costas, quando a outra perna é lançada em direção ao outro. Como todos os outros na Capoeira Angola, o mesmo movimento pode ser trabalhado na forma rápida de um golpe violento, ou ainda na forma dançada da malícia, da mandinga.*
5. *Atabaque: tambor primário feito com pele de animal distendida sobre um pau oco e percutida com as mãos e que se usa para marcar o*

¹³³ Aqui, além dos termos que nomeiam golpes e movimentos conhecidos entre os capoeiristas, também apresentaremos termos cujos significados refletem estruturas criativas/inventivas de determinadas comunidades, o que significa dizer que seu significado só tem representatividade entre estes. Também buscamos reproduzir os significados extraídos do Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa (Ferreira, 1986), apresentados em *itálico*, seguidos do número da página. Quando necessário, acrescentamos algum comentário em seguida.

ritmo das danças religiosas e populares de origem africana ou influenciada por esta (p. 189). Na capoeira é sempre tocado com as mãos, mas nas cerimônias religiosas do candomblé da nação queto, por exemplo, é tocado com baquetas.

6. *Aú: movimento defensivo-ofensivo, parecido à cambalhota, no qual o capoeirista lança o corpo de lado e gira no ar, descrevendo um semicírculo com as duas pernas, apoiado com as mãos no chão* (p. 199).
7. *Baqueta: pequena vara de madeira com que se percutem os tambores* (p. 230). Também usada para se tocar o berimbau.
8. *Bateria: nome usado para referir-se ao conjunto de oito instrumentos (3 berimbaus, 2 pandeiros, 1 agogô, 1 reco-reco, 1 atabaque) presentes nas rodas de Capoeira Angola.*
9. *Benção: golpe traumatizante em que o capoeirista levanta uma perna e a atira à frente com violência a fim de atingir o adversário no tronco com a sola do pé* (p. 248). Este movimento é considerado pelos capoeiristas como um dos mais violentos.
10. *Berimbau: instrumento de percussão de origem africana, com o qual se acompanha a capoeira, e que é um arco de madeira retesado por um fio de arame, com uma cabeça presa ao dorso da extremidade inferior. A corda é percutida com uma varinha, que o tocador segura com a mão direita, enquanto aproxima ou afasta do corpo a abertura da cabaça, para modificar a intensidade do som, e acentua o ritmo com o chacoalhar de um caxixi. A mão esquerda aproxima ou afasta da corda uma moeda qualquer, a fim de obter sons diferentes* (p. 250). Além de ser o instrumento de maior importância numa roda de capoeira (como gunga, médio e viola), o berimbau é considerado, por muitos angoleiros, um instrumento sagrado cuja função aproxima o entendimento sobre a importância e o papel dos atabaques *rum*, *rumpi* e *lê*, nos candomblés.
11. *Boca da Roda: refere-se aos dois espaços situados nas extremidades dos instrumentos (bateria), locais onde devem estar os próximos*

capoeiristas que formarão a dupla a entrar na roda. Entre os angoleiros existe uma grande exigência para que sejam respeitados estes lugares, evitando que pessoas se posicionem em frente aos instrumentos, e garantindo a permanência do círculo.

12. Boca-de-calça: movimento em que um dos capoeiristas em jogo tenta impedir a movimentação do outro, neutralizando-lhe as duas pernas com um movimento aplicado com as mãos que, cruzadas e seguras às barras da calça, puxam as pernas do outro.
13. Cabeçada: *golpe traumatizante em que o capoeirista se lança de cabeça contra o adversário, tal qual um aríete* (p. 300). Pode ser aplicada de várias formas e em várias regiões do corpo.
14. Caxixi: *saquinho de palha, provido de alça, que o tocador de berimbau segura juntamente com a vareta com que tange o instrumento* (p. 376). Além do seu uso, na capoeira, integrando-se ao instrumento do berimbau, o caxixi também é comumente usado nos rituais e festas do candomblé (sobretudo nas comunidades da nação Angola).
15. Chamada: alguns angoleiros também se referem a estes movimentos (existem vários tipos) como *chamada na mandinga*. Estes movimentos rituais acentuam a dimensão lúdica do próprio jogo e são realizados sempre que o seu recomeço se faz necessário. Neste, um capoeirista *chama* o outro, parando em meio ao jogo e se posicionando numa das suas formas, indicando ao outro que deverá obedecer ao *chamado*, que ali existe um entendimento estratégico do jogo em que ambos buscam fazer com que a sua linguagem prevaleça sobre a do outro.
16. Chapa: movimento em que o capoeirista, apoiado sobre um pé e duas mãos no solo, atinge o outro com a parte inferior do pé. Pode ser feita de várias maneiras e em diversas situações. Suas variações são denominadas “chapa de costa”, “chapa pulada”, “chapa lateral”, etc.
17. Dadaíô: termo “inventado” por um grupo de integrantes do GCAP, para informar a possibilidade e/ou presença de situações perigosas,

- ou requerentes de cuidado. Sob a forma de brincadeira desenvolveu-se um termo apresentado como uma corruptela para “cuidado aí, ô...”.
18. Dobrão: *antiga moeda portuguesa de ouro. Certa moeda espanhola. Moeda antiga de cobre, do valor de 40 réis* (p. 604). Esta moeda é usada para tocar o berimbau, pressionando e fazendo vibrar o arame de aço sobre o qual se emite o som.
19. Esquivas: *movimento defensivo em que o jogador se abaixa e se desloca do lugar apoiado em pernas e braços flectidos* (p. 711). São muitas as formas de esquiva, com ou sem contato com o chão, onde um dos capoeiristas se defende colocando seu corpo na direção traçada pelo golpe desferido.
20. Ginga: *movimento fundamental, do qual partem todos os golpes ofensivos ou defensivos, e em que o capoeirista, agitando-se sem deixar de manter a base de apoio, em conjugação com as mãos, procura iludir e desnortear o adversário (Cf. jinga)*¹³⁴ (p. 988). Molejo, malandragem, astúcia, “jogo de cintura”, dissimulação, etc, atributos de conduta que podem ser valorizados simultaneamente como sendo positivos e negativos. Indica a capacidade de negociar determinadas situações, aprendendo a reconhecer os momentos de recuo como condição de se manter *jogando*. Também se refere a Rainha Ginga, entidade da nobreza religiosa nas festividades do congado, espalhadas pelo Brasil.
21. Giro de preparação: como o nome sugere, trata-se de um movimento em que se busca a distância necessária para a aplicação de golpe mais decisivo. Este pode ser baixo, onde o capoeirista apoiado sobre uma mão e dois pés traça um movimento circular, semelhante ao traçado de um compasso, ou alto onde, estando de pé, o capoeirista produz um giro que se confunde com uma rasteira alta, na intenção de obter o espaço necessário à aplicação do golpe planejado.
22. Macaco: salto feito para trás, com o apoio das mãos, partindo da posição de cócoras.

¹³⁴ Prosseguindo com o referido Dicionário: “*Jinga*: elemento dos jingas, tribos africanas do Congo”.

23. Mandinga: *indivíduo dos mandingas, raça de negros cruzada com elementos bérbere-etíopicos que sofreram a influência maometana, e que eram tidos por grandes mágicos e feiticeiros* (p. 1077). Se já bastasse o horror que nos causa constatar esta ordem desprezível do biologismo racial, apraz no saber que entre os angoleiros o termo mandinga refere-se a um comportamento considerado cauteloso, portanto positivo, baseado em sutilezas necessárias à dissimulação das intencionalidades.
24. Mandingueiro: *que faz mandinga; mandinguento, mandraqueiro. Indivíduo mandingueiro, madraquento, mandraqueiro* (p. 1077). Entre os capoeiristas, significa o indivíduo astuto, centrado na dinâmica do próprio jogo, dissimulado e cauteloso.
25. Martelo: golpe em que um capoeirista, partindo da ginga, projeta-se em direção ao outro sobre um pé que forma a base no chão, executando um semigiro em que tenta acertar o outro usando a parte anterior do pé. Também pode ser um movimento baixo, partindo da posição do rolê.
26. Meia-lua: *golpe traumatizante em que o jogador se vira de costas, baixa o tronco e levanta uma das pernas em semicircunferência para atingir o adversário, no tronco ou na cabeça com o calcanhar* (p. 1112). Aqui temos a descrição de um movimento que não encontra correspondência entre os angoleiros, pois se trata da descrição aproximada do que os angoleiros conhecem como sendo o rabo-de-arraia. Esta é a descrição do golpe na Capoeira Regional. Para a Capoeira Angola, a meia-lua é um movimento realizado na posição de pé, tendo como base a ponta de um pé e realizando um semicírculo com o outro pé, indo em direção ao tronco. Por outro lado, num jogo mandingueiro, este movimento muitas vezes tem a mesma função do rabo-de-arraia, de organizar uma linguagem de jogo.
27. Mortal: salto em que o capoeirista se projeta totalmente para frente ou para trás, num tipo de pirueta que retira completamente todas as partes do corpo do chão. Pode ser para frente ou para trás.

28. Negativa: movimento em que o capoeirista “responde” a um outro, aproximando-se totalmente do chão através de uma descida lateral, permanecendo com uma das pernas flexionadas e assentado sobre um dos pés e as duas mãos, e outra perna estendida como prolongamento do próprio corpo.
29. Pé do berimbau: local em que se inicia e termina o jogo propriamente dito. Espaço situado imediatamente à frente dos três berimbaus presentes na *bateria* da Roda, e onde antes de cada jogo os capoeiristas se concentram, fazem suas orações, podendo retornar durante o jogo, sempre que reconhecem a necessidade de recomeçá-lo. É também o lugar em que o coordenador da roda pode chamar um ou os dois capoeiristas para passar-lhe(s) alguma informação ou recomendação.
30. Pião: *figura do jogo de capoeira* (p. 1324). Consiste em tirar as mãos e os pés do chão e girar sobre a própria cabeça. Na atualidade vemos a presença da capoeira em outras expressões mais recentes da cultura produzida pela diáspora africana, agora presente também no hip-hop através do *break dance*.
31. Pulo de deslocamento: movimento destinado a esquivar ou preparar novos golpes. Consiste em deslocar-se de uma perna para a outra, sobre pés alternados, tendo como base as duas mãos no solo.
32. Pulo do morcego: movimento de salto para trás, com o corpo retorcido e projetado sobre o outro tendo uma das pernas lançada nesta direção.
33. Rabo-de-arraia: *golpe traumatizante em que o capoeirista apóia as mãos no solo, gira o corpo sobre a cabeça do adversário* (p. 1441). Também aqui a caracterização do movimento como golpe, com uma função definida, tira deste movimento os seus vários usos, entre eles o de organizar as várias linguagens de jogo, como uma espécie de pivô.
34. Rasteira: *golpe desequilibrador em que o capoeirista, apoiado numa das mãos, se agacha sobre uma perna, enquanto a outra, esticada,*

descreve um semicírculo para a frente, procurando arrastar e derrubar o adversário (p. 1453). Aqui temos descrito apenas uma das suas formas, pois a rasteira pode ser também aplicada como um golpe em condições de produzir violenta agressão, além de poder ser aplicada também estando de pé, sem o auxílio das mãos, e de variadas maneiras.

35. Rolê: movimento em que o capoeirista, sentado sobre um calcanhar, coloca as mãos alternadas no solo e faz um giro horizontal com o corpo. Também com apenas uma perna estendida, coloca uma das mãos no chão e com um pequeno salto troca de perna, invertendo a direção do mesmo.
36. Rolê de costa: consiste em sair da posição da negativa, lançando o corpo para trás e buscando inverter a direção girando sobre um pé.
37. Sapinho: pulinhos estando na posição de cócoras, usando os braços em constante balanço para se proteger.
38. Treinel: parece-nos que este termo fora cunhado entre os discípulos de Mestre Pastinha, quando este se tornou cego, para designar a(s) pessoa(s) responsável(eis) pelos treinos. Segundo Mestre João Pequeno tratava-se daquele que dava os treinos às pessoas novas que iam chegando na “academia de seo Pastinha” para aprender a capoeira.
39. Variação da ginga: possibilidades de exploração de mais recursos de dança.
40. Variação do rolê: deslocamentos feitos no rolê.
41. Vingativa: semelhante à boca-de-calça, a vingativa é um movimento em que o capoeirista, após neutralizar momentaneamente a saída do outro, calça-lhe com uma perna por trás de suas costas e aplica-lhe uma espécie de cotovelada, jogando-o por cima desta perna.

ANEXO 1

TEMAS DOS ENCONTROS/EVENTOS DE CAPOEIRA ANGOLA

CASA MALUNGOS DE CAPOEIRA - Evento de Capoeira Angola, com Mestre Moraes (GCAP/BA), Boca do Rio, Léo (BH) e Janja, 1996

Camiseta com foto do Mestre Pastinha, escrito ao redor:

“Capoeira de Angola não é agressão. Capoeira de Angola vem do coração”

FICA - 1th FICA International Women’s Conference – Washington D.C., 1997

“Women in Movement”

FICA/Philadelphia - The Second Annual Capoeira Angola Women’s Conference – Philadelphia, 1999

“Sistahs Inside Afrikan Liberation”

FICA/BA – V ANIVERSÁRIO - Salvador, 2000

“V ANOS aprendendo a gingar”

EXPOSIÇÃO INDIVIDUAL do artista Marco Aurélio Damasceno – Salvador, 2000

“Capoeira Angola – O corpo em movimento tornando-se consciente”

FICA - VII Encontro Internacional de Capoeira Angola – Aldeia Arcozelo , Paty do Alferes/ Rio de Janeiro, 2001

“Vertentes Africanas”

Grupo de Capoeira Semente do Jogo de Angola (Mestre Jogo de Dentro) - 2º. Encontro Nacional de Capoeira Angola – São Paulo, 2001

“Homem valente é aquele que tem muitos amigos – Mestre João Pequeno”

FICA/Seattle – USA - 4th FICA Internacional Women’s Conference – Seattle,
March 2002

“Women’s Strength in Capoeira Angola”

FICA/ZIMBA/ACANNE/ECAAJPP - V HOMENAGEM AO DIA
INTERNACIONAL DA MULHER

“Jogo de dentro, jogo de fora, mulher e Capoeira Angola”

Vários grupos - 1º. Encontro de Angoleiras do Rio de Janeiro – Abril de 2002

“Capoeira é pra homem, menino e Mulher”

FICA/BA – VII ANIVERSÁRIO – Salvador, 2002

“Seis anos na Roda da vida”

Vários grupos - 2º. Encontro de Angoleiras do Rio de Janeiro – Março de
2003

“Recolher no ventre do saber, a semente”

ANEXO 2

Entrevista com Mestre Cobra Mansa da Fundação Internacional de Capoeira Angola (FICA)

Esta entrevista foi realizada por Rosângela Costa Araújo (Janja) em 24 de janeiro de 2003 no Município de São Bernardo do Campo, SP, onde o mestre se encontrava a convite de organizadores locais para ministrar cursos.

Mestre Cobra Mansa descreve-se com quarenta e três anos nesta data, nascido em Duque de Caxias, Rio de Janeiro, negro, com escolaridade de nível superior, hoje professor de capoeira, residindo em Washington, DC, Estados Unidos. Mora em uma casa com um de seus filhos e trabalha em sua própria escola de capoeira e também na The George Washington University.

Atendendo o interesse da pesquisa sobre sua trajetória, seus pensamentos e sua posição como capoeirista, Mestre Cobra Mansa relata ser o mais velho de dez irmãos numa família sob responsabilidade de sua mãe. Começou a trabalhar ainda criança, com 7 anos, recolhendo sucatas e vendendo frutas em feiras livres. Aos 16 anos passou a ser acrobata de rua e camelô, e assim viveu por muitos anos. Mais tarde formou-se na Universidade (em Educação Física) e realizou muitas viagens com o grupo folclórico Ôba Ôba. Posteriormente, mudou-se para os Estados Unidos e passou a trabalhar somente com capoeira.

Conheceu a capoeira com 13 anos de idade e começou a treinar com Mestre Josias da Silva, ainda em Duque de Caxias. Após um ano, juntamente com seu irmão Di Mola e Jurandir (hoje Mestre Jurandir), foi treinar com Mestre Moraes que conheceram em visita àquela primeira academia.

Após algum tempo, Mestre Cobra Mansa foi trabalhar em Belo Horizonte e em 1982 foi para Salvador onde reencontrou Mestre Moraes que

também para lá havia se mudado em 1981. Afirma que aí começou sua trajetória de resgate dos mestres antigos da Capoeira Angola.

Fale sobre a fase entre o período em que você esteve com Mestre Moraes e o período de formatação dessa organização que você lidera hoje.

Cobra Mansa - Na verdade, a minha saída do GCAP foi uma saída gradual, até o rompimento definitivo, no momento em que eu fico nos Estados Unidos e Moraes decide que eu tenho que me afastar, por divergências ideológicas, maneiras de fazer o mesmo trabalho, e aí eu decido que vou ficar até que ele mande uma outra pessoa para tomar conta do trabalho. Só que (não chegou ninguém), então eu tomei uma decisão: as pessoas que quisessem ficar esperando (pelas) outras pessoas, tudo bem. E as pessoas que não quisessem, que quisessem seguir o meu trabalho, que quisessem seguir comigo, (com elas) eu ia tentar fazer um novo trabalho.

Minha proposta na época era tentar reunir as pessoas que estavam fazendo um trabalho de Capoeira Angola, formar uma aliança, e formar um grupo forte de Capoeira Angola, no sentido de fazer um trabalho de peso. Que essa era, inclusive, a proposta que eu tinha dentro do GCAP, na época em que tentei falar com Mestre Moraes. Duas vezes eu tentei fazer isso e não fui bem sucedido. E a minha proposta era a seguinte: tentar manter essas pessoas que estavam afastadas, Zé Carlos, Neco, Angolinha, Jurandir, Valmir, todo mundo que estava afastado naquela época, e fazer uma nova organização. Até dentro do próprio modelo de GCAP, mas com uma proposta diferente de dar espaço para que as pessoas pudessem desenvolver o seu trabalho de forma livre. Só que na época eu fui muito mal entendido e eu não tinha nada para oferecer. Achei que as pessoas iriam aceitar logo essa proposta, que, na minha cabeça, era uma proposta muito legal. E como as respostas foram muito negativas eu caí de quatro pernas, mesmo. E, dentro dessa proposta, a única pessoa que realmente aceitou foi o Jurandir; (depois) em 5 ou 6 meses Valmir (em Salvador) já estava

fazendo parte do trabalho. E aí a gente decidiu que ia começar a fazer um novo trabalho. Como uma filosofia: cada um ter a sua independência, mas com respeito mútuo, e o trabalho começou aí.

O que é exatamente a organização que você dirige?

Cobra Mansa - A Fundação (Fundação Internacional de Capoeira Angola/FICA, no Brasil, e International Capoeira Angola Foundation/ICAF, nos Estados Unidos, com sede em Washington DC) tem feito erros e acertos. Agora, tem uma proposta que eu acho que é fundamental, que é, primeiro, preservar a essência da Capoeira Angola, tentar divulgar a Capoeira Angola dentro da sua tradição, dentro do máximo das suas tradições que ainda restam. Já teve uma época em que eu tentei valorizar muito os mestres antigos. Agora eu estou com uma proposta de valorizar também (as pessoas) mais novas. No caso, eu cito Marco Aurélio, o próprio Lumumba, o Armandinho. Eu parei um pouco com a proposta dos antigos mestre de capoeira porque já tem várias pessoas fazendo trabalhos com eles, elas estão aí já, inclusive estão ficando pessoas caras de se trabalhar hoje em dia (risos), é a realidade.

Então, como a FICA também tem a proposta de fazer um trabalho acessível, tem que trabalhar com propostas populares, e com pessoas que aceitem trabalhar com propostas populares. Uma das grandes coisas da Fundação é ser um grupo auto-suficiente. Disso aí a gente não abre mão, de ser um grupo auto-suficiente. Ou seja, um grupo que tenha condições de se manter com ou sem incentivos de qualquer parte, tanto governamental quanto não-governamental. A nossa proposta é o seguinte: os alunos têm que manter a FICA. Se a gente receber um incentivo, a gente melhora o trabalho que está sendo feito, mas não se conta com (isso) para se estruturar o grupo, para poder continuar a proposta do grupo.

Em quantos núcleos ou centros de referência a FICA se constitui hoje?

Cobra Mansa - No Brasil: Belo Horizonte, Rio de Janeiro e Salvador. Nos Estados Unidos, temos: Washington e Seattle, com Jurandir; New Orleans; Chicago, com Beto; São Francisco, Oakland, com Rogerinho; Philadelphia, com Kamau; Texas, com Scott.

E quais são as formas de relacionamento que os núcleos têm com a organização e com os mestres? Que tipo de relacionamentos mantém os núcleos com o todo, e no específico da capoeira, que tipo de relacionamento estes alunos mantêm com os mestres?

Cobra Mansa - A FICA vai se estruturando a partir de erros e acertos. Todos esses contratos que a gente tem com as pessoas eram coisas informais, ou seja, (por) relacionamento pessoal. A gente incentiva, dá material, vai lá, presta trabalho com eles, faz serviços juntos. Nos encontros, os alunos vêm e participam, e não tem uma coisa formal. No começo estávamos pedindo para as pessoas contribuir com algumas coisas financeiras e não estava funcionando porque os grupos também não tinham condições de se auto-sustentar, porque tinham que pagar aluguel, pagar isso, pagar aquilo. (Os núcleos) existiam (de maneira) informal. Agora a FICA é nacional, e todas estas organizações vão ter que se filiar formalmente.

A FICA é uma *umbrella* (guarda-chuva) e essas pequenas organizações estão ligadas diretamente à Fundação. Aí vai ter um contrato formal, aquela coisa toda...e aí, o que é que a gente está estruturando? (Fizemos) o estatuto, e dentro do estatuto a gente colocou algumas coisas básicas que esses grupos têm que ter para poder continuar fazendo parte da FICA. (Como um dos pontos), o treinel ou a pessoa que está tomando conta do grupo, o líder, tem que ir a cinco treinos especiais que a gente vai fazer, então, quer dizer, de dois em dois meses eles vão ter que ir a Washington ou a Seattle e treinar com os outros líderes do grupo.

Uma outra coisa é que eles vão ter que contribuir com uma pequena porcentagem (2%) sobre o valor bruto da arrecadação, para poder sustentar a organização nacional. Porque a organização nacional não tem fundos. Cada núcleo tem o seu fundo, mas a organização nacional não tem fundos e ela vai se sustentar a partir do momento que cada núcleo começar a dar uma contribuição. Então, a gente vai ter que ter um grupo de trabalho. Pessoas que vão ter que fazer trabalho de secretaria, vai ter material, e tal. E aí, como a gente tem um lance de que as pessoas se filiam, um sistema de contribuição anual, em que as pessoas recebem o jornal (O Angoleiro), então (o saldo) também vai ser uma contribuição (para a organização nacional). Vamos ver se essa coisa vai funcionar.

Os núcleos no Brasil, também?

Cobra Mansa - A gente não conseguiu ainda estruturar os núcleos aqui no Brasil (para) contribuição. Por que? Porque as pessoas aqui ainda estão difíceis de entender uma proposta em que você tenha que pagar uma (contribuição) para fazer parte de uma estrutura maior. É muito difícil no Brasil você falar em pagar trinta e cinco reais por mês. E as pessoas às vezes não entendem isso, (mas) é uma forma de manter uma organização, uma forma de manter um trabalho. No Brasil a gente tem deixado as coisas ficarem um pouco mais soltas, até porque está faltando firmar esse tipo de mentalidade, em geral. As pessoas não têm esse tipo de mentalidade ainda. Então, estamos tentando trabalhar em cima disso.

(continua)

Em termos de organização, quais foram as dificuldades ou as facilidades que você encontrou nos Estados Unidos? Na Bahia, para nós você sempre foi nosso mestre, sempre atuando ao lado do Mestre Moraes. Depois, num determinado momento, que coincide com a sua mudança para os Estados Unidos, você passou a atuar sozinho como mestre. Que dificuldades ou facilidades te estimularam, ou quais as dificuldades que muitas vezes te desanimaram nessa trajetória?

Cobra Mansa - Na verdade, eu acho que com a ajuda de Jurandir e Valmir acabei não ficando sozinho. Mas, a maior dificuldade para mim, com relação a ser mestre de capoeira e com a organização, foi a crítica que surgiu, (mas) as pessoas que me criticaram hoje estão adotando o mesmo tipo de postura, o mesmo tipo de comportamento, e aí começa a ficar uma coisa engraçada, porque na verdade acho que foi uma inovação. E, como mestre de capoeira, eu acho que nunca tive dificuldades, nem questionamentos. As pessoas sempre me respeitaram como mestre de capoeira. As pessoas sempre respeitaram a organização, o trabalho que a gente fez. Eu acho que a maior crítica que existiu foi realmente do Mestre Moraes. Eu via isso como uma coisa negativa, hoje em dia eu vejo mais como uma coisa positiva, no sentido (de ser) bom também para ficar alerta porque, caso contrário, se você não tiver a crítica, você vai estar sempre achando que está fazendo o melhor, e de repente você começa até a descuidar, porque sabe que não tem ninguém observando. Então, hoje em dia eu já vejo isso no sentido mais positivo.

Eu vejo que essas críticas também serviram para me alertar, para não cair em certos tipos de tentação que vão acontecendo durante o percurso. Então, as minhas dificuldades foram muitas, quanto aos Estados Unidos mesmo. De chegar lá, de querer implantar uma mentalidade, uma filosofia, uma cultura diferente, de eu mudar a mentalidade das pessoas de um trabalho individual para um trabalho coletivo. Fazer com que as pessoas entendessem toda uma filosofia que existe atrás da capoeira. Nisso houve dificuldade. Mas em ser mestre de capoeira, não. Eu, graças a Deus,

sempre tive um bom relacionamento com todo mundo, sempre fui bem tratado, sempre tratei (bem), então nunca fui questionado sobre o meu comportamento de mestre. Acho que foi legal.

No início dos anos 80, o trabalho do Grupo de Capoeira Angola Pelourinho (GCAP) vai se desenvolvendo de tal forma que uma década depois poderíamos dizer que o GCAP se constituiu na maior referência de Capoeira Angola. Hoje a grande maioria dos grupos, dentro de uma linhagem específica de capoeira, descende de Mestre Moraes. Que aconteceu com o GCAP?

Cobra Mansa - O GCAP serviu de espelho para a Capoeira Angola da época. Eu acho que foi a grande referência. Todo mundo, até os mestres mais tradicionais que estão realizando trabalho hoje, sofreu a influência do GCAP. Exibição de fotografias, basicamente começou comigo, fazia aqueles painéis com as fotos, colocando todos os mestres, eu sempre gostei de fotografia. A coisa de se incorporar palestras ao trabalho chamando pessoas da comunidade. Isso tudo surgiu lá, e as pessoas hoje em dia reproduzem esse modelo. Mas, eu acho que errei muito, eu posso me colocar assim, porque hoje em dia, quando reflito, acho que poderia ter uma postura um pouco mais firme diante de certas situações, e eu não tive. Eu acho que até pelo próprio respeito por Mestre Moraes, eu tentava sempre ser a pessoa conciliadora. Evitava muito o confronto direto com Mestre Moraes e tentava trabalhar o problema por trás. De forma que acho que errei, também muito em proteger certas coisas que aconteciam dentro do grupo porque Mestre Moraes sempre tinha a confiança de que eu não ia trair a confiança dele em nenhum sentido. Então, acho que também errei nesse ponto, sabe? Eu deveria ter sido mais ousado, ter desafiado um pouco mais.

Sabe, eu acho que acontece isso. Você vê que as coisas não estão indo bem, mas você também não tem a coragem de ir lá e confrontar diretamente o problema. Você fica com medo de que tudo seja destruído, ou que você seja excluído do processo, ou que, de repente, as pessoas se voltem contra

você por achar que você está querendo tomar conta, sei lá, é uma situação muito confusa, e eu me afastei do GCAP mesmo, muito antes das pessoas notarem que eu já tinha me afastado do Grupo. Houve uma época que eu fiquei fora mesmo, e depois tentei retomar de uma certa maneira e acho, no fundo, que fui muito mal interpretado dentro do GCAP. Hoje em dia quando eu converso com as pessoas, que participaram desse processo, elas se colocam para mim, porque só procuraram ouvir um lado da história, e acabou que aí ficou uma história meio contada.

Acho que o GCAP se deteriorou por dentro. Ele implodiu. Ele não cresceu. Até porque se você pega um vidro e coloca um bocado de bactérias, de coisa para fermentar, você sabe que aquilo ali vai ajudar a crescer, mas chega um momento que você vai ter que abrir mesmo, porque senão não tem jeito. Então tem que dar vazão e acho que o mestre não soube dar essa vazão no momento certo. Tem um momento, claro, que você tem que abafar, tem que segurar, que é até para poder crescer. Mas tem um momento que você vai ter que abrir. Eu acho que essa falta de abertura, no momento certo, causou essa explosão, e depois foi um processo em cadeia, porque eu me considero o último dos moicanos. Eu saí quando já não tinha mais jeito. Todo mundo já estava fora. Eu tentei por duas vezes conciliar. Acho que foi uma coisa boa que aconteceu, mas é igual Roma: todo Império cai.

Baseado nesse conceito de tradição, o que você acha que é importante ser ensinado na Capoeira Angola e como deve ser ensinado?

Cobra Mansa - Hoje em dia eu vivo mais contradição do que tradição. No meu meio, eu tenho vivido uma fase muito difícil de capoeira, nos últimos 4, 5 anos... tem sido muito difícil... já teve momento em que eu tive vontade de parar de dar aula de capoeira, porque eu já não agüento mais, eu já não sei o que é verdade, o que é mentira, o que é tradição, o que é história, o que é mito, perdi a referência total, então é difícil para mim hoje em dia, chegar para um aluno e dizer: olha, isso é pau, isso é pedra. Porque, na verdade,

você aprende que tradição é feita todos os dias, tradição é uma coisa que as pessoas adotam e que outras pessoas vão adotando e que com o processo passa a fazer parte daquele grupo, e aí vira tradição. Então eu tento passar para os meus alunos, hoje em dia, uma visão um pouco aberta do que é Capoeira Angola e ao mesmo tempo colocar para eles que tem certas coisas que não devem ser mudadas.

E tem outras coisas que você tem que ter a mente aberta o suficiente para entender que não existe verdade, não existe mentira. Eu mesmo, hoje em dia, não ensino mais nome de toques, porque eu mesmo já me perdi, me perdi mesmo... porque cada tempo que passa eu vejo que existe mais contradição do que tradição. Então, um mestre decide que esse toque vai ser assim e por aí vai passando. Também não discuta, aprenda a maneira que ele tem e guarde para você, você só vai ganhar mais conhecimento com isso.

Quanto a movimento, não; quanto a movimento para mim já é bem mais fácil, porque acho que é a movimentação básica e o resto é a individualidade de cada capoeirista. Estava até falando com o pessoal quando eu dava oficina: tem três negativas, a do Mestre João Grande, do Mestre João Pequeno e a do Mestre Moraes, e em cima disso você vê aquilo que pode usar melhor e se vira daí para frente, porque eu poderia te ensinar apenas a do Mestre Moraes, a que eu aprendi, mas também aprendi essa aqui e essa, então eu quero que você seja um pouco mais rico, dou essas para vocês e a partir daí vocês vão jogar e ver como é que podem usar.

Mas uma outra preocupação eu tenho, e eu acho que isso aí parece contraditório: acho que tem que se preservar alguns movimentos que os mestres estão perdendo. Acho que cada mestre está começando a colocar muito a sua individualidade e aí certa movimentação da Capoeira Angola está acabando, se perdendo, porque o mestre não quer passar esse tipo de movimentação. Um movimento que ele não sabe fazer, ele também não

ensina e aí os alunos dele não vão saber fazer esse movimento. Se, de repente, é só esse mestre que tem esse tipo de movimentação específica, e se ele não passa, por várias razões, esse movimento vai acabar se perdendo. Por outro lado, acho que tem que haver essa diversidade. Eu acho que o mestre tem que ter a capacidade de absorver outros movimentos de Capoeira Angola, mesmo que não goste e passar para os alunos.

Dentro do seu pensamento de mestre de capoeira, o que faz um discípulo, e o que faz um mestre? Ou onde ele deixa de ser discípulo e é apenas um aluno?

Cobra Mansa - Eu acho que durante o período de aprendizado, ele é aluno, quer dizer, aluno vai ser para o resto da vida. Mas tem um (momento) em que ele já pode pegar o conhecimento que tem e transmitir para outras pessoas. Eu acho que esse (aluno) é o que o Mestre Pastinha (chama) de treinel, que já pode treinar, já pode dar um treino, já pode chegar e mostrar um pouco do conhecimento dele para outras pessoas, já pode ajudar. O que eu vejo é o seguinte: do passo de treinel para mestre, eu acho que o mestre tem que ter a habilidade de reconhecer o aluno quando ele chega num certo estágio, mas por outro lado o aluno vai ter que procurar desenvolver essa própria habilidade, porque eu falo sempre para as pessoas que, para mim, é muito mais bonito você ver um aluno ser tratado como um treinel, ver um treinel ser tratado como contramestre, ver um contramestre ter o tratamento de um mestre de capoeira, do que o contrário. Então eu falo para as pessoas: eu posso te dar um título de mestre, mas será que as pessoas da comunidade da capoeira vão ter essa mesma consideração por você? Ou eu vou ter que ficar provando o tempo todo que você é um mestre formado por mim?

Eu acho que teria que ser o contrário; eu acho que só a sua presença, quando você chegasse, as pessoas já diriam: aqui, fulano de tal, não é mestre não, mas é uma pessoa muito importante para a capoeira. Não é bonito isso? Acho que um aluno meu, a partir do momento que tiver um

tratamento desse, eu posso chegar para ele e dizer: olha, acho que você já pode ser um treinel, ou se é um treinel meu, já está na hora de você ser... Porque essas pessoas já tão por si só ganhando esse título, não sou eu que estou dando.

Em Salvador, as pessoas já me chamavam de mestre de capoeira e quando ele (Mestre Moraes) me deu o título foi uma emoção legal, mas ao mesmo tempo eu te digo, estava merecendo naquela época, eu estava fazendo um trabalho. Eu vejo o seguinte: você faz o seu nome.

Levando em conta exatamente esse tipo de coisa que você vive na sua vida de mestre de capoeira, o quê que você acha difícil ensinar?

Cobra Mansa - Eu acho difícil ensinar a humildade, sabe? É difícil ensinar a calma, eu acho difícil ensinar paciência, ensinar trabalhar em grupo, eu acho difícil ensinar essas coisas, eu acho difícil ensinar, porque às vezes você dá aula para uma pessoa anos e anos e anos e depois você senta com a pessoa e vê que não conseguiu passar essas coisas.

Eu tenho tido algumas experiências em Washington. Trabalhar junto, trabalhar em comunidade. Saber ser humilde mesmo, saber fazer um trabalho, assim, ter dedicação. Às vezes eu não vejo isso e quando eu não vejo fico triste porque vejo que eu não consegui passar o que na realidade eu gostaria de passar para as pessoas. E aí, de repente, você vê que não passou isso aí, ou então, eu ensinei o movimento, ensinei tocar berimbau, ensinei a cantar, ensinei a jogar capoeira, mas não o ensinei a ser capoeirista, então para mim, essa é a parte mais difícil.

Pensando a questão das diferenças culturais, o que você diria que torna brasileiros e estrangeiros diferentes uns dos outros?

Cobra Mansa - Durante muito tempo eu tive esse preconceito, de brasileiros e estrangeiros. Hoje em dia eu classifico de uma outra maneira: pessoas de um nível social e cultural diferente. Porque o que eu descobri é que um

menino lá do gueto dos Estados Unidos tem a mesma malícia, o mesmo jogo de corpo, a mesma maneira de se comportar do que o menino do gueto daqui, de Salvador, de São Paulo, de qualquer lugar. Essa vivacidade, essa coisa de estar observando tudo, de jogo de corpo, sabe, então, na verdade, o que faz diferente é que ele nunca teve contato com isso, ele nunca viu isso, mas a partir do momento que ele incorpora isso, aí você não vê diferença nenhuma.

Agora existe sim o cara que é de um nível social diferente, ele foi criado dentro de uma coisa cultural diferente e aí ele vai fazer capoeira, mas não consegue pegar essa vivacidade logo de primeira, demora um tempo até que ele consegue se adaptar. Mas eu vejo a mesma coisa no Brasil. Um menino que foi “criado em apartamento” tem essa dificuldade também, sabe como é que é, dessa malandragem de estar alerta, de estar brincando, estar sorrindo, de levar a coisa na molecagem, ele tem essa dificuldade.

Eu tinha esse preconceito, mas eu acho que a partir do momento que eu vou olhando, observando mais, esse tipo de preconceito eu vou quebrando bem. É a mesma coisa na Europa, (mas) eu vejo o pessoal mais fechado. Porque assim, o pessoal negão, sem entrar nesse merecimento de raça, de negão, mas eu vejo assim, o pessoal do gueto mesmo, o pessoal que vive no gueto, ele se incorpora dentro da capoeira com mais facilidade. É assim. Aí, na Europa, você vai ter que pegar o cara do gueto também, (que) incorpora esse lance, sabe. Agora, o cara que já viveu um outro tipo de vida, culturalmente diferente, ele já tem um pouco mais de dificuldade. Eu vejo muito isso pela própria ginga do cara. E uma outra coisa que às vezes eu vejo, (que traz) muitas dificuldades para as pessoas, (é) essa coisa do enganar, do fingir que vai e não vai. Tem gente que tem uma dificuldade tremenda. E aí não consegue, a mente dele não consegue pensar dessa maneira: estou enganando o outro. Ele é muito puro por dentro, e aí ele não consegue botar isso no corpo. É uma brincadeira, mas estou enganando o

outro. Ah, meu filho, mas... (risos) é a malandragem da capoeira, tem que aprender isso. Hoje em dia, eu vejo desse jeito.

Aqui no Brasil convivemos, inicialmente, nos anos 80, com poucas diferenças no interior do grupo, de origem sócio-econômica ou de grupo étnico, religioso, etc. Tanto que você repetiu um termo que era muito comum naquela época, e que o distinguia no interior do grupo, um grupo do outro. Era assim: ou você era da “tchurma”, da área, ou era “criado em apartamento”. Eu acho que isso é diferente de como a gente vive essa diversidade num lugar como São Paulo, por exemplo, ou mais diferente ainda de como você vive essa realidade nos Estados Unidos. Assim, como é que você percebe os vários movimentos entre os seus alunos, por serem de origens diferentes, procedências étnicas, ou mesmo sócio-econômicas distintas?

Cobra Mansa - Conflito. É conflitante. A gente tem muita discussão e a coisa do racismo sempre vai e volta, ela *pum!*...bate no grupo de uma forma bem forte. A gente tem tido muita discussão sobre isso, até porque culturalmente os Estados Unidos tem essa coisa racial muito forte. Agora, eu, assim por um lado, tenho muito orgulho do grupo, porque eu sei que tem pessoas ali que, em outra situação, em outro contexto, nunca, jamais, trocariam idéias, sentariam para trabalhar juntas. Mas ali dentro do grupo, elas respeitam o ambiente, respeitam a capoeira, e acabam criando certos laços e aí elas começam a entender as diferenças umas das outras, e começam a se respeitar.

Uma vez, no grupo (em Washington DC) tinha: japonês, alemão, israelita, negro, índio, coreano, francês. E tudo assim: um com PhD, outro com não sei o quê, mas outro também que tem o primário, todos os níveis sociais e culturais, e ideologias diferentes, religiões. A gente estava discutindo sobre racismo, e tal. Inclusive foi muito legal nesse dia porque a gente descobriu que a coisa do racismo, que a gente fala muito do racismo de preto e do branco, mas existem outros tipos de racismos que, de repente, não são

colocados, (como) o racismo que existe entre os japoneses e os coreanos. Existem outras formas de racismo que no fundo são também tão fortes quanto o racismo do preto e do branco. Agora, dói mais na gente porque a gente é preto, entendeu?

E como você encontra condições de lidar com o tema da religiosidade?

Cobra Mansa - É, eu não tenho problema, tenho um respeito grande com meus alunos, com relação a isso. Sabe, todas as vezes, durante as oficinas que a gente faz, antes da gente fazer a oficina, (vamos) para um local e fazemos uma oração, juntos, e trabalhamos essa coisa e tal. E tem pessoas ali que são de religiões totalmente diferentes, sabe. Então, o que eu coloco para as pessoas é o seguinte: não estou aqui para obrigar ninguém a fazer, mas eu quero que vocês respeitem isso. Eu vou rezar para o meu orixá e se você quiser rezar para o seu, tudo bem. Agora, eu quero que você coloque uma energia positiva dentro do trabalho. E eu acho que isso aí é super importante. Assim, a gente às vezes defuma (o ambiente da Roda), e todo mundo leva numa boa. Tem o altar lá, sabe. Tem pessoas que não são religiosas, mas de vez em quando dão uma paradinha lá no altar. É uma energia legal, então deixa vir, tento colocar isso para as pessoas.

Eu tenho muita dificuldade com religião. Eu questiono muito todo tipo de religião e o pessoal do grupo tem respeitado muito isso. Tem pessoas que até estão querendo entender mais, conhecer mais sobre essa coisa da religiosidade. Agora, eu também tenho muito cuidado porque eu não quero ser um pai-de-santo. Porque as pessoas têm tendência a te enxergar como líder espiritual, e eu estou fora dessa.

Mas eu tenho uma dificuldade muito grande com líder espiritual, líder em geral, porque a gente está sempre esperando do líder que tenha uma vida digna, que sirva de exemplo. E no fundo você descobre que todos eles são seres humanos, todos eles têm os mesmos tipos de desejos, os mesmos tipos de humanidade, e você acaba se decepcionando, porque no fundo

você não queria isso, você queria que eles fossem deuses, e eles não são deuses.

Onde estão os seus amigos?

Cobra Mansa - Eu acho que eu posso perguntar onde estão os meus inimigos, porque eu não sei. Mas, os meus amigos estão em todos os lugares. Eu sou uma pessoa que, graças a Deus, acho que não tenho inimigos. Se tiver, eles estão bem escondidos, porque na minha frente eles nunca se mostraram. Mas, meus amigos estão em todos os lugares.

Você acha que o Conselho Nacional de Educação Física é bom ou ruim para a Capoeira Angola? Para a Capoeira, de modo geral, e para a Angola, de modo específico?

Cobra Mansa - Para a capoeira de modo geral, eu não sei. Pode até ser bom pra eles. Mas eu acho que para a Capoeira Angola isso é um desastre! Uma afronta à cultura popular. Daqui a pouco eles vão querer que o xaxado e a ciranda, dança de roda... Adoro essa desorganização da capoeira, hoje em dia. Amo. Eu acho que tem que ser dessa maneira mesmo, porque acho que vai ser a única maneira de não haver um controle social dentro da capoeira. Não social, institucional. Por que, o que é que acontece? O capoeirista se torna rebelde e aí ele está sempre fora, e chega um presidente, mas os rebeldes conseguem fazer muito mais que o presidente (risos). Mas a partir do momento que se dá o poder a alguém, se perde. Então, eu acho que essa desorganização, por um lado, é ótima, e por outro lado também. Se estruturar, institucionalizar a capoeira, essas pequenas pessoas que na verdade têm um significado grande dentro do mundo da capoeira, mas tem um significado muito pequeno dentro das instituições, da mídia, elas vão perder esses pequenos privilégios. Então, quer dizer, tem coisa mais bonita que essa? Não tem. É uma democracia geral. É uma baderna? É. Mas é uma democracia também. Porque aí não importa o seu nível social, cultural, não importa nada. Você vai (fazer uma oficina) porque (está sendo convidado), e acabou. Por um lado seria bom se organizar. Claro que é bom,

mas a gente também vai perder muita coisa porque vai ter certas situações (reprimidas) exatamente por causa disso, (como naquele caso do judô). O melhor judoca não pôde participar de um campeonato internacional porque estava suspenso.

Eu acho que tem que se dar uma educação para as pessoas que estão ensinando capoeira. Só isso. Tem que se dar uma educação para essas pessoas, no sentido de que tem que se fazer um trabalho sério. Mas organização institucional só é boa se você puder ganhar uma grana legal para fazer um trabalho. Mas a gente sabe que grana para cultura não é essa coisa toda, então não vai adiantar nada. Porque há outras manifestações que estão muito mais organizadas que a capoeira e que não tem grana. E não fazem um terço do que a capoeira está fazendo, no mundo.

ANEXO 3

Respostas para questionário aplicado a capoeiristas do Brasil e Estados Unidos, em 2003

Os nomes reais foram substituídos por nomes fictícios.

Algumas respostas (assinaladas com a marca RZ) foram reduzidas, porém preservando seu sentido.

(continua)

Nome	Anita	Bárbara	Carmem
Tempo de Capoeira (meses)	60	38	24
O que o (a) levou à prática da Capoeira Angola	Busca de movimentos mais eficientes e das raízes afro-brasileiras na movimentação da angola; a expressão cultural.	Fiz somaterapia no Rio e um dos requisitos era que todos no grupo fizessem capoeira.	Curiosidade.
O que o (a) mantém praticando Capoeira Angola	O exercício físico da capoeira angola, diretamente ligado à expressão de minha personalidade.	Gosto de aprender a tocar berimbau e sinto que a Capoeira fortalece a gente fisicamente e espiritualmente.	A sensação que ela produz de bem-estar e fortalecimento.
Facilidades em Capoeira Angola	Flexibilidade, força, sustentação e agilidade (parte física).	O corpo serve de instrumento então os movimentos são muito naturais. Qualquer um que quer aprendê-la pode.	Canto, o ritmo e o fato de que todos podem aprender se realmente quiserem.
Dificuldades em Capoeira Angola	Equilíbrio (físico), insegurança (emocional).	Para ficar realmente bom no jogo, o capoeirista tem que treinar muito. É difícil essa continuidade.	O confronto com o outro na roda, movimentos que necessitam de força física.
O que mais gosta em Capoeira Angola	O exercício e trocar experiências com pessoas de espírito positivo.	Tocar berimbau e fazer treinos quando tem muita gente (fica mais dinâmico).	A dança, a movimentação cadenciada, e música.
O que menos gosta em Capoeira Angola	Competitividade nociva e o machismo de algumas pessoas () fatores (que são) parte da sociedade como um todo ... RZ	Quando não dá pra jogar nas rodas. Cobrança exagerada do Mestre.	Quando o jogo se torna essencialmente marcial. O autoritarismo de alguns mestres.
Como a prática da Capoeira Angola atua no seu cotidiano	No jogo da convivência diária profissional ... tento passar aos meus filhos a necessidade de troca de estímulos e conhecimento ... RZ	Faz parte fundamental da minha vida, faz qualquer angústia ir embora. Mas não costumo visitar todas as rodas.	Ela está em tudo. Me senti espiritualmente mais forte ... tenho mais disposição pras coisas e faz entender dinâmicas de relacionamentos.

Nome	Anita	Bárbara	Carmem
Tempo de Capoeira (meses)	60	38	24
Como busca conciliar a prática da Capoeira Angola às suas tradições familiares	Mantendo as raízes culturais para perpetuar nossas idéias positivas ... Na capoeira eu me acho. RZ	Minha família não tem muitas tradições mas acham interessante, embora nunca tenham visto eu jogar.	Não tenho nenhuma tradição familiar que eu precise conciliar.
O que gosta/concorda na capoeiragem	A auto-afirmação cultural e virtuosidade.	A união do pessoal ao realizar um ritual coletivo.	Gosto da brincadeira, do sorriso, da malandragem, o jogo elegante.
O que não gosta/discorda na capoeiragem		Disputa de egos.	O jogo travado. A cara fechada, a politicagem entre os grupos, picuinhas entre mestres.
Que função desempenha no seu Grupo	Somos um grupo solidário, sou aluna dedicada e tento trocar conhecimento com os outros.	Nosso grupo divide todas as funções de modo bem auto-gestionado.	Não entendi. Sou aluna?!
Fale sobre você no seu Grupo de Capoeira Angola	No grupo "N'Golo" e no mestre J. Carlos encontrei qualidades necessárias a mim, ... a força, a malandragem, o respeito e a humildade.	Gostaria de ter mais regularidade nos treinos.	Nós dividimos tudo, fazemos as rodas e organizamos as coisas juntos.
Fale sobre a origem da Capoeira	Criada e desenvolvida por negros africanos no Brasil ... mistura de danças africanas com os mecanismos de defesa ... RZ	Foi resposta direta a uma situação política repressora e por isso ainda serve como resistência política.	A capoeira foi e sempre será um movimento de resistência e libertação, política, social e pessoal.
Como pensa o seu futuro e o da Capoeira Angola	Como prática da nossa cultura, junto com outras brasilidades que vão se fortalecer; se mantiver o caráter libertador e solidário sua prática só tende a crescer. RZ	Pretendo fazer da capoeira algo mais central. Gostaria de me aprofundar no estudo das ladainhas.	Bom, quero treinar cada vez mais e jogar com mais fluência, me sentir mais à vontade nas rodas.

Nome	Diana	Eliana	Fabiana
Tempo de Capoeira (meses)	21	16	
O que o (a) levou à prática da Capoeira Angola		A beleza dela.	A disciplina, o trabalho corpo, espírito, mente, conscientização.
O que o (a) mantém praticando Capoeira Angola	Sabedoria, crescimento espiritual, físico e mental.	A música, a dança, a mandinga, o descobrimento, a interação com as pessoas.	Minha família, todos praticam e assim resolvi tentar e gostei.
Facilidades em Capoeira Angola	Movimentos que pedem flexibilidade no chão: martelo, ponte, etc.	Consigo absorver os movimentos facilmente pela observação, acho que também tenho uma flexibilidade de movimentos.	Alongar-se.
Dificuldades em Capoeira Angola	Canto, ritmo.	Tudo. Não sei tocar direito, cantar direito e também falta muita esperteza aqui nessa cabecinha.	Colocar a cabeça e permanecer muito tempo no chão.
O que mais gosta em Capoeira Angola	A raiz, a atenção à ancestralidade - construção cotidiana da liberdade.	Mandinga.	Tocar os instrumentos.
O que menos gosta em Capoeira Angola	O ego, a vaidade exacerbada quando não rola troca.	Gente prepotente.	Apanhar na roda.
Como a prática da Capoeira Angola atua no seu cotidiano	Na redescoberta do corpo, no aprendizado da paciência, no esforço de todo dia em saber lutar pelo que sou.	Quando vou caminhando com um amigo ou amiga eu vou olhando para os lados. A capoeira desperta todos os meus sentidos.	No meu dia-a-dia, tento aprimorar melhor meus conhecimentos.

Nome	Diana	Eliana	Fabiana
Tempo de Capoeira (meses)	21	16	
Como busca conciliar a prática da Capoeira Angola às suas tradições familiares	Ter mais calma, mais respeito, na verdade possibilitando reencontro.	É difícil. Meus pais não sabem nada de música nem de mandinga. Às vezes me perguntam o que quero da capoeira, mas aí eu vou de mansinho.	Muito bem, todos fazem Capoeira Angola.
O que gosta/concorda na capoeiragem	A mandinga e a humildade.	Acho que ainda não tenho uma opinião formada sobre isso.	
O que não gosta/discorda na capoeiragem	Da falsidade e da violência.	Acho que ainda não tenho uma opinião formada sobre isso.	
Que função desempenha no seu Grupo	Elaboração de projetos, arquivo.	Olha, não tenho grupo muito fixo então por enquanto não cheguei a desempenhar uma função fixa.	Aluna.
Fale sobre você no seu Grupo de Capoeira Angola	O fazer a diferença marcando presença.	O meu grupo de capoeira nos Estados Unidos é engraçado. A gente não sabe nada e ficam esperando que aos poucos a gente vá aprendendo.	
Fale sobre a origem da Capoeira	N'golo que virou no Brasil luta e expressão cotidiana de liberdade.	Uma mistura de tradições de gente que veio involuntária/e da África. Uma expressão cultural/política dessa gente () escravizada pelos portugueses.	Afro-brasileira.
Como pensa o seu futuro e o da Capoeira Angola	Meu futuro é do mundo, o da Capoeira Angola: o se fazer e quem sabe mudar o mundo.	Devagar, devagar.	No meu futuro, o melhor. E a Capoeira Angola que se expanda cada vez mais tendo conhecimentos.

Nome	Antônio	Bruno	Carlos
Tempo de Capoeira (meses)	156	156	84
O que o (a) levou à prática da Capoeira Angola	O Mestre Angolinha, Mestre Muca e Camaleão (Mestre), que se tornaram amigos.	Afinidade.	Uma fita k7 com uma entrevista de Mestre Moraes ... em 87. RZ
O que o (a) mantém praticando Capoeira Angola	Me pergunto isso sempre e não consigo achar uma resposta... Acho que tá na alma, no DNA.	A responsabilidade da preservação dos fundamentos.	Uma forte relação espiritual.
Facilidades em Capoeira Angola	Aú, rabo-de-arraia, um lado é sempre melhor que o outro.	Absorção, percepção, observação, assimilação.	Uma vontade muito grande.
Dificuldades em Capoeira Angola	Bananeira, controle absoluto do movimento, entender os jogos de alguns Mestres.		Morar no centro-oeste sem referências.
O que mais gosta em Capoeira Angola	A liberdade, a saúde, a música, o jogo, as mulheres, enfim tudo.	Quase tudo.	Quando o berimbau começa a tocar.
O que menos gosta em Capoeira Angola	O corporativismo, a institucionalização, o jogo de poder.	Da covardia sem necessidade.	Quando o berimbau para.
Como a prática da Capoeira Angola atua no seu cotidiano	Três vezes por semana, à noite.		Como um membro do meu corpo.

Nome	Antônio	Bruno	Carlos
Tempo de Capoeira (meses)	156	156	84
Como busca conciliar a prática da Capoeira Angola às suas tradições familiares	É tranquilo, não tem nenhum problema.	Sendo bastante reservado.	Deixo isso por conta deles.
O que gosta/concorda na capoeiragem	Quase tudo.	Da diversidade.	É uma prática como uma outra qualquer, tem seus prós e contras.
O que não gosta/discorda na capoeiragem	A institucionalização, os donos da verdade, o jogo de poder.	Da manipulação de quem não entende, dos estrelismos que existem.	
Que função desempenha no seu Grupo	Aluno.	Mestre / Presidente.	Todas possíveis.
Fale sobre você no seu Grupo de Capoeira Angola	Sou um aprendiz, e pratico por causa do Mestre Angolinha; se não fosse ele, acho que ia ficar pensando com quem praticar.	Eu teria que ter você presente.	Sou dedicado e persistente em aprender e ensinar.
Fale sobre a origem da Capoeira	Brasil, negro, índio, português, europeu, árabe, mouros, judeus...	Eu teria que ter você presente.	África.
Como pensa o seu futuro e o da Capoeira Angola	Não penso, a capoeira é muito maior que todos nós e ela de certa forma independe de nós e atravessa o tempo dando rasteira em todos que querem dominá-la.	Espero prosseguir da mesma maneira, com relação à Capoeira Angola, penso que saberão preservar os fundamentos.	Preservar, jogar e aprender.

Nome	Danilo	Edivaldo	Francisco
Tempo de Capoeira (meses)	72	60	42
O que o (a) levou à prática da Capoeira Angola	A Capoeira Angola.	Sempre apreciei e depois me influenciei com amigos.	O contato com a Somaterapia.
O que o (a) mantém praticando Capoeira Angola	A Capoeira Angola.	Uma força estranha.	Uma forte identificação.
Facilidades em Capoeira Angola	Varia na interpretação da pergunta.	Matar aula.	Movimentos, aleotrias.
Dificuldades em Capoeira Angola	Distância.	Canto muito mal / estou melhor na prática dos instrumentos / mais importante - movimentação.	O canto, a convivência.
O que mais gosta em Capoeira Angola	Ver os Mestres antigos e de hoje ... na roda.	Tudo.	Do momento do jogo, principalmente com os amigos.
O que menos gosta em Capoeira Angola	Falsidade.	A falta de apoio financeiro para projetos e locais de trabalho.	Das dificuldades que surgem para que se mantenha o grupo unido e a trabalho.
Como a prática da Capoeira Angola atua no seu cotidiano	Continua a busca.	Me esforço bastante para além do meu trabalho.	Ela dá forma, ou melhor, acolhe, uma necessidade minha de vivência ritualística.

Nome	Danilo	Edivaldo	Francisco
Tempo de Capoeira (meses)	72	60	42
Como busca conciliar a prática da Capoeira Angola às suas tradições familiares	Normal.	Não devo nada a eles, meu saldo é sempre equilibrado.	Nunca pensei nisso pois não há conflitos entre essas duas "esferas" da minha vida.
O que gosta/concorda na capoeiragem	Ver uma boa roda Angola.	Tem que ser um pouquinho mais profissional (não ??, se não fica corrompida).	Da obediência às tradições e seriedade no ritual.
O que não gosta/discorda na capoeiragem	Falsidade.	Muita vaidade, de uma galera, né ?	De possíveis "competitivismos" dentro da capoeira.
Que função desempenha no seu Grupo	Cursos e oficinas.	Dou meus palpites.	Além das providenciais, atuo como artista plástico.
Fale sobre você no seu Grupo de Capoeira Angola	Buscando.	Sou discípulo, tudo bem?	Entrei no grupo há uma semana e está sendo uma experiência bastante rica e estimulante.
Fale sobre a origem da Capoeira	Na rua.	Da palavra, há várias hipóteses, de sua origem ... "seu bem é inconcebível ao mais sábio capoeirista".	É de origem africana, tendo tomado sua forma original no Brasil, como forma de resistência cultural e física à opressão da sociedade escravocrata.
Como pensa o seu futuro e o da Capoeira Angola	Não penso, sigo.	É como incógnita, mas há um grande trabalho ainda a ser feito.	Acho que a Capoeira só tende a crescer, e isso é bom. Não tenho uma clara idéia de como ela estará presente no meu futuro, mas tenho certeza que estará presente em meus trabalhos artísticos.

Nome	Gustavo	Henrique	Ivan
Tempo de Capoeira (meses)	36	26	18
O que o (a) levou à prática da Capoeira Angola	Curiosidade.	O pouco conhecimento que possuía dela e a forma como ela remonta à origem da Capoeira e do nosso passado.	Meu irmão já praticava.
O que o (a) mantém praticando Capoeira Angola	Preservar a cultura, identidade nacional.	A permanente busca por um aperfeiçoamento.	Paixão e necessidade.
Facilidades em Capoeira Angola	Gosto de cantar e tocar.	Rítmicas e vontade de aprender (mente aberta).	Flexibilidade.
Dificuldades em Capoeira Angola	Pouca flexibilidade física.	Jogar em baixo, sem vícios regionais oriundos de outros grupos / problema no joelho.	Música, canto.
O que mais gosta em Capoeira Angola		Do modo como é conduzido o jogo e de tudo que o circunda (roda, chamadas).	Roda, jogo, tradição, mandinga.
O que menos gosta em Capoeira Angola		Do seu enorme grau de dificuldade, apesar de que isso é muito instigante.	Jogo travado.
Como a prática da Capoeira Angola atua no seu cotidiano	Ainda estou "passando" os conhecimentos da "roda" para o cotidiano.	Ela influencia em tudo, principalmente na medida em que consigo ficar mais centrado (mais equilibrado).	Ajuda a ver novos ângulos e que o jogo continua depois de uma rasteira.

Nome	Gustavo	Henrique	Ivan
Tempo de Capoeira (meses)	36	26	18
Como busca conciliar a prática da Capoeira Angola às suas tradições familiares		Com harmonia e espírito de coletividade, que a Capoeira Angola proporciona.	Conversando.
O que gosta/concorda na capoeiragem	Da graduação informal.	Do modo que se constrói a roda e o que esta proporciona.	Comunidade.
O que não gosta/discorda na capoeiragem		Da busca incessante, de alguns, em provar que são superiores aos demais, usando, às vezes, da violência.	Machismo.
Que função desempenha no seu Grupo	Aluno iniciado. Eventualmente substituo o mestre.		Iniciante / Aluno / Coordenador de núcleos de estudos.
Fale sobre você no seu Grupo de Capoeira Angola	Sou um dos mais "velhos", pois o grupo fez 4 anos agora.	Ainda sou muito novo no grupo e, portanto, minha posição é apenas de coadjuvante.	A distância física me impede de estar junto da Mestre. É difícil.
Fale sobre a origem da Capoeira	Tenho como referência dois autores: Soares, C. E. L. e Araújo, Paulo Coelho de.	Na minha opinião sua origem ainda está um pouco nebulosa, mas acredito que uma adaptação de uma dança africana.	Origem na África, elementos se juntaram no Brasil.
Como pensa o seu futuro e o da Capoeira Angola	Meu futuro será conciliar Educação Física com Capoeira Angola. O futuro da Capoeira Angola é uma incógnita ... ou preservar a essência. RZ	Espero que continue com minha cabeça aberta para aprender cada vez mais ... Quanto à Angola, espero que sua tradições permaneçam inalteradas. RZ	Espero praticar até ficar velhinho, se Deus quiser. A Capoeira vai ser cada vez mais conhecida e seu desafio será conviver com isso preservando a tradição.

Nome	Anne	Chris	Ellen
Tempo de Capoeira (meses)	42	12	10
O que o (a) levou à prática da Capoeira Angola	Eu ouvi falar na resistência africana crescendo e finalmente eu tive a chance de tocá-la e praticá-la como era no passado.	Nada me fez começar; um dia eu decidi.	
O que o (a) mantém praticando Capoeira Angola	O respeito que eu tenho pela cultura, espírito mais pessoa que vem através de mim.	Excitação, mudança, crescimento.	Eu amo a música, a dança e os movimentos. Me faz sentir bem.
Facilidades em Capoeira Angola	A história, espiritualidade, o canto - música, a dança, proteção / auto-defesa, energia.	Eu estou mentalmente forte e melhorando fisicamente.	Negativa, chapa, rabo-de-arraia.
Dificuldades em Capoeira Angola	Bananeira e medo de fracassar.	Estou (fico) com medo, às vezes.	Tudo! Fluência de movimento para movimento.
O que mais gosta em Capoeira Angola	A música e como todos a sentem.	Aprender / progresso.	A dança, a comunidade.
O que menos gosta em Capoeira Angola	A confusão sobre a origem dela, que as pessoas discutem.	Medo / estagnação.	A política. Eu gostaria que tivesse mais mulheres ativas na capoeira.
Como a prática da Capoeira Angola atua no seu cotidiano	Reforça "ter que ter" olhos em todos os lugares, mesmo quando eles estão fechados.	Eu olho para as coisas diferente, em termos de movimento, equilíbrio, controle e natureza.	Eu incorporo muito da filosofia no meu dia-a-dia, como procurar por aberturas no jogo.

Nome	Anne	Chris	Ellen
Tempo de Capoeira (meses)	42	12	10
Como busca conciliar a prática da Capoeira Angola às suas tradições familiares	Não separo minha cultura familiar da Capoeira Angola, meu ... (?) é minha fundação que me ajuda a equilibrar Capoeira Angola.	Não precisa de conciliação. Eu amo ambas e estão de acordo. Minha família é mais transtornada do que eu sobre minha devoção ... RZ	Minha família entende e respeita o meu compromisso com a capoeira. ... não interferem um no outro.
O que gosta/concorda na capoeiragem	A tradição sendo ensinada pelas pessoas da cultura africana.	Eu aprendo com tudo no mundo da Capoeira Angola.	Eu gosto do misticismo na capoeiragem.
O que não gosta/discorda na capoeiragem	Pessoas que não são africanas ensinando a cultura africana.	Desigualdade masculina / feminina. As mulheres precisam de mais confiança para jogar/tocar/cantar.	Eu não gosto da violência.
Que função desempenha no seu Grupo	Aprendiz e Angoleira.	Aluno.	Arte.
Fale sobre você no seu Grupo de Capoeira Angola	A tradicionalista. Eu gosto de Capoeira Angola o mais perto possível de suas raízes com respeito aos nossos ancestrais.	Eu não entendia nada até agora. Eu precisei vir ao Brasil para apreciar minha aula (treino) em casa.	O nosso grupo é muito jovem, praticamente um ano. Está crescendo rapidamente e tem uma boa energia.
Fale sobre a origem da Capoeira	Prisioneiros africanos no Brasil usando suas memórias do ritual Ngolo, mais outras artes marciais africanas.	É mais velha do que eu mas eu ajudo a continuar as tradições.	Eu sei que veio de Angola e é baseada em como as zebras lutam.
Como pensa o seu futuro e o da Capoeira Angola	Continuar aprender Capoeira Angola com respeito.	Um dia eu quero ser mestre.	Eu me vejo praticando e jogando capoeira até meu corpo pedir pra que eu pare.

Nome	Judith	Samantha	Erich
Tempo de Capoeira (meses)	4	1	96
O que o (a) levou à prática da Capoeira Angola	Um sentimento no meu coração quando eu escutei a palavra. Aí, eu procurei as aulas.	Vi um poster na Universidade e um amigo me convidou para irmos juntos. Eu fui e gostei.	
O que o (a) mantém praticando Capoeira Angola	A infinita possibilidade de crescimento físico, espiritual, cultural e comunitário traz-me esperança para o mundo e auto-realização.	Eu gosto do ritmo e do controle do corpo.	A oportunidade de me exercitar, trabalhar a mente e o corpo.
Facilidades em Capoeira Angola	Persistência, coragem, espírito.	Minha disposição de aprender.	Jogar de cabeça para baixo.
Dificuldades em Capoeira Angola	Equilíbrio, equilíbrio sobre as mãos, giros com a cabeça.	Equilíbrio.	Flexibilidade, ver o jogo e antecipar o movimento.
O que mais gosta em Capoeira Angola	É "wholistic".	A música.	A combinação de treinar musicalmente, fisicamente, e a língua.
O que menos gosta em Capoeira Angola		A dor muscular.	A natureza política das relações entre estudantes e mestres, entre os grupos de capoeira.
Como a prática da Capoeira Angola atua no seu cotidiano	Mais consciência, força, confiança.	Me ajuda a aliviar o estresse. Eu não pratico há muito tempo, mas eu acho que também me equilibrará emocionalmente.	Me ajuda a concentrar e ter energia para outras atividades e estar consciente da malandragem dos outros.

Nome	Judith	Samantha	Erich
Tempo de Capoeira (meses)	4	1	96
Como busca conciliar a prática da Capoeira Angola às suas tradições familiares	Não é um problema.	Eu não vejo nenhum conflito mas meu conhecimento sobre Capoeira Angola é limitado.	Minhas tradições são muito diferentes da Capoeira Angola, então, para mim são coisas separadas.
O que gosta/concorda na capoeiragem		Gosto da música e do ritmo.	A ênfase no controle corporal e emocional, a herança africana.
O que não gosta/discorda na capoeiragem		Da dor após o treino.	A violência que acontece na roda sem razão.
Que função desempenha no seu Grupo	Aluno, e ajudo na apresentação da escola.	Eu estou aprendendo; não ocupo nenhuma posição específica.	Neste momento, eu somente treino e ajudo nas apresentações por causa das minhas obrigações escolares.
Fale sobre você no seu Grupo de Capoeira Angola	Eu amo nosso jeito de trabalhar como um time, ajudando uns aos outros e nos respeitando.	Eu não ocupo nenhuma posição específica no meu grupo. No momento, eu, somente, jogo e treino.	Eu sou novo no meu grupo, estou melhorando como jogador e contribuindo com "community outreach".
Fale sobre a origem da Capoeira	Ritual africano, dança da zebra, auto-defesa.	Infelizmente, eu conheço muito pouco. Eu sei que era jogada, originalmente, por escravos africanos no Brasil, () como forma de resistência.	Era uma dança de casamento, o N'golo, que c/ a combinação c/ outros fatores no Brasil se tornou capoeira.
Como pensa o seu futuro e o da Capoeira Angola	Eu vejo meu futuro conectado, pelo menos nos próximos 30 anos, com a capoeira. Eu vejo a capoeira crescendo e espalhando energia boa.	Eu acredito que continuarei jogando por muitos anos e, também, acho que a capoeira, mundialmente, irá decolar ainda mais.	Espero ter tempo de continuar a treinar e me aperfeiçoar no futuro e espero fazer parte da Capoeira Angola no futuro.

Nome	Harold	Henry	Joseph
Tempo de Capoeira (meses)	96	96	36
O que o (a) levou à prática da Capoeira Angola	Vi mestre Selon em Nova York. Comecei com o "break" e conheci um aluno do Cobra Mansa num casamento de um garoto que estava num grupo de "break".	O misticismo da capoeira, elementos africanos em movimento, aspecto marcial misturado com dança; "divertido".	Fazer artes marciais e ginástica.
O que o (a) mantém praticando Capoeira Angola	Aprendizado coletivo tem efeito duradouro e também ajuda a manter o meu "auó" dentro de mim.	Exemplo para os mais jovens. Meu desenvolvimento como pessoa.	O elo com a comunidade e a cultura e o bom exercício. É desafiador, exercício da humildade e enriquecedor.
Facilidades em Capoeira Angola	Pernas compridas e braços fortes.	Ginga, malícia, o que está dentro de mim.	Empenho no aprendizado, crescimento, trabalhar os problemas, treinar os movimentos, flexibilidade.
Dificuldades em Capoeira Angola	Não tenho muito tempo por causa do trabalho e meu joelho não é muito bom.	Falta de flexibilidade. Bananeira, etc.	Manter abaixado na ginga, responder ao chute na roda, resistência.
O que mais gosta em Capoeira Angola	Traz a música para minha vida, meu corpo, minha alma; há uma sensação libertadora em cantar em outra língua que não seja o inglês.	Camaradagem com os outros.	É um processo de iniciação que nos ensina como jogar o jogo da vida, a família, a comunidade, lar.
O que menos gosta em Capoeira Angola	Joelhos doloridos.	Quando existe conflito interno no grupo. Quando nós não planejamos nossas atividades devidamente.	A política, drama, ego.
Como a prática da Capoeira Angola atua no seu cotidiano	Me lembra de ser flexível em minhas idéias e expectativas.	De maneira básica. Me mostra caminhos para lidar com os problemas do dia-a-dia e problemas da vida.	Me permite ver aberturas e contrações objetivamente, o suficiente para me manter concentrado física, mental e emocionalmente.

Nome	Harold	Henry	Joseph
Tempo de Capoeira (meses)	96	96	36
Como busca conciliar a prática da Capoeira Angola às suas tradições familiares	Está redefinindo minhas tradições familiares.	Se eu buscar meus antepassados eu tenho a mesma tradição dos Angoleiros antigos. Afinal, eles eram escravos também, mas na América.	Deixo minha família saber o quanto é importante para mim e eles apóiam meu esforço para estudar.
O que gosta/concorda na capoeiragem	Espírito / coração aberto.	Não tem fitas, cintos ou troféus. O amor que mostramos uns aos outros.	É um ponto/elo do ritual universal, uma maneira de viver criada pelos ancestrais africanos. Gosto da expansão do axé africano.
O que não gosta/discorda na capoeiragem	Eu não deixo de gostar ou discordo de nada, mas tenho ainda que acreditar verdadeiramente na malícia.	O abuso de poder de alguns mestres. Falta de organização, às vezes.	Conflito cultural, falta mental e emocional.
Que função desempenha no seu Grupo	"Turista". Eu trabalhei na comissão de vídeo mas agora não tenho tempo disponível.	Tesoureiro assistente, treinos para alunos mais novos e mais velhos.	Eu sou o segundo aluno mais velho depois de Yehnana e cuido dos instrumentos.
Fale sobre você no seu Grupo de Capoeira Angola	FICA "DC" é uma das "células" originais e vem se estabelecendo muito bem.	Gostaria de ter mais disciplina para comparecer mais às aulas.	Eu tenho muitas responsabilidades e eu estou feliz de fazer o melhor. Essa família/grupo e o meu papel no grupo é necessário.
Fale sobre a origem da Capoeira	Vem do N'golo que deve ter 1000 anos. Eu vi possíveis referências no livro "The Egyptian Book of Dead".	É africana embora distintamente brasileira. Era uma grande ajuda para os escravos para sua sobrevivência com dignidade intacta.	É originada de uma região da África, agora, chamada Angola, do sistema "Uruba" de vida africana.
Como pensa o seu futuro e o da Capoeira Angola	Eu espero poder contribuir com a FICA numa posição administrativa, etc. Funcionar como uma verdadeira rede internacional de trabalho.	Eu gostaria de ver a Capoeira crescer e continuar mantendo sua requintada tradição de arte marcial afro-brasileira.	Eu me vejo treinando o maior tempo possível, alcançando qualquer que seja o nível de iniciação que meu caminho na capoeira permitir. Eu vejo a Capoeira se expandindo.

Nome	Paul	Robert	Roland
Tempo de Capoeira (meses)	36	36	24
O que o (a) levou à prática da Capoeira Angola	Desde a primeira vez que vi a Capoeira me apaixonei. Eu nunca parei ... A música me preencheu de bons sentimentos e os movimentos eram lindos. RZ	Procurava uma arte () que tivesse muita espirituali// e sem hierarquia. Com a música, as canções e o sentimento de comunidade, gostei e fiquei.	Eu acredito que foi a maneira que meus ancestrais quiseram que eu expressasse minha espiritualidade e a conexão com minha história.
O que o (a) mantém praticando Capoeira Angola	Contínuo desenvolvimento numa boa direção, mais saudável; eu também amo as novas formas de desenvolvimento musical.	Sem hierarquia, a comunidade, a música, o jogo.	Minha disposição de dominante; minhas "incapacidades" (dificuldades).
Facilidades em Capoeira Angola	O ritmo, porque eu tive muito treino musical, ataques rápidos e pegar as pessoas "off...".	Sede de comunicação aberta, acesso aberto a outros grupos, conhecimento do corpo e movimentos difíceis.	Minha baixa estatura, minha rapidez e rapidez no aprendizado.
Dificuldades em Capoeira Angola	Flexibilidade, eu tenho problemas no joelho e no ombro (da época que andava de skate). Eu preciso manter a calma e não reagir só com ataques.		A língua e treinamento extremamente duro.
O que mais gosta em Capoeira Angola	Música, rede (contatos) para viajar, a tradição que é passada de pessoas que foram reprimidas vai ser útil no futuro, para a resistência.		É cultura africana.
O que menos gosta em Capoeira Angola	Machismo, pessoas com "status" usam sua posição para diminuir outros que não são do mundo da Capoeira.		O multiculturalismo.
Como a prática da Capoeira Angola atua no seu cotidiano	Eu pratico capoeira todos os dias e, de uma certa forma, é uma substituição para tendências mais destrutivas como beber. Me supre com mais confiança e segurança.		Me ajuda a manter a conexão com a África e minha cultura.

Nome	Paul	Robert	Roland
Tempo de Capoeira (meses)	36	36	24
Como busca conciliar a prática da Capoeira Angola às suas tradições familiares	Acredito que a maioria das religiões é caminho diferente de descrever a "grande cena". ... mas não é necessário aceitar todas as crenças religiosas da capoeira como verdade.		Não existe conflito.
O que gosta/concorda na capoeiragem	Eu gosto do aspecto de "rede de trabalho" como eu disse antes, também gosto do fato de pessoas diferentes estarem focadas num mesmo desafio.		
O que não gosta/discorda na capoeiragem	Eu não gosto da política, argumentos insignificantes que separam o que poderia ser mais divulgado ... RZ		
Que função desempenha no seu Grupo	Eu gosto de estar de fora porque eu viajo muito e não quero me comprometer com o calendário de eventos. Mas eu ajudo quando posso.		Chefe da comissão de arquivos.
Fale sobre você no seu Grupo de Capoeira Angola	Nosso grupo está correntemente em falta. Muitas pessoas não têm experiência fora do nosso grupo e a capoeira no Texas ainda não está forte. RZ		Eu sou a força da energia comprometida em preservar as raízes africanas.
Fale sobre a origem da Capoeira	Capoeira é força de resistência que é essencial para a vitalidade, crescimento e flexibilidade de uma cultura.		Não iria existir se os Portugueses nunca tivessem escravizado os Angolanos.
Como pensa o seu futuro e o da Capoeira Angola	(C/) uma maneira de continuar treinando com o meu joelho, quero treinar a vida toda. Quando tiver mais tempo de capoeira, gostaria de ajudar a divulgar as idéias. RZ		Treinarei e passarei adiante a Capoeira Angola por muito tempo, ... vejo que a Capoeira nos EUA está se tornando menos "african centered" e mais multicultural. RZ

Nome	Roy	Victor
Tempo de Capoeira (meses)	24	12
O que o (a) levou à prática da Capoeira Angola	Um auto-desafio.	Eu queira uma arte marcial que não fosse estática na sua forma.
O que o (a) mantém praticando Capoeira Angola	Descoberta.	Eu continuo aprendendo mais coisas.
Facilidades em Capoeira Angola	Paciência, persistência.	Eu diria que sou, eu consigo me adaptar a estilos diferentes.
Dificuldades em Capoeira Angola	Preguiça, falta de foco.	Focar na conclusão dos movimentos e do jogo como um todo.
O que mais gosta em Capoeira Angola	Abertura das pessoas, paciência, natureza brincalhona, laço com o Brasil.	Muita variedade. Muito espaço nos movimentos para adicionar personalidade.
O que menos gosta em Capoeira Angola	A política, não é boa.	A política e a organização.
Como a prática da Capoeira Angola atua no seu cotidiano	Me dá confiança e me mantém em forma, fisicamente e mentalmente.	É uma constante estabilidade em minha vida. É uma coisa que sempre terá um futuro de progresso comigo.

Nome	Roy	Victor
Tempo de Capoeira (meses)	24	12
Como busca conciliar a prática da Capoeira Angola às suas tradições familiares	A capoeira é uma família, minha segunda família.	Eu procuro ter certeza de que todos saibam meus horários.
O que gosta/concorda na capoeiragem		O que é isso?
O que não gosta/discorda na capoeiragem		
Que função desempenha no seu Grupo	Estudante. Eu ajudo quando posso	Estudante. Eu ajudo quando posso.
Fale sobre você no seu Grupo de Capoeira Angola	Meus laços crescem a cada dia.	Nós somos um grupo rigoroso, mas às vezes nós nos estendemos muito e nos sentimos exaustos.
Fale sobre a origem da Capoeira	Originada em Angola, transformada pelo Brasil.	Suas origens são antigas e africanas, mas única/e brasileira e moderna ... (no) aspecto da dança. RZ
Como pensa o seu futuro e o da Capoeira Angola	Alcançar um nível de estar em contato periodicamente, talvez.	Mais pessoas, mais amigos, e mais tempo ganho.

ANEXO 4

CD “Nzinga – Capoeira Angola”, 2002