UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE GEOGRAFIA

Mariana Leme Ferreira Barcellini

NARRATIVAS DE CAPOEIRAS POR CAPOEIRISTAS
na moenda viva da territorialização do Estado brasileiro

Versão corrigida

São Paulo
2018

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE GEOGRAFIA

Mariana Leme Ferreira Barcellini

NARRATIVAS DE CAPOEIRAS POR CAPOEIRISTAS
na moenda viva da territorialização do Estado brasileiro

Versão corrigida

Dissertação de Mestrado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em Geografia
Humana da Faculdade de Filosofia, Letras e
Ciências Humanas da Universidade de São
Paulo, sob orientação do Prof. Dr. Heinz
Dieter Heidemann.

De acordo:

Prof. Dr. Heinz Dieter Heidemann.

São Paulo
2018

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

B242n Barcellini, Mariana Leme Ferreira
 Narrativas de capoeiras por capoeiristas na
 moenda viva da territorialização do Estado brasileiro
 / Mariana Leme Ferreira Barcellini ; orientador
 Heinz Dieter Heidemann. - São Paulo, 2018.
 249 f.

 Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia,
 Letras e Ciências Humanas da Universidade de São
 Paulo. Departamento de Geografia. Área de
 concentração: Geografia Humana.

 1. Geografia econômica / histórica. 2.
 Territorialização. 3. Capoeira. 4. Abolição da
 escravidão (1888). 5. Criminalização. I. Heidemann,
 Heinz Dieter, orient. II. Título.

AGRADECIMENTOS

Muita gente fez parte desta moenda. Para esta pesquisa algumas pessoas foram essenciais.

Iê! Viva meu Mestre! Agradeço ao Mestre Pinguim, primeiramente, e não haveria como não ser, pois, desde o primeiro contato com o Núcleo de Artes Afro-brasileiras, é orientador de pensamentos e movimentos, apontando as contradições desse mundo e guiando formulações críticas que, em nosso jeito de usar as palavras, ficaram enlameadas pelo pé afundado no academiquês. Agradeço, portanto, pelos respeitosos ensinamentos.

Agradeço aos camaradas do *Grupo de Capoeira Angola Guerreiros de Senzala*, e estendo a todxs parceirxs do Núcleo de Artes Afro-brasileiras que desde 2009 participam da minha formação, me alimentando e me ensinando sobre esse mundo, em como viver nele de uma maneira mais respeitosa. Especialmente à Aline, Ana Piaba, Karen, Laura, Mari Aguiar, Mari Rocha, Lili e Thiago, que de alguma forma participaram das matutações desta pesquisa, em infinitas trocas de ideias. À Haydée que já nos 45' do segundo tempo indicou a leitura de Ana Luiza Pinheiro Flauzina. Às queridas Amanda, Angela e Talitinha pelas conversas amorosas que não deixaram de compartilhar críticas, medos e incômodos sobre os lugares sociais no fazer pesquisa.

Aos acolhedores do *Centro de Referência do Samba de Roda*, a *Casa do Samba* (sede da *Associação de Sambadores e Sambadeiras do Estado da Bahia – ASSEBA*), na cidade de Santo Amaro da Purificação (Bahia), e seus colaboradores: Mestre Gato Góes, Mestre Zolinha da Bahia, Mestre Primeiro e Márcio.

Ao Mestre Góes, novamente, para nós apresentado como Mestre Hugo, pela disposição na participação nesse trabalho. A Mestre Messias, Mestre Adó, Mestra Joanice e Mestre Primeiro por nos receber em suas casas e nos ensinarem um pouco sobre tantas coisas.

À Dona Edinha, Yalorixá do Ilê Axé Ya Ominn, em Santo Amaro, pelas recepções e por dar permissão para a realização dessa pesquisa.

Ao camarada Fábio Alex, que nesses caminhos que se cruzam abriu algumas portas que muito me ajudaram. Agradeço também a companhia de Paloma e Simón.

À Maíra, Zui e Gabi pelas acolhidas, alimentos, conversas e descontrações.

Agradeço também pela companhia, matutagens e compartilhamentos de Amanda, Alê, Jú, Rafael, Talitinha, Rodrigo, Vivi e Carlão que estiveram nos trabalhos de campo em Santo Amaro, Acupe, São Braz e Cachoeira.

Aos companheiros de estudos dos grupos do Labur (Laboratório de geografia urbana da USP), cujas discussões e elaborações teóricas compartilhadas comigo desde 2010 foram fundamentais, constituindo o percurso aqui apresentado que seguiu as trilhas abertas pelas abordagens realizadas em outros trabalhos. Por meio deles foi possível encarar esse mundo também por esse caminho crítico teórico que se vê político. Em especial agradeço aos amigos Artur(e) e Rafa que empreenderam a jornada do mestrado juntos comigo, à Carol, que do emaranhado do texto de qualificação tirou observações muito valiosas que ajudaram toda a escrita; à Renatinha, Fabião, Cob e Tatá pela sensibilidade das conversas; ao Chico, Caio e Clara, que discutiram o trabalho comigo, junto também com Artur, Pedro, Marcha, Olívia, Ceci, Carlão, companheiros de discussão e de campos. Ao Carlão e Chico por revisarem o texto.

Aos camaradas da geografia, especialmente os estudantes de capoeira, os "Pedros", Caetano e Droca, pelas ideias trocadas, sementes das que virão.

Aos companheiros avizinados: à Marta por propiciar nossa aventura de pés no chão, à Fabi, Ane, Douglas, Luci e Isa pelo compartilhamento da experiência maravilhosa e aos companheiros da terra distante, mas nem tanto, do Grupo Hodi.

Aos amigos da Sendero Filmes, Tom, Bruxo, Fábio e Corgo, que acompanharam todo esse processo e sempre ajudaram nas captações para o Núcleo.

Às profundas amigadas do com-viver: Quel, Rafa, Mahara, Necas e Cori. Valeu! E porque não, à Matapa, companhia durante a redação.

À Ani, desbravadora da culinária desse mundo, que nos incentiva a acelerar a escrita pra estar junto dela. De preferência com a Quel.

Às amigadas alimentadas por Marta e Carlão, queridos que nas parcerias e conversas nos orientam nessa vida. Ao Dieter por suas orientações, que se assemelham mais a rasteiras, sempre necessárias, e disfarçadas nos quitutes compartilhados.

Ao Francisco, este ser amoroso, criativo e iluminado, companheiro neste mundo, que esteve juntinho de mim, me incentivando, em todos os momentos, principalmente nos piores, sem arredar o pé, numa elegância paciente e de respeito. A vida é boa é contigo!

À minha família, minha mãe e vovó Dirce que do jeito delas entenderam e apoiaram essa pesquisa.

A todos os profissionais da Secretaria de Pós-Graduação em Geografia Humana (FFLCH - USP).

A CAPES que concedeu uma bolsa de pesquisa para este trabalho, sem a qual ele provavelmente não teria sido realizado.

Descrever um Leskov como narrador não significa trazê-lo mais perto de nós, e sim, pelo contrário, aumentar a distância que nos separa dele. Vistos de uma certa distância, os traços grandes e simples que caracterizam o narrador se destacam nele. Ou melhor, esses traços aparecem, como um rosto humano ou um corpo de um animal aparecem num rochedo, para um observador localizado numa distância apropriada e num ângulo favorável. Uma experiência quase cotidiana nos impõe a exigência dessa distância e desse ângulo de observação. É a experiência de que a arte de narrar está em vias de extinção. São cada vez mais raras as pessoas que sabem narrar devidamente.

"O narrador"
de Walter Benjamin

Eles diziam com suas palavras: escravizar. Para nós era ouvir: *estrabalhar*. Quando souberam disso e passaram a nos chamar, ao nos aproximarmos, de *Estrabalhador*, já tínhamos resolvido esse problema de idéia de trabalho... quá-quá, a palavra ia abrindo caminho, Sophie, a palavra ia deixando vestígios, como uma arma...

Papai (Esternome) em
Texaco de Patrick Chamoiseau

RESUMO

O Recôncavo Baiano é uma área na qual diversas manifestações populares de matriz cultural afro-brasileira estão preservadas, como é o caso do samba de roda, do maculê e da capoeira. A capoeira possui um discurso político de resistência que sustenta tal identidade cultural. Esta pesquisa se inicia perseguindo uma linhagem de capoeira angola remetida ao Recôncavo Baiano, em especial à cidade de Santo Amaro. Buscando articular igualmente os planos da história e da experiência narradas por essa linhagem, se deparou com uma capoeira diferenciável. Em seus resultados compreende que o que é atualmente conhecido por capoeira se desenvolveu a partir de processos históricos. Para compreendê-los recorreremos ao universo carioca do início do século XIX, quando os primeiros documentos sobre capoeiras aparecem. Entendemos esse contexto enquanto uma determinada forma de reprodução das relações sociais, comprometidas com o escravismo, resultando numa mobilização do trabalho particularmente experimentada pelos capoeiras, por meio da perseguição e prisão empreendidas pelo nascente Estado nacional. Num comparativo com o Rio de Janeiro, analisamos o Recôncavo Baiano das relações de produção canavieira, e o seu desenvolvimento no pós-abolição, implicadas em particulares formas de controle sobre os trabalhadores. A criminalização da capoeiragem em 1890 seria então um momento em que esses contextos particulares foram articulados. Essa análise apontou que por meio da capoeira é possível discutir criticamente o processo de formação das relações de trabalho no Brasil, tendo como anteparo a própria constituição do Estado nacional, culminando com o reconhecimento da capoeira e sua descriminalização a partir da década de 1930. Tais aspectos são representativos para compreender o lugar que o capoeira, em sua transformação em capoeirista, vai experimentar.

Palavras-chave: capoeira; escravismo; formação do Estado nacional; territorialização do capital; mobilidade do trabalho; Recôncavo Baiano.

ABSTRACT

Narratives of *capoeiras* by *capoeiristas* in the living mill of the Brazilian State territorialization

The *Recôncavo Baiano* is an area in which diverse popular expressions of Afro-Brazilian cultural origin are preserved, as is the case for *samba de roda*, *maculêlê* and *capoeira*. *Capoeira* has a political discourse of resistance that supports such cultural identity. This research begins by pursuing a *capoeira angola* lineage referred to the *Recôncavo Baiano*, especially to the city of *Santo Amaro*. Seeking to articulate equally the plans of history and experience, narrated by this lineage, a differentiable *capoeira* came across this work. In its results, we understand that what is currently known as *capoeira* has developed from a historical process. To understand it we used the context of Rio de Janeiro in the early nineteenth century, when the first documents about *capoeiras* appear. We understand this context as a certain form of reproduction of social relations, committed to slavery, resulting in a labor mobilization particularly experienced by *capoeiras*, through the persecution and arrest undertaken by the nascent national state. In a comparison with Rio de Janeiro, we analyze the *Recôncavo Baiano* of the relations of sugarcane production, and its development in post-abolition, implied in particular forms of control over workers. So, the criminalization of *capoeira* in 1890 would be a time when these particular contexts were articulated. This analysis pointed out that through *capoeira* it is possible to critically discuss the process of the formation of labor relations in Brazil, having as a shield the constitution of the national State itself, ending in the recognition of *capoeira* and its decriminalization on the 1930s. Such aspects are representative to understand the place that *capoeiras*, in their transformation into *capoeiristas*, will experience.

Keywords: *capoeira*; slavery; national State formation; capital territorialization; labor mobilization; *Recôncavo Baiano*.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	10
INTRODUÇÃO	15
LADAINHA	
<i>História de Mestre Messias, para iniciar o jogo</i>	<i>22</i>
PRIMEIRO CORTE	
<i>"Lei é lei? Loas! Quem julga, já morreu"</i>	<i>29</i>
<i>Onde se produz lei? Capoeira polimórfica</i>	<i>37</i>
<i>Capoeiras de resistência num contexto de internalização da metrópole</i>	<i>47</i>
<i>À margem da lei mas por dentro dos ofícios prisionais</i>	<i>67</i>
SEGUNDO CORTE	
<i>O colonial narrado passado e presente</i>	<i>93</i>
<i>Dona Isabel que história é essa?</i>	<i>117</i>
<i>Capoeira: "profecia do esconderijo"</i>	<i>139</i>
CAVALARIA	
<i>Vadios? Quem são "os" capoeiras?</i>	<i>152</i>
TERCEIRO CORTE - CAPOEIRISTAS E UMA CAPOEIRA	
<i>Terminando o jogo e reinterpretando a ladainha</i>	<i>171</i>
CONSIDERAÇÕES FINAIS	190
BIBLIOGRAFIA	194
ANEXO – Diário de campo	201

APRESENTAÇÃO

É e não é. O senhor ache e não ache.
Tudo é e não é.

Grande sertão: veredas de João
Guimarães Rosa

São Paulo, 06 de julho de 2017, Núcleo de Artes Afro-brasileiras da USP.

Mestre Pinguim: *Eu vim de casa já me perguntando essas coisas, entendeu? O que é isso aí que vocês estão querendo? É simplesmente um trabalho que vai ficar? É uma continuação que vocês... Qual vai ser o respaldo de vocês com essas informações, porque eu não posso estar aqui mentindo. Vocês já estão aqui junto comigo, já foram vivenciar o que eu estou vivenciando, porque eu não estou indo lá como turista. Sei lá, entendeu? Não é o conteúdo da informação... Tem coisa que é fundamento dentro do xirê, que eu passei e não posso falar. Sua natureza é seu silêncio, seu resguardo, é um silêncio perturbador, esse é o mistério da coisa, tem coisa que você não vai poder revelar, você tomou um banho de folha, você fez a sua limpeza, tem coisas que você não vai poder revelar. Ela tomou banho de folhas, tem coisas que você não vai poder revelar pra ela. É a interpretação de cada um, porque isso aí é o seu negredo, e como é que vai escrever isso aí? Como é que vai escrever isso aí em palavras? É a mesma coisa? Tudo bem ela fez, eu fiz, mas como vai por isso em palavras, vai revelar isso? A gente trabalha com oralidade, tá em movimento, não tem como escrever. Tudo é uma releitura, vai vir outras coisas, novos elementos... E aí você não pode mentir. Mas é o que tá acontecendo, e isso vai ser o que? Você já foi lá, tá vivenciando isso, tá pesquisando isso... O relacionamento já é familiar, não é mais o relacionamento de uma pessoa dentro da universidade que foi lá e pá pá pá. Já tem uma coisa mais aprofundada do que "ah eu fui lá, vivi com o pessoal", não! Onde você foi, o que você tá vendo, o que tá vivenciando. Tanto aqui como dentro do Recôncavo... E ainda é pouco tempo... Porque o conhecimento tá atrás, e essa coisa tá viva, esse espírito tá vivo. Isso vai chegar aonde? Vai passar isso pra frente ou depois que se formar vai se picar e vai trabalhar em algum lugar e que se dane isso aí? Quer dizer, de vez em quando, quando eu estiver de férias vou lá, é isso? Já dormiu na casa da pessoa, já foi lá... Vocês não são mais observadoras, já estão vivenciando mil coisas, já são orador... Sei lá. Onde vai chegar com isso? Isso vai ser só um trabalho? Vocês vivenciaram isso... Vão ter que olhar pra isso de novo. A pergunta agora é pra você, não é minha não... Eu não sei de nada não...*

Iê! Peço licença para iniciar esse jogo!

Sem dar contragolpe! Longe de mim!

Mestre Pinguim fala a mim e a Laura em uma das muitas conversas sobre nossos trabalhos da academia universidade.

O grupo de capoeira angola, nomeado por Mestre Pinguim, quando lia numa biblioteca da universidade sobre o escravismo, como *Guerreiros de Senzala*, existe desde 1997. Atualmente está no Núcleo de Cultura e Extensão em Artes Afro-brasileiras na/da Universidade de São Paulo, sendo assim reconhecido pela Pró-Reitora de Cultura e Extensão Universitária desde 2007.

Deste espaço ocupado na universidade se vê um fluxo incessante de pessoas. Da murada ilha USP, que recebeu historicamente mais brancos, entre estrangeiros, nesses 11 anos que estive nela, percebe-se as mudanças, em 2017, antes tão tarde do que nunca, as cotas raciais são aprovadas. A ocupação dos *Guerreiros de Senzala* resistiu, insistiu, e foi reconhecida pela universidade – mas desconfia-se dessa relação, quase como se o reconhecimento enquanto espaço de formação fosse uma necessidade de demonstrar trabalho, uma ameaça sempre ali colocada, uma expropriação.

Cortando alguns caminhos, Pinguim é o *nome de guerra* (apelido, na capoeira) de Luiz Antonio Nascimento Cardoso, que, em 2001, se tornou Contramestre de Mestre Gato Preto da Bahia. Mestre Gato, por sua vez, José Gabriel Góes, nasceu em Santo Amaro, um município do Recôncavo Baiano – também conhecido como Santo Amaro da Purificação, em menção à padroeira da cidade, remetendo ao nome dado quando subia à categoria de vila de Nossa Senhora da Purificação e Santo Amaro, em 1727.

Aqui nesse texto, então, não se fala da capoeira em geral, se faz uma leitura particular do particular, a partir de uma linhagem.

Muito deste trabalho, principiando pelo despertar do interesse pelo tema, se deve à relação de aprendizagem e convivência com Mestre Pinguim. Assim como a academia, a capoeira suspendeu minhas próprias concepções e, por consequência, minha própria prática. Me retirou do automático da vida e me colocou num estado de percepção que é crítico em relação ao mundo, que é autocrítico. Como Mestre Pinguim ensina, a capoeira é teoria e prática, ao mesmo tempo em que a "formação cultural não é formação acadêmica, cada uma tem seu tempo"¹.

¹ Entrevista concedida em 2012, disponível em: <https://vimeo.com/user10787946>.

Esse mestre apresenta as características dos grandes capoeiras, como a arte de desaparecer ou passar despercebido, valentia e, quando necessária, maldade, na medida de doçura e de mandinga. Atitudes do enfrentamento cotidiano e que se exprimem em seu negredo, em seu segredo de como realizar isso.

E estamos nós, suas aprendizes, diante do Mestre que cumpre magistralmente então este papel por nós reconhecido, e puxa nossa orelha.

Pós-graduado de USP, de gente, de cultura. Sempre ensinando. Nos elevando a oradoras, não fala nem mais nas entrelinhas, joga o recado. Resiste contra a posição que estamos colocados. Essa coisa de trabalho nos separa, de um lado o objeto e do outro o pesquisado, assim quase que natural, naturalizado principalmente pelos universitários. E a cultura, aquela sempre deixada por último, "o mínimo do máximo" (Pinguim), sente, vai sendo ainda mais aleijada. Tudo mediado, milhões de esferas divididas, vai o turista, vai o pesquisador, vai o dançarino, e todos os "istas", olhar o objeto com suas lupas, como um escudo que acredita-se separar um do outro.

Mas um é o outro, é diferente mas é na diferença que o são. E a pergunta agora é nossa. Se se escolheu estudar também o que se vive, a resposta tem de ser cotidiana, no construir que não é só passado, mas dia a dia, ganha pão, e não só pão e muito menos circo.

Como que fica então tudo o que se segue? Esse esforço "metodo-lógico"? O dissertar? Tão sedimentado em uma linguagem que contribuiu para um "epistemicídio" (Boaventura Souza Santos; Sueli Carneiro) institucionalizado sobre outras abordagens conceituais, literárias e de conhecimento que não esta.

Sem escapar das maquinações maniqueístas, se algo espero ter aprendido com Mestre Pinguim é sair da posição "vocês estão aprendendo ou estão fingindo que estão aprendendo?" (também na versão "escutando"). Então o que entendo, e digo logo de cara pra me esquivar dos golpes merecidos, é que este é só um estudo, um jeito de olhar para a capoeira, esta é muito mais que este trabalho e muito mais do que posso dizer sobre ela.

É sim só mais um trabalho nesse sentido, e não tem como não o ser, não se trata nem de pretensão, é o que é. Uma releitura. Isso até tranquiliza um pouco, como uma amiga disse, "difícil as pessoas quererem dizer o que se é pelo que a gente escreve". Ganha pão, não esqueçamos. Mas com resposta, se tenta, nem sempre se consegue. Nem sempre se sabe como. A gente nem sempre se liga.

E sobre o conseguir, as vezes não se pode, não se deve, não dá mesmo. E não do que não se pode contar, mas por causa de onde se conta. Branca: eu.

Se os olhos do Mestre são tão generosos que veem negredo, vou entender isso na chave do carinho e do aprendizado. Do me colocar em meu lugar. O golpe tá dado, aí pra todo mundo ver. Sem contragolpe. Negro + segredo. Não conheço o segredo. Então essa releitura não vai falar de segredos, de espiritualidade. Foram deixados aos seus guardiões.

Nesta apresentação, me ponho no dever de dizer que não sei, não consigo, e por isso não quis fazer isso, não tenho propriedade e nem me foi dado legitimidade para tal. Minha corporeidade, na qual está impressa meu lugar social nesta nossa sociedade racista, patriarcal, preconceituosa e discriminadora, me impedem.

Assim nos recuamos, tudo é e não é. Mas que algo há, há. Por mais crítica, negativa e teórica que seja a minha compreensão sobre nossa realidade, algo existe que foge do âmbito da explicação. Ainda bem. São os limites concretos, que no campo conceitual também ocorrem, de não ser possível examinar a qualidade especial da própria coisa não totalmente coincidente com o conceito.

As elucubrações não foram tranquilas, embora tranquilizadas pela possibilidade privilegiada de permanecer na pós-graduação, com bolsa, com apoio. Mas houve incômodos, muitos incômodos, e ainda bem, pois provavelmente menores aos que também devo ter causado por minha presença. Mas os incômodos me moveram, e agora não tem mais volta.

Desses limites concretos, teóricos e práticos, o que se pode pensar sobre este estar ali é quanto à legitimidade. Teria meu discurso alguma? Tudo é e não é, mas esse trabalho poderia ser escrito diferente? Tentando escapar de um discurso que é apenas institucional, de meu corpo docilizado na academia da universidade, se tenta falar e pensar a relação que se vive.

Se não se está autorizado a falar de dentro da tradição, não se pretende fazer análise da tradição, objetificação da tradição. Se tenta pensar justamente a relação, o que representa minha presença que é a própria metropolização e modernização, em um contexto em que podem existir capoeiras professores de academia, capoeiras gestores culturais, capoeiras projeteiros, professores de capoeira brancos formando "mestres" de capoeira à distância, via Internet, professores de capoeiras em todas as línguas, e ainda, capoeira gospel... Mas afinal de que capoeira se fala?

A releitura vai falar da relação. Vai pensar a formação dessas possibilidades, embora recuando bastante no tempo. Isso porque se alcançou uma capoeira na universidade, se chegou a um Mestre e o que ele, e muitos outros contaram remontou ao passado. Tudo isso ouvido por nossos olhos, daquele lugar, do privilégio, que não deixa de ser incômodo. Aí,

pelo menos alguma coisa, então que se fale do incômodo, que se fale de como o incômodo foi construído. Pra incomodar quem finge não ser incomodado.

Ao estudar o que se convive, talvez tudo isso seja pra tentar se livrar da nóia branca do poder pertencer a tudo, em tudo. As vezes a paranoia fica. Mas aí voltamos e a rasteira nos coloca em nosso lugar, que não tá bom, mas é o que tem pra hoje, pra amanhã e depois de amanhã.

Mas não esqueçamos que o tema está em alta – talvez já há muito tempo – a cultura negra. Contudo, o espetáculo remunerado é ainda para poucos. Esperamos ter nos esquivado de constar entre a *design*-ada elitista, especialmente paulistana, que não tem vergonha de se autopromover e ganhar sentada e aboletada em cima de mestras e mestres caridosos.

Mas em tudo se deixa rastros. Alguns os veem com evidência, geralmente os que estão mais próximos do chão. Isso a capoeira ensina. Estar atento e forte. E ainda estamos nós, falando mal do mundo, a intelectual-zada, que cai na mesma moenda de moer gente. Nesse Estado gestor de crise que oferece suas merrecas, vamos de projeteiros, idealizadores, sonhadores, vendidos, tentando enfrentar este mundo cão. A sorte é que não se está só. E as mestras e mestres estão aí com suas rasteiras dando uma casquinha da sabedoria de como se faz pra viver feliz.

Aos *Guerreiros de Senzala*, novamente o agradecimento por mostrar bastante de tudo isso, por ensinar, com paciência de mestre que assiste mas não intervém. Me sinto honrada. Deixa cair e derruba que é assim que se aprende. Até onde se pode. Espero que o tenha feito com respeito. Pois ao final de tudo, é o que realmente importa. Aos que não consegui, minhas desculpas, me digam, me apontem, sem "tamo junto", tá cada um de um lado mesmo, tentando entender esse mundo que nos colocou assim.

A intensão do texto então é de crítica ao processo de modernização, ao preconceito, à marginalidade, não para promover uma leitura do que ainda é possível na nossa sociedade, mas sim no entendimento da necessidade de transgressão dela, re-existir.

INTRODUÇÃO

Presume-se que esse trabalho se encontra no campo de conhecimento da geografia. Mas isso não deixa de ser uma ilusão.

No processo de escrita está pressuposta uma crítica teórica que se compreende como parte e resultado da realidade, que a ciência positiva e fetichistamente, como desvendamento do mundo, não quer assim se ver. Se a teoria se propõe a pensar sobre si mesma, sobre o papel do pensamento científico, questiona-se sobre nossa posição dentro do redemoinho do processo da valorização do valor em crise, que nos determina como sujeitos objetificados, como trabalhadores que produzem pesquisa. Nesse sentido, os campos disciplinares aparentemente autônomos são compreendidos como *autonomizados* (Marx, 1988), como esferas funcionais de um mesmo processo social que determina a formação de seus discursos.

Da mesma maneira, desconfia-se da ideia de um trabalho autoral, que teria a potência de apresentar uma perspectiva desvinculada de tal funcionalidade. A intenção não está na disputa de novos conceitos geográficos (como território ou região), ao contrário, busca-se estudar a lógica contraditória que opera inclusive no sujeito geográfico que os conceitualiza. Desta forma, resta-nos refletir criticamente sobre a formação das mediações sociais entre sujeito e as formas que objetificam sua relação com o mundo.

Essa empreitada de crítica, que então também tem de se fazer teórica, está pautada nas discussões e pesquisas realizados pelo grupo de estudos do Labur-USP². As pesquisas estão voltadas às particularidades do processo de formação do trabalho com foco na escala territorial de formação do Estado nacional. Nesse percurso, são de primordial importância a desnaturalização da violência desses processos.

Tratou-se de compreender o processo histórico como dialético, que, além de movido pela contradição, possui um sentido crítico e não linear. Uma compreensão de tempo que se acumula, e se acumula em relação contraditória, se nega e se acumula. Isso é possível se partimos do presente para pensar o passado, como nossa única pista concreta para desnaturalizar nossas suposições; ao pensar como se chega onde se está e não propondo um entendimento sobre como as relações se davam efetivamente. O que, em nossa perspectiva, precisa ser então enunciado pois reproduz mecanismos que não podem ser vistos como

² Nesta dissertação utilizamos os estudos de Boechat (2009), Leite (2014; 2015), Toledo (2007; 2008; 2012) e Heidemann (2004; 2014).

naturais ou como mera continuação, mesmo quando o processo histórico é apresentado por meio de "indeterminações" (Chalhoub, 2011).

A finalidade desse trabalho se constituiu em apresentar a capoeira como uma janela pela qual se analisa o estabelecimento de diversas mediações sociais pela forma mercadoria que passam a operar na vida dos capoeiras, determinando sua transformação em capoeiristas. Uma janela ao processo social como um todo, às relações sociais inseridas em uma sociabilidade, uma *volta ao mundo*.

Nesta dissertação, as discussões foram travadas conforme os pontos que emergiam nas experiências narradas na capoeira no encontro com meus interlocutores de pesquisa. As transformações nas condições de vida que foram narradas definiram o método de exposição das problemáticas levantadas na pesquisa. O percurso se inicia quando acessamos uma linhagem particular de mestres de capoeira remetida ao Recôncavo Baiano.

O Recôncavo é a área ao redor da Baía de Todos os Santos, no estado da Bahia, formada pela foz do Rio Paraguauçu. Esta baía desenha um arco com a boca aberta para o Sul, com a cidade de Salvador localizada em sua ponta mais a Leste. As cidades que estão no litoral e avançando uma faixa para o interior constituem essa área. O desenho geográfico se faz por várias penínsulas, ilhas pequenas e a ilha de Itaparica.

Muitas vezes é dividido em "baixo" e "alto" Recôncavo, pela diferença entre as altitudes do relevo interiorana e litorânea; ou ainda como "velho" e "novo", sendo este a área sob influência da Região Metropolitana de Salvador. Na pesquisa consideramos o velho Recôncavo Baiano, excetuando o município de Salvador e de Feira de Santana – assim mencionados no texto.

Foram realizados três trabalhos de campo ao Recôncavo Baiano. O primeiro ocorreu em 2014, anteriormente ao ingresso no mestrado, e foi de grande importância para a construção do projeto. O segundo, foi em 2015, já decorrido um ano de pesquisa. O último realizamos em janeiro de 2017. Neles, foram visitados os municípios de Santo Amaro e Cachoeira. Tais cidades estão próximas ao litoral e possuem alguma parte de relevo tabular e de serras, mais acentuadas em Cachoeira que em Santo Amaro. São áreas de solo fértil, abundantes em água, sendo as áreas utilizadas historicamente ao plantio da cana-de-açúcar e tabaco.

Esta linhagem de mestres tem na ponta mais recente de sua hierarquia Mestre Pinguim, contramestre de Mestre Gato Preto, que nasceu em Santo Amaro. A partir de Mestre Gato Preto a linhagem segue em direção à Salvador e à Santo Amaro. Além de remetido a esta filiação, este é o município do Recôncavo que concentra muitas história de mestres de capoeira do Recôncavo, por isso, a pesquisa focou mais em entrevistas em Santo Amaro e em seu distrito de São Braz, onde Mestre Gato Preto morou e onde encontramos Mestre Messias, seu contemporâneo.

Trabalhos sobre capoeira mencionam o Recôncavo como um lugar de importância, mas a relação da formação do Recôncavo com a formação da capoeira não está feita de maneira aprofundada. Assim, o processo de estudo se deparou com uma revisão bibliográfica que tratava as duas partes do objeto de forma separada. O Recôncavo Baiano de um lado e a capoeira de outro. Isto é, os estudos sobre capoeira, quando apontam para municípios do Recôncavo – como possíveis lugares de origem de praticantes, em sua importância para manifestações populares etc. –, o fazem sem problematizar a gênese dessa relação na *região*, mesmo quando comparando a capoeira com os processos de perseguição e criminalização que ocorreram no Rio de Janeiro.

O trabalho terminou por se valer de diferentes métodos de exposição que abordam as experiências no pós-abolição nas ciências sociais, sobretudo em trabalhos na antropologia e na história social. Em síntese, os trabalhos na historiografia social permeiam todo o trabalho, por constarem como análises de fontes documentais (processos crimes, imprensa, diários, inventários, entre outros) que serviram de apoio para formulações sobre a experiência cotidiana dos personagens envolvidos.

Realizamos, aos olhos dos leitores informados, associações talvez inconvenientes, especialmente entre autores que se criticam dentro dos campos da historiografia. Sendo feita a necessária ressalva, não ignoramos portanto tais debates do campo historiográfico, mas assumimos uma posição que não se propôs a explicitar as críticas e percursos de análise – que não significa que não possam ser desdobradas a partir do percurso teórico realizado.

Tratou-se de uma caminho que tinha como objetivo compor, a partir dos diversos discursos, um entendimento sobre o processo social que analisamos por meio da capoeira. Assim, o método de pesquisa está ligado à totalidade concreta, à pesquisa bibliográfica e à crítica conceitual.

Não se tratou de fazer um trabalho que contrapôs de um lado uma discussão teórica sobre territorialização e que de outro analisou narrativas de capoeiristas. Ou mesmo tentou

encaixar um ao outro. Feitos e falas, práticas e discursos, ganham importância para o trabalho não para entender o que de fato aconteceu (também nos esquivando de uma postura positivista), mas situam o momento em que se está e como, desse lugar, se olha para o processo social, interpretando as práticas por meio dos discursos.

Tivemos o intuito de apresentar, até o final do texto, quais as relações teóricas que foram pensadas considerando a unidade contraditória de uma realidade entendida enquanto totalidade concreta, que sintetiza diversos processos conectados por inúmeras mediações – como um novelo de lã emaranhado difícil de encontrar a ponta mais fácil.

A ponta puxada foi a partir da necessidade de discutir as transformações narradas a partir de uma constante presentificação do escravismo. A transformação e constituição desse passado presente na boca de nossos entrevistados indicou para o processo de formação jurídica enquanto capoeiras e capoeiristas, da existência formal dessas dimensões.

Nesse sentido, se podemos considerar um recorte do trabalho entre 1890 e 1930, ele é desobedecido em muitos momentos. A presentificação das relações passadas necessariamente tinham de ser discutidas, e de maneira a pensar a formação dos processos narrados e as transformações que promoveram o lugar de onde se falava; isto é, como aspectos particulares se desdobravam em relação à totalidade.

Vamos a nossa montagem do emaranhado que se desenrolou. Os capítulos estão divididos pelos ritmos de jogo que seguem os toques comandados pelo berimbau: a *Ladainha*, o *Primeiro corte*, o *Segundo corte*, a *Cavalaria* e o *Terceiro corte*.

As ladainhas são cantigas de capoeira, geralmente na forma de lamento, que contam uma história e deixam um aprendizado. Os cortes na capoeira são os níveis de jogo, sendo o primeiro mais baixo, entendido como um jogo mais amarrado. O segundo um jogo intermediário, sem o qual não se alcança o terceiro, que é um jogo mais aberto, por vezes mais perigoso por ser mais acelerado. Interceptamos o segundo e o terceiro corte com a cavalaria, um antigo toque de berimbau usado para avisar sobre a aproximação da polícia.

Ladainha serve de analogia à anedota festeira narrada por Mestre Messias. As observações de caráter geral sobre a capoeira pontuadas nessa parte do texto servem para introduzir aspectos explorados ao longo do restante do trabalho.

Esta nossa *história da capoeira* compreende que ela não foi sempre a mesma. A capoeira que aqui nos referimos, enquanto manifestação popular e cultural na forma que conhecemos, surge em um determinado contexto. Apresentamos então reflexões de seu percurso até este momento por meio das transformações nas experiências dos capoeiras. Isso

só se fez possível recorrendo à oralidade, que possui um limite histórico – que é diferente do tempo a que se refere uma memória construída –, e à bibliografia que se voltou às fontes documentais sobre eles.

Por isso tivemos que remontar ao Rio de Janeiro, onde a relação de formação da capoeira é estabelecida por meio da vasta documentação de perseguição e criminalização dos capoeiras, alcançando historicamente o período joanino. Estes recursos de pesquisa então nos relatam e analisam a história da capoeira através das experiências dos capoeiras majoritariamente tendo como anteparo as instituições do Estado.

Na primeira sistematização dessa pesquisa, no Relatório de Qualificação, o percurso traçado se fez em apresentar como o escravismo retornava como origem da manifestação na história da capoeira que se constituiu através da tradição desses mestres. Preservada ou formulada por praticantes que descendiam de escravizados, o escravismo era lócus necessário de qualquer discussão sobre capoeira. Então as conexões traçadas naquele relatório reproduziram em grande parte as da bibliografia sobre a capoeira, experiências de vida dos capoeiras determinadas pela experiência escrava. O ponto mais explicitado então residia em vincular a perseguição policial, o medo das classes dominantes diante dos capoeiras e a "necessidade" de seu controle, à luta de resistência escrava.

Na construção mais cuidadosa deste texto final de dissertação, me deparei com a dúvida de se essa operação, de unir medo, perseguição e controle à justificativa da instituição do escravismo, não poderia cair em uma naturalização se não olhássemos com cuidado para a referência à resistência.

A explicação da tensão entre as classes escravistas como motor à perseguição e prisão dos capoeiras seria uma obviedade? Nesse argumento residiria uma linearidade, uma homogeneidade de processo histórico para pensar a sociedade. Portanto, embora a relação entre os dois fatores apontasse para uma resposta possível, nosso percurso foi de explicitar essa resposta. O conflito não estaria dado. No próprio conflito as relações se formavam.

Esse foi o percurso do *Primeiro corte*. Refletir sobre mecanismos que se dão em diversos níveis, e não são naturais, que não devem ser vistos como obviedades, pois demonstram tensões, são contraditórios. Temos que expô-los para pensar sobre a formação de nossa sociabilidade e a manutenção de muitos desses mecanismos. Por isso que as prisões dos capoeiras no século XIX, que discutimos a partir da análise de Carlos Eugenio Libano Soares, foram relacionadas a um processo de formação tanto do Estado como das relações sociais.

Pudemos particularizar a formação colonial do Estado nacional num cenário de interiorização da Metrópole portuguesa na metrópole carioca do século XIX, trazendo a historicidade das resistências dos capoeiras narradas pelos historiadores, pensando-as em relação ao processo de mobilização do trabalho promovido pelo Estado por meio de sua polícia.

Em comparação com as análises sobre a capoeira em Salvador, Rio de Janeiro e São Paulo, propomos a existência de determinados padrões de exercício do poder no interior destes contextos territoriais específicos.

No *Segundo Corte* então saímos da realidade carioca do século XIX e nos voltamos ao Recôncavo Baiano. Aqui analisamos que o cenário de "síntese da colonização" (Prado Jr.) do Rio de Janeiro de 1808 se processava em relação a outros contextos de territorialização que determinavam processos particulares de mobilização do trabalho que cumpriam o sentido de acumulação de capital. Tratava-se de uma dinâmica regional (cf. Oliveira, 1981) engendrada pela produção canavieira. Contudo, para encontrarmos Mestre Messias foi necessário discutir as transformações no pós-abolição, que não poderiam ser entendidas sem considerar a crise da cana com o processo de formação da região escravista.

No pós-abolição nos deparamos com a criminalização da capoeiragem junto à vadiagem pelo primeiro Código Penal da República de 1890. Propomos que a prática da perseguição e do controle aos capoeiras tem relação a um processo que produziu um corpo. Um corpo cisionado pelo processo de reprodução social que tem de ser entendido pelo escravismo. Essa transição foi formulada no capítulo *Cavalaria*.

No *Terceiro Corte*, de maneira já apressada, pensamos finalmente a capoeira e não mais os capoeiras. Nessa sua última metamorfose, se torna prática de capoeiristas quando é descriminalizada na década de 1930. Culminando com sua constituição como folclore nacional e ao tornar-se um bem cultural, terá no extremo de seu processo de reconhecimento a patrimonialização.

Tais aspectos também se processaram no campo da subjetividade e na permanência de um lugar cisionado vivenciado por esse sujeito capoeirista.

Na boca de seus porta-vozes, enquanto prática de resistência hoje se constrói a identidade da capoeira. Isso é dizer que relações de resistência não se referem apenas ao atrito entre posições, foram historicamente formadas e suas transformações demonstram processos de imposição violentos e contraditórios.

A modernização percebida como *mobilização do trabalho* (cf. Gaudemar, 1977) é expressamente autorizada no caso do capoeira em sua transformação como capoeirista, deixando de ser necessário seu controle extra-econômico por formas de poder regionais, pelo fato de passar a ser comandada economicamente. Neste momento, o Estado passa a ter um papel diferenciado, permanecendo como monopolizador da violência extra-econômica, explicitamente vinculada à circulação juridificada do dinheiro.

LADAINHA

História de Mestre Messias, para iniciar o jogo

São Braz, 23 de julho de 2015, fim de tarde. Como é comum em julho no Recôncavo Baiano, chovia³.

Logo na entrada do povoado de São Braz fica a casa de Mestre Messias, Manoel Messias. Ele estava sentado à porta, num alpendre, com a família, esperando a chuva passar para darem continuidade à obra da casa nova que está no terreno pegado, comprado há alguns anos.

Messias é um mestre de capoeira reconhecido no Recôncavo, um dos mais antigos ainda vivo. Foi amigo de Mestre Gato Preto, José Gabriel Góes (1929-2002), e aprendeu capoeira junto dele quando moravam em São Braz. Quem nos levou à sua casa foi Mestre Gato Góes, Sinésio Souza Góes, filho de Mestre Gato Preto.

Contando uma vida em jogo, de lembranças de capoeira atrevido, Messias nos narrou um episódio ocorrido numa ida à cidade de Cachoeira, também no Recôncavo Baiano:

Mestre Messias⁴: *Eu mesmo fiz um bocado de berimbau e fui pra Cachoeira vender, eu e mais Chumbinha. Pintado tudo, pintadinho e ajeitado. Quando chegou lá, nós não tocava o berimbau, era tocar, a polícia chegava e parava. Aí um senhor de Salvador olhou e disse assim:*

- *"Quer dizer que a polícia não quer deixar vocês bater berimbau, né?"*

- *Não, mas a gente ganha com o nosso berimbau sem a gente bater.*

- *É Pente Fino que não quer".*

Aí eu cheguei e pedi pro policial:

- *"Faz favor, me leve lá na casa de Pente fino.*

³ No Norte e Nordeste brasileiros costuma-se chamar de *inverno* as estações mais chuvosas, pois as mudanças de temperatura são amenas. No Recôncavo, esse inverno coincide com o inverno do Sudeste, segundo as temperaturas, de junho a agosto; no interior da Bahia, assim como no Maranhão, chove nos meses de janeiro a março, como no Sudeste, mas então lá esses meses são o inverno. Se percebe ao chegar no Recôncavo a intensa umidade; as manchas nas construções denunciam isso.

⁴ Constam aqui algumas passagens da entrevista realizada com Mestre Messias que consta inteira ao final deste trabalho (*Anexo I: Diário de campo - transcrição das entrevistas*). Nela constam entre colchetes observações nossas aos assuntos conversados e alguns trechos foram destacados. No ano de 2017, foi novamente realizada uma conversa com Mestre Messias, esta não gravada; os momentos que a mobilizamos estão indicados. Neste trabalho, a transcrição das falas dos entrevistados contém marcas da linguagem oral. Embora não esteja aqui desenvolvida uma argumentação teórica sobre o porquê desta escolha, é importante nos desviarmos de uma intenção de desmerecimento ou de preconceito linguístico com relação ao jeito de falar exposto, ao contrário, este confere cadência e ritmo e compõe as partes que animam este trabalho.

- *Eu não, num vou levar ninguém na casa de Pente Fino".*

Eu fiquei. Num sabia quem era Pente Fino nem nada. Daqui a pouco, quando ele saiu, que a gente pegou bateu, ele veio, e era três, veio três. "Já num disse que não toca berimbau aqui rapaz?". Na Feira da Rampa [antigo lugar que era realizada a feira em Cachoeira, hoje em dia, alguns dizem que a Rampa é uma rua perigosa], ele assanhou:

- *"Num é pra bater berimbau não, rapaz.*

- ***Mas eu num tô batendo berimbau pra fazer capoeira não, eu tô batendo pra vender o berimbau, a gente duro, pra ir pra casa tem que vender um berimbau desse" [rs].***

Aí o cara [senhor de Salvador] chegou pra mim e disse assim:

- *"Quanto é o berimbau?*

- *Quinze mil réis".*

Ele olhou..."Pega esse daqui pra mim!". Ai pegou e deu 20 mil réis e disse: "Num cobre 15 num berimbau desse, isso dá muito trabalho pra fazer, toma aqui 20". Ai veio a polícia:

- *"Já num disse que num é pra vender berimbau aqui?*

- *Não, quem comprou fui eu! **Eu sou mestre de capoeira e quis comprar, vocês vai empatar d'eu comprar?** O homem tá vendendo, vocês não querem deixar ele tocar pra gente ver o som do berimbau, eu tô vendo que o berimbau do homem é bom, eu comprei".*

Aí Pente Fino chegou e olhou assim pra mim e disse:

- *"Vocês são teimoso demais.*

- *Como não prende logo a gente?*

- *E você acha difícil d'eu prender?*

- *Rapaz, olha, capaz tu prender, tua mão solta.*

- *O quê?*

- *Capaz tu prender, tua mão solta. **Quero ver quem manda, cê mandou, leva a gente preso.***

- *Tá certo, agora não vai vender berimbau nenhum aqui mais, pode levar seus berimbaus embora.*

- *Graças a Deus já vendi um".*

*Daí eu vim-me embora e **daí nunca mais saí pra vender berimbau, quem é que vai querer me prender?***

***Mestre Gato Góes:** Berimbau era proibido vender, **precisava de documento**, era restrito. Isso só começou a acontecer em Salvador, a venda do berimbau só aconteceu em Salvador depois que Waldemar da Paixão recebia encomendas lá no ateliê dele em Pero Vaz pra poder vender pras casas lá.*

Em janeiro de 2017, Mestre Messias nos contou que essa situação em Cachoeira ocorreu quando tinha por volta de 15 anos. M. Messias hoje tem 90 anos, nasceu em 1927, a ocasião portanto se passaria em 1942. É um pouco antes disso, em 1936 que Waldemar Rodrigues da Paixão (1916-1990) constrói seu barracão coberto de palha no futuro bairro da Liberdade em Salvador, antiga ocupação do Corta-Braço, para treinos e rodas de capoeira que ocorriam aos domingos e passam a ganhar fama nos anos 40. Mestre Waldemar também é conhecido por estar entre os pioneiros no ensino da capoeira em Salvador, se consagrando como Mestre na capoeira angola.

Como nos comenta Mestre Góes, Mestre Waldemar, na história da capoeira narrada pelos mestres baianos, é a quem se atribui o início da venda desse instrumento em Salvador, ainda em seu ateliê no bairro de Pero Vaz, reivindicando ser o precursor da arte de pintar berimbaus.

Grande "batedor" de berimbau – como se diz no Recôncavo –, teve sua habilidade registrada em algumas gravações, como a realizada por Anthony Leeds em 1951-52. Seu barracão foi objeto de trabalhos como *O barracão do Mestre Waldemar* de Frederico José de Abreu (2003). Também aparece num dos mais antigos registros visuais sobre capoeira de Alexandre Robatto Filho, o curta-metragem *Vadiação* (1954). Alguns são os registros de Mestre Gato Preto com M. Waldemar, de quem teria herdado a tradição da pintura, pois M. Gato era também um exímio construtor e tocador de berimbau – ganhando o prêmio de *Berimbau de Ouro da Bahia* quando fazia parte da bateria de M. Pastinha. Sabedoria essa que transmitiu a seu filho, Mestre Góes, que possui um estilo de pintura característico. M. Gato também teria sido discípulo do famoso Mestre Cobrinha Verde⁵ (1908-1983), Rafael Alves França. Nascido em Santo Amaro, como Mestre Gato, foi outro que apresentava habilidade nas técnicas de pintura de berimbaus.

Retomando o fio de nossa meada, na cidade de Cachoeira, Mestre Messias vende seu berimbau a um capoeirista de Salvador. Nessa narrativa, o comprador de berimbau se afirma como capoeirista a um policial, e o questiona por impedir Messias de vender seu trabalho e ele de comprá-lo. Isso aponta que os capoeiras faziam berimbaus para vender, haviam capoeiristas para comprar, não era mais problema se apresentar como capoeirista à polícia e

⁵ M. Cobrinha Verde se dizia discípulo do lendário Besouro de Mangangá, Manuel Henrique Pereira. Contradizendo a narrativa de mito, Antonio Liberac C. S. Pires (2001) refaz a trajetória de vida de Besouro, encontrando processos de acusação de lesão corporal pelos quais foi expulso do Exército em 1918. Sua certidão de óbito também foi encontrada na Santa Casa da Misericórdia de Santo Amaro (Silva, 2010).

nem demonstrar valentia diante dela, como o fez Messias enfrentando Pente Fino, respondendo quando este não o levou preso.

Uma forma de pensar todas essas variáveis que compõe a situação descrita por Mestre Messias é considerá-la inserida no contexto de "reabilitação da capoeira", como foi chamado à época (Pires, 2006). Na historiografia da capoeira, esse processo tem como marco o ano de 1937, o início da ditadura Vargas. É nesta data que Mestre Bimba, Manoel dos Reis Machado (1900-1974), obtém da *Secretaria Municipal de Educação, Saúde e Assistência Pública* de Salvador, o registro como diretor de curso de educação física. Com este, Bimba redefine como *Centro de Cultura Física e Luta Regional* o espaço de treinos de sua capoeira regional, em funcionamento desde 1932 em Salvador (no Engenho Velho, bairro de Brotas), e recebe o primeiro alvará (nº 111) de funcionamento de academias de capoeira (Acuña, 2010)⁶.

A partir desse momento considera-se revogado o artigo 402 do Código Penal de 1890 que criminalizava a "capoeiragem"⁷; também se afirma que em 1937 Getúlio Vargas teria baixado um decreto que retirava a capoeira do Código Penal. No Código Criminal de 1940 não há menção à capoeira e o uso dessa palavra passa a ser liberado nas academias.

Especificamente no caso de Mestre Bimba, esse processo o consagrou como uma figura emblemática no processo de reconhecimento da capoeira como prática esportiva, juntamente à profissionalização do capoeira que então passava a ser chamado de capoeirista. Por isso Bimba afirmava em entrevista de 1973: "quem tirou a capoeira do Brasil da unha da polícia, eu acho que debaixo de Deus fui eu" (Abreu & Castro, 2009, p. 33).

Por sua vez, Mestre Pastinha, Vicente Ferreira Pastinha (1889-1981), passa a tomar conta de um espaço de treinos famoso para a capoeira soteropolitana na Gengibirra, também no bairro da Liberdade. Posteriormente funda, em 1941, o *Centro Esportivo de Capoeira Angola* (CECA), que em 1955 é transferido para o Largo do Cruzeiro de São Francisco, no Pelourinho, em Salvador (Pastinha, 1998).

⁶ "A prática da capoeira em espaços determinados foi bastante anterior à oficialização da primeira academia, pois já existia uma certa aceitação dessa prática cultural. Itapoan [Raimundo César Alves de Almeida, aluno de Bimba] diz que até 1927 a capoeira era praticamente ilegal e que Bimba conseguia alguns tostões tirados em vaquinha para pagar ao delegado e poder ensinar a sua capoeira" (Pires, 2001, p. 261, observação nossa).

⁷ O conhecido artigo previa a penalização de prisão celular por dois a seis meses ao indivíduo que: "Fazer nas ruas e praças públicas exercícios de agilidade e destreza corporal conhecido pela denominação 'capoeiragem'; andar em correrias, com armas ou instrumentos capazes de produzir lesão corporal, provocando tumultos ou desordens, ameaçando pessoa certa ou incerta ou incutindo temor de algum mal" (Decreto nº 847, 11/08/1890 que promulga o Código Penal dos Estados Unidos do Brasil).

A prática da capoeira permanecerá vigiada e fiscalizada, regulamentada nesses centros que dependiam de alvarás de funcionamento expedidos pela polícia para os locais que deveriam ser fechados com treinos em horários e dias predeterminados.

Mestre Góes também nos explica sobre a necessidade de autorização para a venda de berimbaus, "Berimbau era proibido vender, precisava de documento, era restrito". Informação que não aparece na narrativa nem da perspectiva de Mestre Messias nem como questionamento por parte de Pente Fino. Messias, em 1942 numa feira, tenta burlar a conduta repressiva da polícia afirmando que batia seus berimbaus com o intuito de vendê-los e não para fazer capoeira, mas seu argumento não é suficiente para evitar a confusão. Ele foi reprimido por portar, por vender, por bater berimbau. Isso o leva a dizer: "daí nunca mais saí pra vender berimbau, quem é que vai querer me prender?". Talvez sua escolha tenha ocorrido por nunca ter tido autorizações, e assim não daria mais nenhum motivo que justificasse sua prisão.

De origem africana – anteriormente também chamado de gunga, oricongo e urucungo – o berimbau passaria a ser associado ao jogo da capoeira como símbolo desta prática no início do século XX, assumindo o lugar de destaque entre os instrumentos presentes no jogo. Aparecerá pela primeira vez em relação à capoeira na descrição de Manuel Querino no livro de memórias *A Bahia de outr'ora* (1922). Os viajantes do século XIX, como o francês Jean Baptiste Debret, o alemão Johann Moritz Rugendas ou o britânico James Wetherell, retrataram tanto na Bahia como no Rio de Janeiro o jogo da capoeira ("dança da guerra", "negros lutando" nomes como também constam nas gravuras) e o berimbau ("urucungo"), mas sempre separadamente (Cunha, 2011)⁸.

Mestre Pastinha apresentava entre as funções usadas para o berimbau no início do século XX a de 'foice de mão', quando deixava de ser instrumento 'na hora da dor' (Pastinha, 1969, 12'), e narra como o utilizava, inclusive contra a polícia:

Eu vou contar... no meu tempo eu usava também uma 'foicezinha' do tamanho de uma chave, a foice vinha com um corte e um anel para encaixar... no cabo (...) ficava dois cortes [no berimbau] e na hora desmanchava o berimbau, encaixava a foice e eu ia manejar né... (Pastinha, 1969, 16'40").

O instrumento também era usado como arma segundo os depoimentos de mestres antigos, o que, relacionado à repressão policial republicana (1889-1930), deixa "subentendido

⁸ A investigação sobre o instrumento feita por 'Salloma' Salomão Jovino da Silva, intitulada *Memórias sonoras da noite: musicalidades africanas no Brasil oitocentista* (2005), aponta para o registro de um berimbau de fricção, o urucungo, na gravura *Danse de la guerre* (1835) de Rugendas, corroborando a hipótese da associação já desde o século XIX.

ao menos um importante motivo pelo qual o berimbau ganhou tamanha força entre os capoeiras" (Cunha, 2011, p. 24).

Talvez isso justificasse a desconfiança de Pente Fino. E embora Mestre Messias não tenha evitado a confusão, ele havia conseguido circular até a feira de Cachoeira com os berimbaus que fez e, mais importante, realizou a venda de um e conseguiu voltar para casa com o dinheiro. Em sua perspectiva, conta que apenas a posição de capoeira, sua e do comprador, impediu sua prisão. Pente Fino não se livrou de Mestre Messias sem um contragolpe. Talvez a ousadia de ambos capoeiras diante de Pente Fino somente fosse possível num contexto em que a capoeira não fosse mais crime. Mas diante das figuras que representavam a lei em Cachoeira, Messias não teve saída a não ser desistir de vender seus instrumentos.

Mas há ainda outro aspecto. Estamos vendo que a capoeira já era uma realidade conhecida e reconhecida e que havia uma cumplicidade entre os capoeiras diante da polícia, mas Mestre Messias vai a Cachoeira e não a Santo Amaro, cidade muito mais próxima com uma feira igualmente movimentada. O que pode indicar que em Santo Amaro ele não seria um capoeira anônimo, que sua identidade seria reconhecida, complicando sua situação⁹.

Em entrevista, Mestre Góes também trata desse tipo de reconhecimento entre policiais e capoeiras:

Mestre Góes¹⁰: [...] e o capoeirista chegava no mercado, brincava a capoeira dele, com um berimbau, esse berimbau tinha dois papéis, um pra acompanhar a brincadeira e o **outro pra avisar das visitas**, tanto que tinham a **cavalaria** que veio do mato e o samango que veio da **periferia** [toques de capoeira], veio daqui de dentro, o samango tá nesse CD aqui [mostra seu CD Timbres e vozes] e a corruptela de samango, no popular era samongo, o que que era o samongo? Era o chefe de polícia, o policial que andava disfarçado, **mas se sabia quem era, e quem tava tocando o berimbau tinha que conhecer os policiais que rondavam as rodas...**

Seu comprador também era de fora, de Salvador, onde – como colocou M. Góes – a venda de berimbau já era uma realidade, ou ao menos estava se constituindo como. Isso demonstra que se em Salvador a capoeira tornara-se também um meio de ganhar dinheiro, esta possibilidade surgia aos capoeiras mais frequentemente em Salvador do que no interior.

⁹ Mesmo sem nos reconhecer, em janeiro deste ano ao ver nossos rostos em São Braz perguntou se estávamos lhe procurando para conversar sobre a capoeira. O que mostra que Messias é um capoeira assediado pelos pesquisadores!

¹⁰ Assim como a entrevista com Mestre Messias, transcrevo aqui passagens da realizada com Mestre Góes, que também está completa no Anexo I. Ela foi realizada no município de Santo Amaro, no Recôncavo Baiano. Como na transcrição da de Mestre Messias, os colchetes contém observações nossas e trechos foram destacados.

Assim, nos questionamos se esses elementos levantados sobre a capoeira permitem considerar se ela teria um contexto territorial. A capoeira e os capoeiristas vão se apresentar de determinada forma conforme a territorialidade?

Quando funda sua academia, Mestre Pastinha já era um conhecido capoeira em Salvador. Na transição entre os anos 30 e 40, Pastinha apresentava um discurso que entendia a ação policial contra os 'malandros' que se utilizavam da capoeira para enfrentar inimigos, a polícia ou realizar outros crimes (até então além da própria capoeira), como roubos e assaltos. Assim comentava em entrevista: "Eu sei que tudo isso é *mancha suja na história da capoeira*, mas um revólver tem culpa dos crimes que pratica? E a faca? E os canhões? E as bombas?" (Abreu & Castro, 2009, p. 23, grifos nossos).

Portanto, sagaz Mestre Pastinha, embora entendesse a ação policial, não discordava da possibilidade da capoeira como uma arma, mesmo distanciando deste objetivo a capoeira que passou a ensinar em sua academia. Se falava sobre a 'foice de mão' ou mencionava uma 'mancha suja na história da capoeira', sinaliza para o fato de que o próprio mestre havia estado dos dois lados da história sobre a capoeira que ele mesmo comenta. Deste contragolpe de M. Pastinha, pode-se pensar que não foi ele quem mudou de lado, a possibilidade de ser capoeirista e não mais capoeira surgia diante de si.

Desdobrando a situação experimentada por Mestre Messias, considera-se que as posições de 'capoeira' e de 'polícia' não estavam definitivamente demarcadas. Aliás, como pensou Pastinha, um revólver é construído para ser uma arma, e uma arma só o é quando utilizada como tal, não basta o objeto em si. É dizer, há uma oposição de uma capoeira considerada socialmente como crime para uma capoeira que passa a ser divulgada como "único esporte genuinamente nacional", como anunciou Getúlio Vargas em 1953 após assistir uma apresentação de Mestre Bimba (IPHAN, 2007).

É neste processo que, para problematizar as informações que trazidas por Mestre Messias, vale questionar por que seria a capoeira vista como uma arma, a capoeiragem um crime e capoeiras criminais. Nestes primeiros capítulos, constrói-se uma tentativa de caminhar com essas perguntas para então, no terceiro e último corte, questionar como a repressão jurídica à capoeira deixa de ser necessária.

Deixemos como está. Agora que a ladainha além de cantada foi contada, podemos apresentar os autores que chamamos a este jogo. Essa ladainha anuncia que o jogo será longo. Cada jogo é um jogo, abrem-se possibilidades infinitas; optamos iniciar de maneira arrastada e vagarosa.

PRIMEIRO CORTE

"Lei é lei? Loas! Quem julga, já morreu"

Quem sabe direito o que uma pessoa é? Antes sendo:
 julgamento é sempre defeituoso, porque o que a gente julga é o
 passado.

Grande sertão: veredas de
 João Guimarães Rosa

No item anterior, a ladainha de Mestre Messias foi apoiada num movimento de transição e disputa localizado nos contornos da institucionalização da capoeira no século XX. Consideramos que as situações narradas pelos mestres partem tanto da forma como vivenciaram esse processo, como de um lugar que a capoeira assume e que permitirá uma ruptura às posições que anteriormente ocupavam. É dessa dimensão diferente que a capoeira ganha que entende-se tais narrativas inseridas num processo que é histórico e que culmina com os capoeiras capoeiristas. Para compreendê-lo inicia-se puxando o um fio de uma meada mas que poderia ser desenrolada por muitos caminhos. O aqui realizado tem por objetivo uma interpretação que reconheça as fricções desse processo que, se colocado apenas como continuidade, tem suas tensões apagadas.

A institucionalização na história da capoeira não se origina no momento em que ela passa a ser admitida pelo governo. Mas esse processo se iniciara anteriormente, no combate pelas organizações policiais e na perseguição juridificada pela criminalização. Entretanto, se em 1953 a capoeira é considerada um esporte nacional, a perseguição e criminalização eram direcionadas, através do Código Penal de 1890, aos capoeiras que realizassem capoeiragem.

Art. 402. Fazer nas ruas e praças publicas *exercícios* de agilidade e destreza corporal conhecidos pela denominação *capoeiragem*; andar em correrias, com armas ou instrumentos capazes de produzir uma lesão corporal, provocando tumultos ou desordens, ameaçando pessoa certa ou incerta, ou incutindo temor de algum mal:

Pena - de prisão cellualar por dous a seis mezes.

Paragrapho unico. E' considerado circumstancia agravante *pertencer o capoeira* a alguma banda ou malta.

Aos chefes, ou cabeças, se imporá a pena em dobro.

Art. 403. No caso de reincidencia, será applicada *ao capoeira*, no grão maximo, a pena do art. 400.

Paragrapho unico. Si for estrangeiro, será deportado depois de cumprida a pena.

Art. 404. Si nesses *exercícios de capoeiragem* perpetrar homicidio, praticar alguma lesão corporal, ultrajar o pudor publico e

particular, perturbar a ordem, a tranquilidade ou segurança publica, ou for encontrado com armas, incorrerá cumulativamente nas penas cominadas para taes crimes (Decreto nº 847, 11/08/1890 que promulga o Código Penal dos Estados Unidos do Brazil, grifos nossos).

Se a capoeira, a partir de determinado momento, passa a ser identificada como uma prática definida, como uma atividade separada do indivíduo capoeira, a redação do código criminal aponta para o fato de que a perseguição, no século anterior, estava focada ao capoeira. Isto é, mais significativo do que *exercícios de agilidade e destreza corporal* serem um crime – como um homicídio –, era haver uma definição gestual tão abrangente para a capoeiragem, pela qual se justificava acusar um tipo social de criminoso, e não o contrário, como seria o cometedor do crime.

Um bom *capoeirista*, como foi considerado Mestre Bimba nas notícias de jornais soteropolitanos dos anos 1930¹¹, o era por fazer bom uso de sua capoeira; em contraste com criminoso, marginal e vagabundo que, por assim ser tido, se utilizaria de uma agilidade corporal denominada *capoeiragem* e era um *capoeira*. Tem-se, portanto, dois momentos de um mesmo processo diante do Estado, de crime a esporte nacional, mas que não são exatamente momentos que se opõe. A proibição se faz ao sujeito e a admissão se faz à prática. Qual seria então o sentido do enquadramento do indivíduo capoeira como criminoso no primeiro Código Penal da República, em 1890?

Ana Flauzina, em sua dissertação intitulada *Corpo negro caído no chão: o sistema penal e o projeto genocida do Estado brasileiro* (2006), traça uma perspectiva de problematização à constituição dos sistemas penais brasileiros, por meio do campo teórico formado nos anos 20 no interior da Escola de Chicago, conhecido como criminologia crítica¹².

Este debate elabora a respeito da impossibilidade de se conhecer a sociedade objetivamente, compreendendo-a enquanto produto de uma construção social. Nessa perspectiva, o crime não é passível de ser identificado como um ato ontológico, mas fruto da reação social. Isso permite todo um entendimento de que a marginalidade às regras é consequência de uma aplicação social dessas e não qualidade do ato de quem comete. Não havendo crime em si, a atenção se volta para questionar os mecanismos que fizeram ser o indivíduo assim rotulado (*labeling approach*, também chamado de *paradigma da reação*

¹¹ Como no jornal *A Tarde* de 16 de março de 1936: "'Mestre Bimba'. 'Campeão na capoeira' desafia a todos os lutadores bahianos".

¹² Não constou no corpus desta pesquisa analisar o desenvolvimento do Direito Penal no Brasil, sendo Ana Flauzina a única autora que consultada, já em momento de finalização da dissertação. Voltada aos esforços da criminologia crítica, inserimos seus posicionamentos por identifica-los relevantes no percurso que traçamos para pensar os capoeiras, o que ficará explícito no decorrer do texto.

social) e, sobretudo, porque determinadas pessoas. Essa crítica é realizada à Criminologia como ciência constituída no século XIX, num percurso que culminou com o afastamento da discussão e entendimento sobre o delito, passando a se fazer em direção a uma catalogação de condutas para determinar um criminoso. Em outras palavras, no entendimento da criminologia crítica a criminalização termina por formar um corpo, um corpo criminalizado, em oposição a identificação de um real criminoso.

Poderíamos ver esse procedimento nos registros de prisão que traziam como motivo a "capoeira" no Rio de Janeiro. Carlos Eugênio Líbano Soares, em *A capoeira escrava e outras tradições rebeldes no Rio de Janeiro (1808-1850)*, tem por base a análise de registros oficiais, sobretudo policiais, durante o período¹³.

O primeiro caso encontrado por Soares (2004) é de Felipe, um africano, identificado como de nação angola, que era escravizado na cidade do Rio de Janeiro e foi preso pela recente Guarda Real de Polícia, em 1810; como consta no códice 403 (p. 73). Os códices eram uma compilação de documentos policiais que Soares afirma ser a mais antiga e rica fonte de prisões por capoeira no início do século para o Rio de Janeiro. Segundo o autor, retratando as prisões diárias por quase dez anos, esses registros trazem diferentes aspectos relacionados à capoeiragem em suas descrições. Desde um indivíduo preso por portar uma capoeira (p. 84), casos em que negros estavam "jogando capoeira" (p.74), ocorrências nas quais apareciam "assobios de capoeira" (p. 80), além de chapéus, fitas e facas; todos esses elementos utilizados para identificar o tipo social que foram suficientes para leva-los à prisão pelos soldados¹⁴.

Outra fonte utilizada por Soares serão as *partes da Polícia*, que retrataram em detalhes as ocorrências policiais semanais da cidade durante os anos de 1831 e 1840. A comparação dessas partes com os livros de prisões de anos anteriores traz a informação que nos é relevante:

Uma comparação ligeira entre os dados sobre motivos de prisão de capoeiras, registrados nos boletins policiais da década de 1830, e os dados do período joanino revela o mesmo tipo de amostragem e o que entendemos ser também a mudança *inevitável* do jargão policial. Nos primórdios do século, a capoeira se assemelhava a um "jogo", uma dança, mas na década de 1830, "capoeira" remete a um tipo social, aquele que será denominado claramente "o capoeira". Nas décadas seguintes ao período joanino, o "jogo" irá lentamente desaparecer, até

¹³ A história social da capoeira realizada por Soares (2004) é extremamente valiosa pois, além de compilar a bibliografia produzida até então sobre o assunto, é a que vai mais longe temporalmente através de fontes oficiais. Desta forma, seu trabalho foi aqui intensamente utilizado.

¹⁴ Destacamos a história de João Ganguela que, em 1814, havia sido preso por assobiar na rua, segundo Soares, "o escrivão de Polícia não pestanejou em declarar aquele apito como 'sinal de capoeira'" (2004, p. 148, nota 28).

se extinguir completamente do vocabulário policial (Soares, 2004, pp. 111 e 112, grifo nosso).

Se, nos códigos da corte no início do século aparece o termo "jogar capoeira", o que o autor associa à presença do lúdico e de uma coreografia disseminada socialmente, com o decorrer do tempo esse termo é apagado, permanecendo "capoeira" nos registros policiais agora remetido ao indivíduo praticante. O autor vai atribuir a isso transformações nos usos e costumes do aparato policial, que abandonaria certos detalhes em função de rotinas e hábitos.

Interessante pensar que, em seu argumento, uma prática lúdica, ao ser recorrentemente criminalizada, impusesse uma mudança inevitável, na identificação do praticante com o crime. Tal relação entre prática e praticante não estaria exatamente no sentido contrário?

A análise promovida por Soares no decorrer de *A capoeira escrava* (2004) demonstra exatamente o oposto do que sua afirmação sobre tal "sutileza". Em muitas passagens o autor coloca "simplesmente por capoeira" (p. 112) ser suficiente para punições e penas. Isso nos permite formular que um indivíduo, ao possuir certas características, era cotidianamente criminalizado; assim, práticas sociais foram sendo mascaradas numa identificação que não precisava mais de justificativas para definirem criminosos. Em outras palavras, a rotina estava (e ainda está) em criminalizar. Não havendo mudanças, o jargão explicita isso: aos olhos das autoridades cariocas, essa capoeira e esse capoeira eram a mesma coisa.

O termo capoeira, portanto, se prestava à identificação do "inimigo social", o que demandava um significado de ampla abrangência sobre seu perfil. Assim, tal palavra se associava não só aos atos criminais em si, mas também ao conjunto de práticas cotidianas, dentre elas os divertimentos, a "vadiação" e até mesmo às indumentárias que podiam caracterizar tais indivíduos (Melo e Ude, 2013, p. 9).

Retomando o argumento de Ana Flauzina, a constituição da Criminologia como ciência ocorreu no século XIX, num movimento de distanciamento do delito rumo a procedimentos de individualização das penas. Isso decorre do movimento de conceber uma sociedade que possui interesses comuns, a partir dos quais se definem os desvios a eles. Deste ponto de vista, promove-se um entendimento sobre defesa social de uma perspectiva abrangente na qual o controle social se faz sobre os criminosos e não mais caso a caso. O interesse social comum também aparece como justificativa das penas, seja na prevenção a outros crimes, seja na recuperação do autor do crime. Visto dessa maneira, o Estado passa a carregar a legitimidade para punir. Mais relevante que a danosidade do ato, que no caso da capoeira não estava ao menos evidentemente definível, nesse processo, a atuação do sistema

penal se fazia vinculada à qualidade do indivíduo, estereótipos eram destacados e transformados em motivos suficientes e decisivos para a criminalização.

Não por acaso será também no século XIX que a formulação do racismo como conceito e doutrina científica vai ganhando seus contornos, como descreve Kabengele Munanga (2004) a respeito do percurso que a compreensão sobre raça trilha desde os debates iluministas do século XVIII. No Brasil, é no fim daquele século, principalmente a partir da década de 1870, que as teorias raciais vão cumprir um importante papel no pensamento científico. Lilia Schwarcz, em *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil* (1993), contextualiza esses modelos de análise no desmonte do escravismo no país, nas formulações de um projeto nacional que tem o eixo econômico agora no Sudeste e projetos de imigração maciça de europeus.

Segundo Schwarcz (1993), alinhadas ao ideário positivo-evolucionista, tais teorias terão papel fundamental nas instituições científicas brasileiras, formuladas como uma adaptação das teorias estrangeiras através do elogio da mestiçagem como possibilidade de um projeto nacional que apontava para o branqueamento, culminando com a falaciosa harmonia da democracia racial presente nos anos 1920. A autora aponta que tal projeto conservava a hierarquia social, estabelecendo critérios diferenciados de cidadania. Aí residiria a estranha vigência do racismo contemporaneamente a modelos liberais de atuação política e de concepção do Estado – incluindo os debates abolicionistas.

A pesquisadora Fernanda Rodrigues de Miranda (2017) vai apontar que Joaquim Manuel de Macedo (autor da obra que inaugura o romantismo brasileiro, *A Moreninha*, de 1844), em *As vítimas-algozes: quadros da escravidão* (1869), defende o fim da escravidão ao mesmo tempo em que "constrói um autêntico tratado antiescravo", pois sua justificativa se baseia na ideia de que o escravismo "estava colocando em alto risco a *segurança moral* da família branca patriarcal" (Miranda, p. 48, grifo nosso). Residiria nessa perspectiva, que o escravo, mesmo de maneira involuntária, recorrentemente fazia mal a seu senhor.

Embora discutidos no campo da literatura abolicionista, esses posicionamentos marcaram a imagem do negro produzida nos círculos intelectuais de meados do século XIX:

Diversos romances engajados com a campanha abolicionista veiculavam uma visão do escravo como ingênuo, infantilizado, fiel; outros o apresentavam como traiçoeiro, corrompido e animalizado, de convívio nocivo aos brancos. Em suma, nem sempre ideias abolicionistas convergiam com ideias pró-negro (Miranda, 2017, p. 48).

Apresentando de maneira ainda extremamente superficial este cenário, para caminharmos com o texto nos é importante frisar que o racismo está entendido em seu sentido sociológico e ideológico (Munanga, 2004), e de forma alguma como classificação biológica e natural da diversidade humana. Este debate se faz importante para apontar o papel fundamental que o racismo tem na formulação de um pensamento que se operacionaliza na visão hierárquica de características físicas – tendo a cor como critério fundamental – atreladas às qualidades psicológicas, morais, intelectuais e culturais; estando o negro na posição mais inferior.

Pensando especificamente para a constituição do "braço armado do Estado" (p. 14), Ana Flauzina apresentará o racismo enquanto "variável substantiva da constituição do sistema penal brasileiro" (p. 14), pelo fato de configurar a "principal âncora de seletividade" (p. 8) inscrita na atuação desse empreendimento. Nessa interpretação, o código penal "republicano-positivista"¹⁵ de 1890 se configura como herdeiro e mantenedor dessa estrutura.

Se "o chicote sobreviveu nos subterrâneos do sistema penal", foi graças ao aporte do racismo que, por meio da criminologia, construiu uma prática policial republicana ciente do seu papel no controle da população negra. Estão aí as bases da afirmação tão contemporânea e verdadeira de que, afinal, "todo camburão tem um pouco de navio negreiro" (Flauzina, 2006, p. 73).

O primeiro Código Penal da República entra em vigor em 1891 (decreto nº 1.127 de 1890), no mesmo ano em que o ministro das Finanças, Rui Barbosa, assina uma circular ordenando a destruição por fogo de todos os documentos arquivados relacionados com o comércio de escravos e a escravidão em geral, abolida três anos antes. Claramente um projeto de apagar uma memória colonial, ao mesmo tempo em que se consolidava sobre esse passado um sistema de criminalização que agora precisa se apresentar formalmente nos termos da lei. Nele, a periculosidade permanecerá atrelada racialmente à constituição física dos criminalizados, "a matéria punível é a própria racialidade negra" (Suely Carneiro apud Flauzina, 2006, p. 70).

O caso de Felipe, o primeiro registro de prisão por capoeira no Rio de Janeiro citado por Carlos E. Líbano Soares (2004), havia ocorrido 80 anos antes da criminalização da capoeiragem pelo Código Penal. A identificação de Felipe como de nação angola é discutida pelo autor que faz uma ressalta ao fato de que com o tráfico negreiro designações foram criadas não respeitando necessariamente etnias singulares africanas ou a forma utilizada por

¹⁵ A autora se baseia na periodização sugerida por Nilo Batista para os sistemas penais vigentes na história brasileira: colonial-mercantilista, imperial-escravista, republicano positivista e contemporâneo. A autora renomeia este último como neoliberal.

seus habitantes para diferenciá-los, mas remetendo a lugares e portos do comércio escravista. Nesse processo, o caso das nações no Rio de Janeiro passam realmente a referir identidades definidas por diferentes elementos que são assimilados e reconstruídos – analisadas pelo autor para o caso dos capoeiras cariocas. Contudo, nosso ponto aqui é de assinalar que as diferenças étnicas eram também apagadas através do ato de criminalizar.

Tanto em *A capoeira escrava*, como em *A negrada instituição: os capoeiras na Corte imperial, 1850-1890*, são inúmeros os casos recolhidos de capoeiras presos durante todo o século XIX por Soares. Isto é, tal código penal não foi nenhum marco para o início à perseguição dos capoeiras.

A figura que representou a síntese à perseguição aos capoeiras na cidade do Rio de Janeiro no século XIX foi Eusébio de Queirós, chefe de Polícia da Corte Imperial entre 1833 e 1844. Posteriormente a Manuel Nunes Vidigal (o carrasco encarregado dos capoeiras durante o período joanino), Eusébio de Queirós foi quem formulou uma estratégia de controle social estruturando a polícia da cidade. Após deixar o cargo de chefe de polícia, Eusébio de Queirós foi Ministro da Justiça nos anos de 1848 a 1852, e mesmo durante este período, quando a capoeira "está como que amortecida" na corte (Soares, 2004, p. 520), seu planejamento permanece na base da atuação policial. Como colocou o historiador Sidney Chalhoub (2012), estudioso do cotidiano da corte imperial, as disposições deixadas à polícia seguiam o "pressuposto 'queirosiano' de que todo preto – e muitos pardos também – era escravo até prova em contrário" (pp. 107-108). Isto é, a atuação policial da corte consistia em vigiar e controlar a "massa negra" (Soares, 2004) em movimento na cidade, e a capoeira era meio para isso¹⁶.

Em seu estudo sobre os capoeiras principalmente na cidade de São Paulo, o historiador Pedro Cunha (2011) discute a mesma passagem colocada de Soares, sobre a perda da palavra "jogo" do jargão policial a partir de 1830. Debatendo o que significaria a ausência de prisões de capoeiras em São Paulo, Cunha recorre a uma citação de Paulo Coêlho Araújo (p. 70) na qual este autor comenta que a generalização dos motivos considerados perturbadores da segurança pública, da ordem e da moral, impediu que se estipulasse sobre os efetivos praticantes da capoeira. Assim, além de genérica a abordagem sobre o que consistiria

¹⁶ Já na Salvador de 1857, onde "somados escravos, libertos e livres negro-mestiços, resultavam ampla maioria. [...] davam a cor da vida baiana de rua" (Reis, 1993, pp. 8-9), a perseguição e prisão sobre os capoeiras não se realizou na mesma forma e intensidade que na capital carioca.

a capoeira nos registros policiais¹⁷, como o que estava em questão era a quem se destinava o controle em geral, isso fez com que muitos fossem enquadrados como capoeiras, independente se eram reais praticantes ou não.

Soares aponta a observação de Thomaz H. Holloway, que, em sua pesquisa sobre a origem e desenvolvimento das instituições policiais no Rio de Janeiro no século XIX, estudando os motivos de prisões, sinalizava para a generalidade do termo "capoeira". Entretanto, no Rio de Janeiro onde os capoeiras foram assim diretamente nomeados em inúmeros registros, Soares vai rastrear a história de tais capoeiras como representantes de uma experiência urbana de resistência escrava. Assim apresentada, de certa forma, em sua análise essa capoeira não sofre grandes transformações, havendo identidade entre os capoeiras e uma mesma capoeira – esse aspecto será discutido ao longo do texto.

Se no primeiro código penal que criminalizara os capoeiras o que nele estava sendo julgado era quem deveria ser controlado, segundo o passado escravista, e "julgamento é sempre defeituoso", o era também por não se "saber direito o que uma pessoa é".

Embora a composição social dos capoeiras não estivesse restrita a indivíduos escravizados, ou mesmo negros – principalmente nas primeiras décadas do século XX, ainda no período sob vigência do código penal em questão –, o fato dos capoeiras estarem juridicamente e nacionalmente criminalizados em 1890 é representativo para pensar o processo de constituição do lugar que o capoeira vai experimentar como objeto de condutas normativas e leis. Se este lugar é constituído independente de saber direito o que o capoeira é, ele representa um momento de formalização de processos sociais complexos e totalizantes, remetidos ao processo de formação do trabalho no Brasil, ocorrendo de forma particular no caso dos capoeiras, o que tem-se como objeto desta pesquisa. Ademais, as mudanças desses processos sociais, expressadas ao longo do processo de juridificação (formação jurídica da dimensão de sujeito formal), compreendem uma densidade de experiências concretas a partir das quais a perspectiva de meus interlocutores sobre a vivência na capoeira também foi formulada.

É neste percurso que o encontro com Mestre Messias e sua história mostraram como os elementos teóricos deveriam ser apresentados. Para discutir as transformações em curso na vida dos capoeiras no Recôncavo Baiano, vamos traçar uma perspectiva em diálogo com a *cidade-esconderijo* de Sidney Chalhoub (2011), no processo considerado territorialização.

¹⁷ Embora as prisões sejam ausentes, a descrição da capoeira como luta/jogo/dança esteve presente nos registros paulistas do século XIX.

Onde se produz lei? Capoeira polimórfica

Mestre Messias é um mestre de capoeira que mora na vila de São Braz¹⁸. Como contado, chegamos em sua casa com Mestre Gato Góes, filho de Mestre Gato Preto, este contemporâneo de Mestre Messias no aprendizado da capoeira. Quem nos apresentou ao Mestre Gato Góes foi Mestre Pinguim, Luiz Antonio Nascimento Cardoso¹⁹, através de quem toda a história desse trabalho começa. Os mestres são figuras centrais na capoeira, são os responsáveis pela transmissão dos saberes e ensinamentos. Representam pontos em uma hierarquia chamada *linhagem* ou *filiação*, mas que não necessariamente simbolizam laços sanguíneos propriamente ditos, e sim laços de aprendizagem, de relações de convívio profundas. Mestre Pinguim é contramestre²⁰ de Mestre Gato Preto; em toda a história de relação com este mestre, por sua vez, se aproximou de uma linhagem que o levava ao Recôncavo Baiano, mais precisamente a Santo Amaro, onde Mestre Gato nasceu e onde residiria a origem de sua história na capoeira.

Segundo Mestre Pinguim, quando recebeu seu título de contramestre lhe foi dada uma responsabilidade: "zele, o nome de Mestre Gato não pode ir pra lama". Na bibliografia sobre capoeira não é raro encontrar estudos que pensam traços dos candomblés na capoeira. Tal não foi nossa proposta, embora o procedimento de separá-los seja forçado, para não dizer artificial. Resta-nos perguntar como uma linhagem pode ir para lama, se significaria não seguir os preceitos (como em uma hierarquia de terreiro) ensinados, deixando de imortalizar os mestres e seus ensinamentos.

Assim, quando chegamos à casa de Mestre Messias, estamos acompanhados de toda uma história de transmissão que legitima e é legitimada por estes mestres. Entretanto, estas histórias não estão necessariamente documentadas em papéis, e perseguir seus rastros nos leva, racionalmente, a pelo menos dois caminhos: a construção dessa história através da

¹⁸ São Braz é um vilarejo do município de Santo Amaro. Uma descrição deste arraial (como antigamente era conhecido) de pescadoras e pescadores e de marisqueiras e marisqueiros será realizada adiante, quando discorrermos sobre a hipótese de uma dinâmica regional entre esta área com as de tradicional produção canavieira e fumageira que conformaram o Recôncavo.

¹⁹ Mestre Pinguim é coordenador do Grupo de Capoeira Angola *Guerreiros de Senzala*, que se localiza no Núcleo de Extensão e Cultura em Artes Afro-brasileiras da Universidade de São Paulo. No decorrer de todo o desenvolvimento da pesquisa (entre 2014 e 2017), foram realizadas inúmeras conversas com Mestre Pinguim. Essas informações foram coletadas na maior parte das vezes como anotações, apenas uma entrevista foi gravada e escolhemos não transcrevê-la porque achamos que a linearidade da transcrição reduziria discussões referentes a temas que não estão imediatos às conversas.

²⁰ Na hierarquia da capoeira, o contramestre é quem está abaixo do mestre, como explica Mestre Pinguim, "o contramestre é que nem um ogã dentro de um terreiro, é que nem uma equede dentro do terreiro, na ausência do mestre, ele que fala, na ausência da yalorixá, ela que comanda, ela que zela" (entrevista em 2012).

memória que nos é narrada ao mesmo tempo que problematiza-se sobre o que dizem os documentos nos quais constam as informações sobre os capoeiras.

Sidney Chalhoub, abordando a metodologia da História Social sobre a possibilidade de analisar o processo histórico, na introdução de *Visões da liberdade*, apresenta uma perspectiva de que a impossibilidade de encontrar em documentos as transformações sociais não necessariamente impede a construção de um conhecimento sobre aquela realidade, se analisarmos os rastros deixados por essas transformações. Tendo em conta que não se determina a verdade dos acontecimentos, uma imagem objetiva e verdadeira deles, mas uma interpretação que reconheça distintos fatores, como um objeto "numa encruzilhada, na confluência de muitos caminhos", e que o presente seja referência para se analisar os processos que o formaram num distanciamento de uma perspectiva teleológica, "na incerteza de vários futuros" (Chalhoub, 2011, p. 28). Em nosso caso, nossos rastros são dados por nossos interlocutores, que se posicionam a partir de um ponto de um futuro que foi possível.

Se a ladainha de Mestre Messias foi pensada como elo entre os dois momentos de institucionalização da capoeira – criminalização e reconhecimento –, sua história pode novamente ser visitada. Partindo do primeiro momento, a situação vivenciada por Mestre Messias não ter sido preso por Pente Fino pode nos trazer pistas sobre as práticas sociais do lugar em que vivia.

Foi pontuado que o Código Penal de 1890 de maneira alguma deve ser visto como a origem da perseguição aos capoeiras. Como demonstrado nas pesquisas de Carlos E. Líbano Soares (2004), o século XIX está recheado de registros policiais e prisionais no Rio de Janeiro, nos quais o termo capoeira aparece como justificativa das penalizações.

Como seriam as perseguições aos capoeiras fora do Rio de Janeiro? A ausência de prisões por capoeira em outras cidades pode ser considerada como razão para a inexistência de capoeiras? Isto significa propor que poderiam existir relações sociais das quais os capoeiras participaram que não seguiram um percurso análogo às estudadas no contexto carioca. Esse foi o esforço de pesquisa de alguns autores aqui apresentados no intuito de discutir o significado de não se encontrar os mesmos documentos em todos os contextos.

Antônio Liberac C. S. Pires estudou a capoeiragem carioca e baiana no século XIX. Em sua tese de doutorado, Pires (2001) comenta sobre um grande vazio nos estudos sobre capoeira na Bahia no século XIX, rompido principalmente pelo famoso ensaio de Manuel Raimundo Querino, *Costumes africanos no Brasil*. Nascido em Santo Amaro, Manuel Querino escreve mais sobre suas lembranças da segunda metade do século XIX na cidade de

Salvador, nas quais os capoeiras estão retratados em várias passagens. Em sua descrição sobre os capoeiras baianos vai afirmar que não constituíam elementos perigosos como no Rio de Janeiro (apud Pires, 2001, p. 29).

Tal visão não era compartilhada pelo jornal *O Alabama* que, em 1864, comunicava ao subdelegado do bairro da Sé sobre um confronto de "badernistas", identificados por Pires como capoeiras pelo fato do jornal mencionar terem eles "juntado a malta" (2001, p. 31).

As maltas – também chamadas de badernas (Holloway, 1993, p. 223) – eram uma forma de organização em que os grupos de capoeiras vão agir nos ambientes urbanos, tendo sido muito conhecidas no Rio de Janeiro²¹. Já em Salvador, foi usada como nomenclatura para definir reuniões de praticantes de samba e candomblé, ou mesmo simplesmente como "socializações dos negros" (Pires, 2001, p. 34).

Aparentemente o incidente na cidade de Salvador não fora suficiente para a prisão dos badernistas como capoeiras, o que faz Pires afirmar que "os ajuntamentos específicos de capoeiras não tiveram a mesma atenção que na sociedade carioca, o que justifica, a princípio, uma possível inexistência de documentação policial relativa à prisões de capoeiras" (2001, p. 38). Perseguindo estes registros, o autor consultou centenas de documentos de entrada de presos na Casa de Detenção de Salvador e nas delegacias de seus distritos, além de registros de presos que cobrem o século XIX do Arquivo Público do Estado da Bahia, e os códigos de posturas municipais da cidade, sem encontrar "sequer um registro de presos tendo como causa a prática da capoeira" (2001, p. 38)²².

O historiador então muda sua estratégia a partir de um rastro, uma pista, encontrado em um relatório policial da cidade de Cachoeira de 1877 – a cidade na qual Mestre Messias tentara vender seu berimbau anos depois. Tratava-se de "dois indivíduos, Felix escravo e Luiz, jogando a braços *uma luta que lhes pareceu desordem*" (Arquivo Público do Estado da Bahia apud Pires, 2001, p. 38, grifo nosso).

A classificação por "desordem" e "lesão corporal" permitirá a Pires perseguir a história de outros capoeiras baianos no final do século XIX, mas já em momento de vigência do Código Penal. O final dos oitocentos seria, segundo o autor, o limite em que a tradição oral

²¹ Constituía uma unidade de atuação para os capoeiras em defesa dos grupos contra as incursões dos "morcegos", os oficiais da Polícia da Corte. Demarcando espacialmente a cidade, esses grupos se diferenciavam pelo controle que tinham em determinada parte, conferindo proteção a seus aliados. As maltas também estavam previstas no artigo nº 402 do Código Penal de 1890: "Paragrapho unico. E' considerado circunstancia agravante pertencer o capoeira a alguma banda ou malta".

²² Não foram pesquisados processos crime ou relatórios de caráter jurídico e policial (Pires, 2001, p. 38, n. 71).

dos antigos mestres alcançaria na identificação de reais praticantes de capoeira, que lhe deram os nomes a partir dos quais realizou sua pesquisa.

Um pequeno parêntesis. A também historiadora Virginia Queiroz Barreto, em seu estudo sobre mulheres negras no sul do Recôncavo Baiano, considerado o recôncavo mandioqueiro, encontra em 1890 no *Pequeno Jornal* da cidade de Nazaré uma notícia sobre uma mulher chamada Maria Adelaide. O primeiro registro do periódico foi intitulado como "Mulher da pá virada", no qual relata:

Hontem à noite, a crioula Maria Adelaide fez proezas na freguesia de Santo Antonio²³, onde de *navalha na mão*, rasgou fardas *de soldados*, proferiu palavras *ofensivas à moral* e pintou o "Simão", indo em seguida para a chácara do Custódio descansar de tantas façanhas.

A polícia prestaria um grande serviço a esta terra se mandasse a heroína Adelaide fazer companhia a Zé Mulambo²⁴ (*O pequeno Jornal*, 1980 apud Barreto, 2016, p. 125, grifos nossos).

Os elementos apresentados nos episódios envolvendo Maria Adelaide se enquadram nas descrições caracterizando os capoeiras buscadas pelos historiadores em fontes documentais; em especial a navalha que era a arma mais associada à prática de capoeiragem (Soares, 2004). Já o segundo registro sobre ela, no mesmo jornal, relatava sua prisão "por má índole e públicas ofensas à moral e bons costumes" (Barreto, 2016, p. 125).

O Código Penal de 1890 contemplará tais motivos, pois a contravenção penal da capoeiragem aparecia associada a outros de perturbação da ordem, abrangendo e intensificando ainda mais os comportamentos pelos quais os capoeiras poderiam ser criminalizados e intensificando as penas²⁵. Contudo Maria Adelaide não é mencionada pelos estudiosos como capoeira, aliás, mulheres em geral são desconsideradas nos estudos históricos documentais.

Segundo Pires (2001), antes de estarem associados à prática da capoeiragem, sob a alegação de desordem muitos foram presos em Salvador, e a forma que esta repressão será realizada encontrar-se-á através de posturas municipais²⁶.

²³ Em parte desse recôncavo mandioqueiro, na freguesia de Santo Antonio do Jesus também se produzia cana de açúcar.

²⁴ Pela autora não é possível saber quem era Zé Mulambo e por que teria sido preso.

²⁵ Retomamos: "Art. 404. Si *nesses exercicios de capoeiragem perpetrar* homicidio, praticar alguma *lesão corporal*, ultrajar o pudor publico e particular, *perturbar a ordem, a tranquilidade* ou segurança publica, ou for encontrado com *armas*, incorrerá cumulativamente nas penas comminadas para taes crimes" (trecho do Decreto nº 847, 11/08/1890 que promulga o Código Penal dos Estados Unidos do Brazil, grifos nossos).

²⁶ Instrumentos normativos de competência das Câmaras de Vereadores (ainda são previstos na Constituição de 1984), estabelecem regras e normas que seguiam padrões éticos e morais da época. Esses códigos revelavam ideais civilizatórios e, principalmente, preconceitos da época. Regulamentavam desde padrões construtivos para

Essas posturas representavam não apenas o receio das autoridades policiais e das classes dominantes em geral, incluindo eclesiásticos. O Código de Posturas da Cidade de Salvador de 1831 proibia: "batusques, danças e ajuntamentos em qualquer hora ou lugar, sob pena de oito dias de prisão". Embora a detenção não chegasse a um mês, essas manifestações que compunham formas de reprodução de outras dimensões da vida eram de fato perseguidas, e, ademais dos batusques, quilombos urbanos e o samba²⁷ também constavam como objetos de repressão.

Pode-se perceber que, através dos indícios documentais, a capoeira também foi alvo da repressão em Salvador, mas aqui, não possuía grande visibilidade, quanto no Rio de Janeiro, onde haviam diversas posturas municipais voltadas à *repressão direta* dos grupos de capoeiras (Pires, 2001, p. 38, grifo nosso).

A partir disso, este autor entenderá a ausência do termo capoeira na documentação policial anterior ao Código como "uma diferença crucial entre o lugar e o papel da capoeira enquanto cultura escrava na sociedade carioca e na sociedade baiana" (Pires, 2001, p. 38). Pires persegue a história de alguns capoeiras de Salvador do início do século XX e entende que o Código exemplificaria tal diferença, frente às evidências de lesões corporais e outras práticas proibidas por ele e por meio das quais tais capoeiras foram presos em Salvador.

Um outro autor que analisou a micro-história dos capoeiras na Bahia na primeira metade do século XX, Josivaldo Pires de Oliveira (2009), apontava para que os capoeiras compunham os chamados "ajuntamentos de pretos". Já a menção à especificidade da composição desses ajuntamentos, naquele momento, demonstrava que, embora distinto ao que se encontrava no Rio de Janeiro²⁸, a condição de raça, aos olhos das autoridades, impunha diferentes formas de controle para além de uma mera questão de classes.

Assim como Pires observou para a Bahia, o mesmo ocorreu com relação aos capoeiras paulistas no século XIX. Praticamente sem nenhum caso de prisão, processo ou condenação especificamente por capoeira na primeira metade dos oitocentos – fontes relevantes para os estudos historiográficos daquele século – a presença dos capoeiras foi considerada insignificante em São Paulo.

as casas urbanas até os lugares nos quais os castigos aos escravos deveriam ser realizados; em Salvador a mais antiga postura data de 1549.

²⁷ A repressão ao samba é presente até 1920, e aos candomblés se estende até 1930 (Pires, 2001).

²⁸ Carlos E. L. Soares (1999) afirma que a capoeira não era uma atividade exclusiva de escravos ou negros nascidos na cidade a partir da segunda metade do século XIX.

No intuito de se contrapor a esta visão, Pedro Cunha (2001) vai destacar algumas situações ocorridas na capital da província paulista nos oitocentos²⁹. Entre elas, relata sobre um ofício destinado a um juiz de paz, escrito em 1831 por um padre proprietário de uma chácara na Freguesia do Brás. Segundo o clérigo, a chácara havia sido cercada por cerca de 50 a 60 escravizados armados vindos da cidade na intenção de mostrar "aos negros Cariocas a pimponeria dos negros Paulistas" (apud Cunha, 2011, p. 39). O ofício então chama de "capoeiras" aos paulistas que haveriam ido desafiar os cariocas que trabalhavam na chácara, e informa serem todos africanos, tanto os vindo do Rio como os de São Paulo. Como resposta ao padre, o juiz de paz ordena uma escolta para os domingos e dias santos para dispersar qualquer ajuntamento de escravos, conservando assim a tranquilidade pública.

A partir dessa menção direta aos capoeiras numa área rural da cidade de São Paulo – à época o Brás, embora no núcleo urbano, tinha características rurais –, Pedro Cunha entende que "o juiz demonstra ser a capoeira uma prática costumeira, ao enfatizar que 'semelhantes tumultos podem resultar incalculáveis males'" (2011, p. 54).

A segunda situação destacada do trabalho de Pedro Cunha, que demonstra a presença capoeira em São Paulo no século XIX para o autor, trata da discussão sobre a criação de um artigo específico nas posturas municipais de São Paulo. O artigo fora recomendado pelo governo da província e deveria dispor "contra o jogo de escravos, vulgarmente chamado – capoeira" (Cunha, 2011, p. 37). Segundo a Câmara Municipal, em resposta à província, a capoeira já constaria nas posturas da cidade. Entretanto, desde 1820 – quando as posturas haviam sido sistematizadas – não haveria uma orientação específica à capoeira. Como em Salvador, os artigos legislavam sobre a proibição de ajuntamentos de escravizados, desordens, armas e jogos.

Em 1833 é aprovado o artigo de posturas de São Paulo proibindo a "lucta denominada de capoeiras" (Cunha, 2011, p. 38). Tais posturas tiveram dois votos contrários de vereadores "que questionavam a pena de açoites aos escravos flagrados na infração" (Cunha, 2011, p. 38). No final, o texto termina por impor multa aos proprietários de algum escravo capoeira que não o punisse por si mesmo.

Além disso, Cunha mostra que o jogo denominado capoeira havia sido objeto de outras posturas municipais na província paulista a partir da década de 1850, quando já desmembrada do Paraná: Sorocaba (Código de Posturas de 1850), Itu (de 1858, contudo no

²⁹ Assim como Carlos E. L. Soares e Antônio Liberac C. S. Pires realizaram em suas pesquisas, Pedro Cunha analisou os registros de presos na Cadeia Pública de São Paulo, nas Partes Policiais e nos ofícios de polícia.

texto final aprovado permanece proibido apenas batuques, estando fora o jogo-luta) e Cabreúva (de 1863). Em todas esses códigos fica evidente o intuito de resolver a preocupação com os ajuntamentos de escravos que ainda não haviam sido controlados. O capoeira era penalizado por multa, quando livre, ou entregue a seu senhor para que este realizasse os castigos de açoitamento. A lei não precisaria prever a punição pelo proprietário, dado que já era praticada, mas a juridificação das práticas previa a punição quando o proprietário não a realizasse.

A partir das situações levantadas em São Paulo, Pedro Cunha vai apresentar alguns argumentos que nos interessam. O primeiro é o de que a solicitação da província em 1833 revelaria possivelmente que a "inspiração poderia vir do Rio de Janeiro, onde os capoeiras eram um problema grave para as autoridades" (Cunha, 2011, p. 38). Afinal, como formula o autor, é a partir de 1820 que o café vai deixando de ter uma posição modesta na economia paulista e esta começa a enriquecer, possibilitando que políticos paulistas atuassem no Rio de Janeiro.

Nesse sentido, Cunha relaciona uma possível preocupação dos governantes com o paternalismo de alguns senhores que admitiam um contexto permissivo na reprodução de outras dimensões da vida escrava, o que fazia com que essas práticas não chegassem às autoridades.

Arriscamos então supor que muitos senhores na província de São Paulo, ao flagrarem seus cativos em uma espécie de jogo ou luta, chamando tal prática de capoeira ou não, resolviam a questão fora da esfera policial, coibindo ou permitindo conforme lhes parecesse mais interessante. Sem a estrutura policial da corte, proprietários de escravos paulistas seriam mais volúveis a aceitar determinadas manifestações (Cunha, 2011, p. 67).

Na sequência, o autor vai se esquivar de uma interpretação presa à "visão senhorial", posicionando a permissão da capoeira num âmbito de negociação dos escravizados numa estratégia de manutenção de "práticas culturais desmembradas pela escravidão" (Cunha, 2011, p. 68). Tal proposta analítica explicaria porque as posturas municipais em São Paulo não haviam sido suficientes para conter os capoeiras, afinal em 1846 os vereadores da capital paulista cobravam novas providências das autoridades.

As recorrentes cobranças para o cumprimento das posturas municipais em São Paulo e por uma efetiva coibição aos capoeiras estão relacionadas, no argumento de Pedro Cunha à carência de praças que realizassem o controle das cidades paulistas, relatada nos constantes pedidos de reforços como o do comandante de Sorocaba do Esquadrão de Cavalaria da Guarda Nacional (2011, pp. 60 e 61). O que faz o autor ponderar:

Talvez essa manifestação de origem escrava não fosse um foco de temor grave para muitos senhores de escravo e mesmo da população em geral, ao contrário do que ocorria na corte imperial. E, sem pressão dessas partes, a parca força policial acabaria se concentrando em outras questões (Cunha, 2011, p. 101).

No mesmo ano do primeiro código de posturas de São Paulo, em 1833, são também votadas as posturas municipais do Rio de Janeiro. A partir de então, as posturas cariocas estarão sempre em maior número em comparação às de outras municipalidades. Entretanto, segundo Thomaz Holloway, a capoeira não fora objeto das posturas cariocas (1993, p. 225). Carlos E. L. Soares (2004) sinaliza que na década de 1830 os capoeiras terão lugar privilegiado nos ofícios enviados pelo chefe de Polícia da Corte ao ministro da Justiça. Na corte, com o decorrer do tempo, a repressão se tornaria mais insidiosa e arbitrária, ser capoeira tornava-se agravante ou motivo principal de prisão e posterior condenação.

Se o Código Penal de 1890 reflete uma perseguição aos capoeiras já antiga, realizada por legislações mais restritas aos âmbitos municipais, permanecem diferenças regionais nas formas de realização dessa perseguição após sua sanção.

Nessa tensão entre capital do Império e províncias, termina Pedro Cunha no mesmo caminho que apontou Antônio Liberac C. S. Pires (2001) para Salvador. Com respeito às ausências de prisões em São Paulo, irá pensar a capoeira descrita de maneira ainda muito associada com aspectos lúdicos, como jogo e dança nessas posturas em comparação com o jargão policial carioca – na passagem de Soares (2004, pp. 111 e 112) abordada anteriormente. Assim, afirma Cunha que teria sido provável a prisão de "muitos capoeiras por ofensa física e homicídio, ou, no caso de ações menos graves, sob o termo 'desordem'" (2011, p. 70). Ao encontrar em Santos, no livro de registros de prisão na Cadeia Pública (1872-1874), a prisão "por desordeiro capoeira de navalha", de um escravizado de nome Domingos (Cunha, 2011, p. 147), o pesquisador vai mostrar que "desordem" chegava a ser o segundo motivo de prisão na década de 1870 nessa cidade; assim como Pires (2001) também conclui a respeito dos possíveis motivos mais relevantes de prisões de capoeiras em Salvador no XIX.

Fato é que a nomenclatura de "capoeiras" era amplamente utilizada, o que talvez significasse a existência de personagens reconhecidos por uma coreografia disseminada. Ou, como propomos no item anterior, "capoeira" era mais uma designação para criminalizar, sendo assim necessário se pensar sobre a possibilidade de uma capoeira que fosse uma coisa definível, possível de unificar diferentes contextos. Nesse sentido, Pedro Cunha considera um "caráter polissêmico e polimorfo da capoeira" (p. 72) paulista para pensá-la em relação à carioca.

Caminhou-se junto com dois autores que, no entendimento proposto, chamam a atenção para o fato de que a existência da capoeira não pressupõe a lei. Se esta foi motivo para criminalizar um tipo social em uma parte, não significava que não existiria em outra, se apresentando e sendo entendida de outra maneira, inclusive por uma classe senhorial. Isto significa que uma busca incessante sobre o surgimento da capoeira comprovado por uma documentação, pode se assemelhar a um mito como se a coisa só tivesse origem se comprovada documentalmente e não onde ela pode estar existindo. Isso é, a capoeira não era a mesma coisa em todos os contextos e sua transformação em algo definível precisa ser pensada em processo.

Por isso a questão permanece. Qual o significado de apenas no Rio de Janeiro, a corte imperial, os capoeiras terem sido, enquanto tais, intensamente perseguidos, havendo dezenas de casos de prisões documentados por todo o século XIX?

Nesse sentido, entende-se que o percurso dos autores é o de que não há como pensar os registros de capoeira da cidade do Rio de Janeiro dissociados dos registros encontrados na cidade de São Paulo, Santos, Sorocaba, ou em Salvador e no Recôncavo Baiano. Em outras palavras, a perseguição e prisão dos capoeiras teria um contexto territorial que produz tais particularidades regionais. O que também pode ser dito como: o contexto regional não produz documentos da vigência da violência, um jagunço não necessitava produzir relatórios. Nesse sentido, não podemos pressupor o Estado, e as formas de relação dos capoeiras tendo como anteparo o processo de formação deste Estado serão analisada através da discussão de territorialização.

A pista levantada por Cunha, sobre uma dinâmica regional de poder de um senhor permissivo ou responsável pela punição a essas práticas em tensão com uma metrópole equipada policialmente, nos revela que haveriam formas territoriais impressas nas diferentes formas de relações sociais vivenciadas pelos capoeiras, e isso só pode ser analisado se esses contextos territoriais são pensados em relação.

Já Carlos E. L. Soares (2004) levanta outra pista, quando deixa evidente que, embora o crime da capoeiragem não constasse no Código Penal do Império – o que já havia sido apontado na análise de Thomas H. Holloway (1993) sobre a história da polícia no Rio de Janeiro –, era uma alegação que bastava para mandar negros aos calabouços nesse período.

Por sua vez, Antonio Liberac C. S. Pires (2001), a partir de Manuel Querino e Antônio Viana – que também retratou Salvador do século XIX em *Quintal de nagô* (1979) –, vai

colocar que haviam mais semelhanças que diferenças entre a capoeira baiana e a carioca do século XIX e início do XX.

Há indícios de que as diferenças estão como um pano-de-fundo e devem ser percebidas pela forma como se apresentam as características formadoras da expressão cultural, que se dividem em práticas lúdicas (cantos, instrumentos musicais, movimentos corporais) e identidades sociais (capadócios, valentões, bambas, navalhistas, cacetistas etc.), as quais podem ser observadas enquanto *referências produzidas pelas visões dos diversos grupos sociais sobre a "cultura da capoeiragem"* (Pires, 2001, p. 31, grifo nosso).

O autor então salienta que ocorreria uma capoeira semelhante em diferentes contextos, estando as diferenças como um pano de fundo, mas que essas seriam fruto da visão que se fazia sobre a capoeiragem. Nessa perspectiva, vai afirmar que as semelhanças comporiam as "procedências sociais do jogo da capoeira" (Pires, 2001, p. 39). No mesmo sentido, vai afirmar Pedro Cunha (2011, p. 314) que a capoeira de São Paulo teria a mesma origem da capoeira baiana, a escravidão. E Soares vai intitular seu livro sobre os capoeiras no Rio de Janeiro de *A capoeira escrava* (2004).

Nesse sentido, podemos entender que as perseguições aos capoeiras se moldavam conforme contextos territoriais particulares, o que, por sua vez, se relacionaria às formas que as procedências sociais do jogo foram engendradas no processo de formação desses contextos. Isto é, como o próprio escravismo estava implicado a contextos particulares de reprodução social, o que mais explicitamente se montou nas diferentes formas de controle que se constituíram.

Será, portanto, no entendimento de que há uma presentificação constante de um processo que se origina no passado escravista que o texto será desenvolvido para pensar a capoeira. Os diferentes lugares assumidos na fala de meus interlocutores problematizam particulares formas de ser da relação social que estão se formando junto com um processo mais geral. O regional e o metropolitano, assim como o colonial, são o próprio processo de modernização, é neles que surge tal processo, pois são ambos um parte do outro em seus processo de formação, o que difere de pensar a imposição de um sobre o outro. Vamos então ver se esses processos de formação tem sentido em ser pensados em relação com nosso objeto – os diferentes lugares assumidos pelos capoeiras aos capoeiristas nas histórias que nos foram narradas, em tensão com um passado construído também a partir dessa transformação.

Capoeiras de resistência num contexto de internalização da metrópole

No item anterior foram levantadas dinâmicas distintas de perseguição aos capoeiras, sobretudo por meio das pistas deixadas por Carlos E. L. Soares (2004), Antonio Liberac C. S. Pires (2001) e Pedro Cunha (2011), discutindo-as respectivamente no Rio de Janeiro, Salvador e Recôncavo Baiano (cidade de Cachoeira) e cidades paulistas.

Resumindo, Soares sinaliza que a capoeira não fora objeto de criminalização no Código Criminal do Império (de 1830), mas alvo de inúmeras determinações policiais. Pedro Cunha discute a praticamente inexistência de prisões em São Paulo por capoeira no século XIX, apontando para uma possível permissividade de senhores para com as manifestações escravas, o que acarretaria uma disputa entre as esferas de poder desses senhores e do governo do estado que pressionaria para a existência de posturas municipais. Posturas essas nada efetivas, apontando para uma realidade que apresentava falta de um corpo policial suficiente para coibir essas manifestações nas cidades paulistas. Já Pires, na realidade baiana, vai propor uma perseguição aos capoeiras justificada por motivos que não incriminavam diretamente esses sujeitos, mas que o abarcavam dentro de desordens e lesões corporais, o que também havia sido pensado por Cunha para o contexto de São Paulo.

A proposta apresentada se fez de que as perseguições se moldavam conforme contextos territoriais particulares; contudo, uma noção sustenta as três abordagens, o que termina por unificá-las: as atividades dos capoeiras serão identificadas como práticas de resistência escrava e cultural.

Como dito, os trabalhos dos referidos autores se baseiam em estudos sobre a experiência escrava nas respectivas cidades no século XIX. Nessas realidades, os capoeiras constarão no campo da criminalidade como justificativa das classes dominantes e autoridades policiais que alegavam a necessidade de controlar um segmento negro gigantesco, enquadrando-os como desordeiros. A partir disso, apresentam-se nessas interpretações o entendimento da capoeira como resistência por dois caminhos que se misturam nesses argumentos. Um primeiro, que de certa forma questiona a compreensão sobre a criminalidade, no sentido de apontar as percepções e atitudes na formulação de estratégias do ponto de vista dos reprimidos para resistir ao trabalho forçado (por meio de lutas, fugas, alianças), que também ocorreriam por meio do universo da capoeira.

Por volta do início da década de 1810, a capoeira já era uma *fixação* para os jovens escravos africanos, na cidade, e *seu desafio à ordem escravista era semelhante a uma guerra de guerrilha*, com surtidas

isoladas, inesperadas, imprevisíveis, realizadas por pequenos grupos que, prontamente, dispersavam-se ao menor sinal dos agentes da ordem.

O *conflito crônico* de soldados da Polícia e cativos produzia fugazes vencedores, que tão rapidamente subiam na cotação dos negros como caíam em desgraça ao serem apanhados nas malhas da repressão. Um exemplo disso é o preto forro Antônio de Vera Cruz, que exibia na taverna da Rua do Sabão uma farda do 1º Regimento de Infantaria e, zombando de seus rivais, dizia querer se divertir com os "morcegos" [soldados da Guarda Real] – mas foi "caçado", em contrapartida (Soares, 2004, p. 77, cf. código 403 de 1812, observação e grifos nossos).

O outro caminho no entendimento da capoeira como resistência se constitui nela ser exatamente o reflexo do ponto de vista que enquadrava a capoeira no campo da criminalidade, assim, resistência por ser criminalizada. E o que definiria a origem da criminalização? A criminalização da capoeira seria uma resposta à resistência escrava. Os dois caminhos se fecham: resistir à ordem escravista, resistir à criminalização que existe pela resistência à ordem escravista.

Mas seria este último caminho distinto ao primeiro ponto de vista, que tenta ler criticamente a criminalização, ou cria-se um pensamento circular? A que e de que forma essas atitudes se dirigiam?

A existência de um processo que possibilita a união das interpretações como resistência, pode esconder exatamente as particularidades dos contextos territoriais. A resistência pode ser pensada como diferenciável no próprio percurso da capoeira; nesse sentido, a capoeira se apresentaria como resistência de diferentes maneiras ou a diferentes contextos.

Já apontou-se um entendimento da criminalização concomitantemente à criação de um corpo criminalizável, o que se distingue de uma compreensão que possua de anteparo uma criminalidade dada como natural. Ademais, faz-se importante pensar o sentido e o significado dessas resistências. Se há persistência de uma identidade da capoeira enquanto resistência nas interpretações, a relação histórica entre criminalização e resistência por vezes permanece confusa; assim, criminalização e resistência são colocadas em uma mesma chave que apaga o processo de constituição e de necessidade do surgimento de ambas.

Para tal, primeiramente neste item será analisado aspectos da realidade carioca, considerando passagens sobre um Rio de Janeiro que concentrou a documentação sobre uma repressão mais insidiosa aos capoeiras, contextualizada nas transformações institucionais do

século XIX sintetizadas nessa cidade³⁰. Trilha-se a compreensão de que este cenário expõe condições fundamentais para pensar, em contraste, o contexto da capoeira narrado que nos deparamos em campo, movimento que faremos posteriormente.

As descrições nos registros policiais serviram para Soares demonstrar a capoeira como uma prática sedimentada entre africanos principalmente jovens, mas não no sentido de uma atividade de "boçais" (2004, p. 78), como eram chamados os africanos recém-chegados. Tal fato, compondo parte de todo o estudo dedicado aos capoeiras, permite a Soares formular que "o padrão da resistência escrava urbana vigente no primeiro quartel do século XIX já estava inexoravelmente montado em meados do século anterior" (2004, p. 441), embora a capoeira não tivesse sido especificamente mencionada pelos escravos do século XVIII.

Contudo é o caso de Felipe o primeiro preso por capoeira encontrado por Soares (2004). Felipe fora detido pela Guarda Real de Polícia em 1810. Esta Guarda Real foi fundada em 1809 pelo então príncipe regente D. João, e consistia em um corpo militar submetido a Intendência Geral de Polícia da Corte e do Estado do Brasil implantada, por sua vez, quando da transferência da família real para o Rio de Janeiro, em 1808.

Thomas Holloway (1993, p. 28) considera o estabelecimento da polícia no Brasil na lenta transição da colônia para o Estado nacional, primeiramente no Rio de Janeiro e eventualmente nas maiores cidades, capitais das províncias. Em sua análise, nesta passagem reside a formação de uma estrutura burocrática administrativa que irá organizar as instituições policiais, tornando seu exercício mais padronizado e efetivo. O corpo militar da Guarda Real "levou ao desenvolvimento de práticas repressivas mais sofisticadas", substituindo as "antigas milícias do período colonial" (Soares, 2004, p. 79).

No estudo de Holloway, a Intendência de Polícia é a origem da polícia como uma instituição independente; como a autoridade para punir e julgar atos de ofensas no momento em que eram cometidos dentro de suas jurisdições permanece para os oficiais de justiça, não se trata de um completo monopólio policial sobre a ordem. Nesse momento, a atuação do controle judiciário estava fortemente misturada a do executivo, o que talvez tenha influenciado Soares em seu apontamento enquanto "conflito crônico entre a polícia e os cativos"; primeiro porque a polícia não estava submetida a outra instituição, fazendo detidos pelos mais fúteis e variados motivos – uma prática que não foi completamente transformada

³⁰ A pesquisa de Carlos Eugênio Líbano Soares, cuja análise da capoeira tem como pano de fundo tais transformações na cidade do Rio de Janeiro no século XIX, trata da primeira metade do século XIX e se sustenta, por um lado, no horizonte traçado sobre a experiência escrava na tese de Mary Karasch, *A vida dos escravos no Rio de Janeiro*, publicada em 1987; e, por outro lado, no estudo de Thomas Holloway sobre a história da polícia também naquele século; este último consultado para nesta pesquisa.

nos dias de hoje –, segundo, também porque sua atuação se ancorava em relações privadas, uma polícia que representava um controle senhorial³¹.

Embora trate a capoeira já como uma fixação no século XIX, Soares corrobora a análise de Holloway na relação entre a capoeira e a polícia, afirmando que "o problema da capoeira" (2004, p. 76) ganhava proporção a partir do período joanino. É nesse contexto que Holloway entenderá a estrutura de organização dos capoeiras e o aumento das ocorrências como reflexo de resistência diante da estrutura policial que se gestava.

De outro ponto de vista, as repetidas tentativas de reprimir os capoeiras indicam uma continuidade do fenômeno e sua importância como resposta dos escravos e de seus aliados nas camadas inferiores da sociedade urbana ao sistema de controle que o Estado emergente lhes impunha (Holloway apud³² Soares, 2004, p. 67).

A história do forro Antônio no excerto anterior de Soares, exemplificando o conflito crônico entre polícia e cativos com "fugazes vencedores", passava a ter conteúdo histórico, o que deixava o aspecto crônico relativo, pois se haveria um sistema de controle de um Estado emergente, ele era datado.

Na interpretação de Soares, a atuação policial tentava controlar um cenário urbano que se gestava na transformação da cidade do Rio de Janeiro em capital da Corte do Império luso (corte colonial desde 1763), principalmente por dar morada a toda uma aristocracia e estrutura que exigia o crescimento do tráfico de africanos. Afirma o autor que, em tal conjuntura, os capoeiras se tornavam sinônimo de periculosidade e o "medo de uma rebelião escrava na Corte aumentava na mesma proporção que o crescimento da população negra" (Soares, 2004, p. 79).

Seria exatamente nesse cenário que Maria Odila Leite da Silva Dias identifica o processo de *interiorização da metrópole* (2005), iniciado com a transferência da família real para o Rio de Janeiro. A vinda da Corte representaria o enraizamento do Estado português no Centro-Sul, dando início à transformação da colônia em "metrópole interiorizada" (p. 22), numa compreensão em oposição ao apego à imagem da colônia em luta com a metrópole, afinal até a transição do Brasil colonial para o Império, haveria continuidade nas classes dirigentes antes e depois da Independência.

³¹ "Com a organização da atividade produtiva centrada no sistema escravista, as práticas de controle tenderam a ser pensadas e materializadas no interior desse domínio. Nesse sentido, o privado passa a ser o espaço aonde se regula fundamentalmente a extensão das práticas punitivas. O sistema penal colonial-mercantil está mesmo situado nos quintais da casa-grande" (Flauzina, 2006, p. 48).

³² O "apud" está aqui por optarmos à tradução do texto original de T. Holloway em inglês feita por Francisco de Castro Azevedo (1997) e utilizada por Soares.

Nessa interiorização, segundo sua interpretação, portugueses, europeus e colonos europeizados armaram-se literalmente e despenderam grandes somas de dinheiro com aparelhamento policial e militar, o que demandou aumento de impostos principalmente às capitanias do Norte, com taxas de exportações sobre açúcar, tabaco e algodão – em 1811, a Bahia teria sido a província de maior contribuição (Dias, 2005, p. 22, n. 29), apontando para a relação entre a formação metropolitana do Rio de Janeiro com a acumulação provinda das produções monocultoras.

Entre os anos seguintes à chegada da família real e às vésperas da independência política, entre 1810 e 1821, Soares rastreará a prisão de 466 pessoas como capoeiras (2004, p. 602). Em ofícios enviados na década de 1810, entre o intendente de polícia e o comandante da Guarda Real de Polícia, é solicitado maior rigor repressivo diante de "jogadores" e "desordeiros". Em 1816, o intendente exigia que fossem destacadas diferentes patrulhas pela cidade para prender e conduzir imediatamente ao Calabouço os encontrados em tais jogos (Soares, p. 179). O Calabouço³³ era uma instituição pública da metrópole carioca, uma detenção antiga destinada a escravizados presos ou condenados, e também mandados por seus senhores para ali serem castigados por motivos de fuga, submetidos a inúmeros açoites e chibatadas.

A partir das prisões no período joanino, se iniciam uma série de discussões entre a estrutura policial que se montava e os senhores de escravos, especialmente a respeito da responsabilidade sobre os castigos e da duração das penas que entravam em atrito com o *direito de propriedade* dos senhores quando estavam sob tutela do Estado (Holloway, 1993; Soares, 2004). Se, anteriormente à chegada da família real, os senhores cariocas utilizavam o Calabouço como um depósito destinado a controlar seus escravizados, com a estrutura policial se formando, essas tensões evidenciavam um campo de disputa sobre um monopólio da violência entre senhores e recentes encarregados da ordem. Nesse sentido, as discussões nas representações policiais com relação às penas dos capoeiras são significativas para a interpretação aqui apresentada.

Em 1820 estourava em Portugal a Revolução do Porto, obrigando D. João a deixar aqui como príncipe regente D. Pedro. No início de sua regência, em 1821, era formada uma comissão militar para resolver a "questão dos capoeiras" (cf. Leila Mezan Algranti apud Soares, 2004, p. 71, n. 42). Conforme o parecer dessa comissão, a Secretaria de Estado dos

³³ Os livros de prisões do Calabouço também foram importante fonte de dados no estudo realizado por Soares (2004).

Negócios da Guerra, expediu uma portaria que previa que os negros presos por capoeira recebessem açoites e fossem devolvidos aos seus senhores; desaprovando a forma que a Intendência de Polícia vinha atuando, mantendo-os presos e deixando as despesas a cargo dos senhores. O próprio príncipe teve que intervir diante da reação do intendente que via sua administração criticada pela comissão. A questão levantada pelo intendente era de que as patrulhas prendiam negros livres, aos quais não cabia a pena de açoites, e propunha, em outro ofício, agora ao Ministro da Guerra, que os juízes do crime, ao invés de aplicar os castigos, chamassem os senhores para que esses decretassem a pena, a fim "de salvar a lei e os direitos individuais de cada cidadão" (cf. Leila Mezan Algranti apud Soares, 2004, p. 71, n. 42). Isto é, para o intendente, seria função dos juízes aplicar a lei, da polícia prender, e dos senhores açoitar. Mas nem o príncipe regente e nem a comissão militar pensavam dessa forma.

Haveria conflito na fronteira da responsabilidade sobre a violência – os tais direitos de cidadão –, o que apontava para um processo. A interiorização da metrópole sintetizava diferentes aspectos: um Estado nacional em formação, uma polícia em formação, o que significava um tipo de relação de violência em formação.

Em primeiro lugar, a entrada do poder público na arena do conflito entre escravos e senhores seria uma intervenção datada, nas palavras de Holloway, da chegada da família real e da criação da instituição policial no Rio. Este momento teria inaugurado uma nova divisão no campo do domínio a que eram submetidos os escravos: no plano doméstico, da casa, o pleno predomínio senhorial; na rua, o espaço público, a hegemonia seria do Estado, por meio de seu braço armado, a Polícia. Estas delimitações, como provado por Holloway, nem sempre seriam respeitadas, mas a vontade comum de manter os cativos na ordem teria precariamente unido os dois pólos.

No período joanino, as prerrogativas senhoriais teriam permanecido incólumes, mas as reformas liberais inauguradas com a Revolução do Porto, de 1820, e que desembocaram na Independência e na experiência regencial da década de 1830 criaram uma *tensão inédita* entre o Estado e o poder senhorial. *As façanhas dos escravos envolvidos com a capoeira teriam aumentado esta crise*, mas levado o poder policial a continuar agindo com a mesma truculência dos tempos do absolutismo joanino.

Assim, a repressão policial à capoeira, para Holloway, teria um *papel ambíguo*: de um lado, reforçaria os laços da dominação tradicional, ao colocar a necessidade da violência para deter o ímpeto escravo na cidade; de outro, *obrigaria o Estado a intervir nas relações escravo-senhor, monopolizando o controle do castigo e da circulação dos cativos no meio urbano. Mas a capoeira continuou sendo tratada à margem da nova ordem jurídico-liberal* (Soares, 2004, p. 431, grifos nossos).

As relações traçadas no excerto entre a perseguição aos capoeiras com a formação da instituição policial e as transformações políticas do Estado são apresentadas em diferentes camadas: a inauguração de um domínio público de poder estatal em 1808; a necessidade de

controle dos cativos pela violência; a tensão e, ao mesmo tempo, união entre Estado e senhor por meio desta necessidade; tendo ainda como pano de fundo as reformas liberais. Por partes, propõe-se um percurso para passar por todas elas.

Primeiramente, Soares apresenta que a disposição urbana, como a rua e o espaço público, se tornava área de domínio do poder público por meio da polícia. Um tanto neste caminho, Paul-Michel Foucault em *Segurança, Território, População* (2008) faz uma discussão original que aqui pode possibilitar um caminho de interpretação – com o prejuízo de uma digressão.

A partir de compilações das legislações de polícia, Foucault persegue como se apresentava efetivamente a prática da polícia no século XVII e início do século XVIII. Em primeiro lugar, os objetos definidos no domínio da polícia eram essencialmente urbanos³⁴. São considerados urbanos pelo fato de só existirem na cidade e também pelo fato de existir uma cidade. Essencialmente urbanos é a preocupação com escassez alimentar, a presença de vagabundos e mendigos, etc., todos esses são problemas da cidade, problemas da coexistência e da coexistência densa, que adquirem importância na cidade.

É deste período o entendimento da polícia como instituição de poder vinculada ao Estado, o que promoveu a forma de sua atuação ter sido realizada "em termos do que poderíamos chamar de urbanização do território" (Foucault, 2008, p. 452). A polícia teria o papel de transformar o território do reino tendo como base a organização de uma cidade, sendo por vezes considerada como "condição de existência da urbanidade"; o vínculo seria tão forte que no século XVIII "no sentido estrito dos termos, policiar e urbanizar é a mesma coisa" (Foucault, 2008, p. 453).

Para Foucault, essa relação da instauração dessa polícia com a urbanidade "não pode absolutamente ser dissociada de uma teoria e de uma prática governamental, geralmente postas no item mercantilismo" (Foucault, p. 454). O mercantilismo estava fundamentado no poder do Estado adquirido por meio do comércio, com objetivo de equilíbrio baseado num entendimento de riqueza metalista promovida pelo jogo das balanças comerciais. A partir disso, Foucault desdobra sua interpretação: primeiro, ao pensar a relação entre cidade e

³⁴ "Essa compilação de Delamare, como as que seguiram, precisa em geral que há treze domínios de que a polícia deve se ocupar. São a religião, os costumes, a saúde e os meios de subsistência, a tranquilidade pública, o cuidado com os edifícios, as praças e os caminhos, as ciências e as artes liberais, o comércio, as manufaturas e as artes mecânicas, os empregados domésticos e os operários, o teatro e os jogos, enfim o cuidado e a disciplina dos pobres, como 'parte considerável do bem público'." (Foucault, 2008, p. 450).

comércio e o papel da polícia como uma "instituição de mercado"³⁵. Segundo, em refletir sobre o crescimento de um Estado nacional atrelado ao de sua força militar. O que só seria assegurado por meio da transferência de metais acumulados para o tesouro deste Estado. Comércio, como técnica de importação de moeda, imperando a razão do Estado que também prescindia de uma "armadura diplomático-militar" para manter-se em equilíbrio.

Em seu esquema, o problema político de exercício da soberania, como poder do soberano reinante sobre a vontade dos súditos, foi deslocado quando entrou em cena um novo personagem político: a população. Não mais estabelecer e demarcar um território estático, mas controlar as circulações, a segurança da população e, por conseguinte, dos que a governam.

Há um ciclo, por assim dizer, razão de Estado e privilégio urbano, um vínculo fundamental entre a polícia e o primado da mercadoria, e é na medida em que houve essa relação entre razão de Estado e privilégio urbano, entre polícia e primado da mercadoria, que o viver e o melhor que viver, que o ser e o bem-estar dos indivíduos tornaram-se efetivamente pertinentes – e pela primeira vez, creio eu, na história das sociedades ocidentais – para a intervenção do governo. Se a governamentalidade do Estado se interessa, e pela primeira vez, pela materialidade fina da existência e da coexistência humana, pela materialidade fina da troca e da circulação, se esse ser e esse melhor-estar é levado em conta pela primeira vez pela governamentalidade do Estado, e isso através da cidade e através dos problemas como os da saúde, das ruas, dos mercados, dos cereais, das estradas, é porque o comércio é pensado nesse momento como o instrumento principal da força desse Estado (Foucault, 2008, p. 456).

Foucault localiza esse processo de desenvolvimento urbano associado a uma política de concorrência comercial no interior da Europa, e o papel da polícia dentro disso como uma unidade essencial. Mesmo circunscrita a análise para a realidade europeia, o que nos parece interessante em sua formulação é a relação entre uma razão de Estado e a atuação da polícia juntamente com o primado da mercadoria, o que terminaria por questionar o significado de um bem viver, que tem implícito a imposição de uma intervenção estatal.

Além disso, a institucionalização da polícia como processo correlato ao da emergência de um Estado nacional também se fazia por meio de uma condição particular. O braço armado do Estado nacional são funcionários assalariados, o que torna a própria polícia uma instituição existente a partir da possibilidade de que essas relações de trabalho fossem mediadas pelo

³⁵ "Numa palavra, é todo esse problema da troca, da circulação, da fabricação e do pôr em circulação as mercadorias. Coexistência dos homens, circulação das mercadorias: seria necessário completar dizendo também circulação dos homens e das mercadorias uns em relação aos outros. [...] Digamos, em suma, que a polícia é essencialmente urbana e mercantil, ou ainda, para dizer as coisas mais brutalmente, que é uma instituição de mercado, no sentido bem amplo" (Foucault, 2008, p. 451).

dinheiro. A condição de assalariamento destes sujeitos se vinculava à metropolização de um padrão de territorialidade.

Isso leva a considerar, para o caso em questão, que a exigência por praças de polícia para reprimir os capoeiras na província de São Paulo, que vimos anteriormente, se contrapunha ao cenário em processo de metropolização (e interiorização da Metrópole) no Rio de Janeiro, no qual os capoeiras eram perseguidos e condenados pelas instituições policiais que passavam a ter condições de existência.

Soares (2004) assume que o meio pelo qual logrou estudar a experiência dos capoeiras tenha sido vendo-os "por cima do ombro do inquisidor" (parafraseando Carlo Guinzburg, p. 145).

Nas histórias presentes na documentação policial carioca sobre os capoeiras são relatados conflitos entre as próprias maltas, muitas vezes terminando em mortes. Mas isso não impediu que Soares unisse a experiência de resistência dos capoeiras ao afirmar que deixaram como legado, já na primeira metade do século XIX, uma estratégia social de autodefesa contra as investidas da polícia e dos senhores em controlá-los (2004, p. 576). Nesse ponto, se haveria possibilidade de tal estratégia de resistência à relação de classes escravistas, o que, em seu argumento, até "obrigaria" a intervenção estatal nas relações senhor-escravo, é também de se considerar tal possibilidade em um universo de sociabilidade de experiências como escravizados.

Se uma metrópole interiorizada se constituía, paralelamente ocorriam negociações entre camaradas que se viam todos os dias. Ao mesmo tempo, tal convívio se dava num espaço que tinha escala de impessoalidade, pois permitia aos escravizados vidas paralelas e desdobradas da relação direta senhor-escravo. Não que na lavoura não tenham ocorrido experiências de sociabilidade fora do âmbito dessa relação, mas se assumimos o argumento de Soares da formulação de uma estratégia articulada de pequenos grupos, próprios de uma guerrilha, as investidas, mesmo se feitas às figuras dos senhores especificamente, se vinculavam a um universo urbano de transformação dessas relações.

As maltas tornavam-se um espaço de troca social no qual escravizados encontravam seus pares e muitas vezes forjavam mecanismos que os identificavam como livres; razão pela qual Pires (2001) afirma que a capoeira se constituirá como uma "cultura de resistência à escravidão".

Com base na condição jurídica dos presos por capoeira no contexto carioca do século XIX, Soares vai considerá-la um fenômeno forjado como prática escrava. Pela composição

majoritariamente de africanos de diversas nações, teria sido, em sua compreensão, formulada a partir de diversas tradições africanas que teriam sido combinadas em um ambiente urbano.

Podemos afirmar com certeza que a capoeira é fundamentalmente uma prática escrava, antes de ser africana. As origens da capoeira têm de ser procuradas na escravidão urbana, e o Rio de Janeiro com certeza exerce um papel fundamental como raiz, apesar da ancestralidade africana evidente (Soares, 2004, p. 126).

Pedro Cunha vai ressaltar que a posição de Soares contesta a versão mais difundida da capoeira – tanto entre mestres e praticantes e até mesmo entre estudiosos – de haver surgido em ambiente rural, dentro das senzalas e quilombos (2011, p. 11).

Há toda uma polêmica sobre a origem da capoeira, que deriva em debates etimológicos, que talvez não traga muitas contribuições se pensada em relação à vida dos capoeiras nesse momento do texto. Esta polêmica não se refere apenas ao objeto objetivado (de estudo), mas também está pautada pelo sujeito objetivado como historiador entendendo seu objeto. Tal discussão tem pertinência num debate entre discursos da capoeira como uma crítica à ciência, no sentido de uma provocação que considere aspectos que talvez não sejam passíveis de serem conhecidos pela ciência positiva. De certa forma tentou-se levantar este ponto quando questionou-se sobre os fatores que levavam, ou não, a possibilidade de produzir fontes – como documentações que relatassem a perseguição aos capoeiras. Ainda nesse sentido, é relevante ponderar que tais fontes não são isentas de portarem discursos, são formas de manifestação de uma relação, por exemplo, da existência da capoeira, que podem ser interpretadas criticamente.

A metrópole se interiorizava desenvolvendo um território impessoal, uma *cidade esconderijo*, como formulou Sidney Chalhoub (2011), se voltando aos aspectos sobre o Rio de Janeiro, em já avançado século XIX, num cenário onde a situação de cativo podia ser escondida. Serão algumas as estratégias escravas apresentadas pelo autor demonstrando a preferência em permanecer na cidade (onde desembarcavam e eram negociados) às lavouras de café carioca. Esconderijo devido ao fato de que nessas lavouras – como considerou Pedro Cunha (2011) para São Paulo – eram os senhores que portavam os castigos, onde não havia Calabouço e nem ofícios policiais registrando tal destino, mas castigos dentro do domínio privado.

Chalhoub ainda formula sobre um contexto urbano que:

Em outras palavras, a escravidão sofria adaptações importantes nas cidades – como maior autonomia dos cativos no trabalho, a possibilidade de muitos escravos morarem fora da casa dos senhores, a dificuldade em seguir os passos dos negros num ambiente diversificado

e com uma população numerosa –, sendo que tais mudanças acabavam inviabilizando a política de domínio tradicional da escravidão (2011, p. 231).

É significativo que as expressões de inviabilização da política de domínio tradicional ocorressem em um ambiente que permitia autonomia *no* trabalho ao mesmo tempo em que se escondiam.

Tendo ainda como referência a discussão realizada por Foucault no texto referido acima, se essa polícia manifesta a intervenção de uma razão e de um poder de Estado em domínios novos (que estão emergindo no século XVII, principalmente), ela tem um poder que difere do poder régio, isto é, não é pensada como instrumento nas mãos do poder judiciário. Assim, o direito público também comportará os problemas de articulação entre o poder da polícia e a soberania jurídica. Nessa perspectiva, haveria também um processo de juridificação que estaria em relação com a formação de uma tecnocracia e de uma determinada polícia, que intervém na vida urbana.

Na discussão travada por Soares a partir de Holloway, o autor entendia que a tensão entre Estado e poder senhorial fora intensificada com as "façanhas dos escravos envolvidos com a capoeira" (2004, p. 431), aumentando a crise da ordem urbana no Primeiro Reinado (1822-1831) e no Período Regencial (1831-1840). No excerto, os capoeiras teriam sido personagens de um conflito que se mostrara não mais restrito aos senhores e escravos. Isso é pertinente para pensar que há conflito entre o poder judiciário, poder executivo e ordem prévia³⁶.

Serão inúmeras as disputas e alianças entre senhores, juízes e policiais/Estado e escravizados narrados no livro do autor, o que ele entende como peças num tabuleiro que foram combinadas em diversos arranjos. Nessa perspectiva, Soares se contrapõe, em certa medida, ao argumento de Holloway, que enxergava uma certa união da nova ordem policial e a velha disciplina senhorial de tempos do absolutismo joanino em perseguir a capoeira – o que teria mantido os castigos físicos até bem avançado o século XIX.

Mas, os próprios castigos, como vimos, foram motivos de conflito não apenas entre senhores e Estado, mas entre os agentes da lei e os da ordem. Em suma, haveria um campo de disputas, negociações e estratégias, o que evidenciava um processo de formação que a interpretação de uma relação bilateral senhor e Estado versus escravizado poderia apagar.

³⁶ As incumbências dos cargos de autoridade variaram por todo o período do século XIX. Os juízes de paz, por exemplo, se no final de 1820 ainda gozavam de autonomia em relação ao chefe da polícia, na década de 1830 estavam submetidos ao Ministério da Justiça, mas referendavam também as prisões feitas pelas patrulhas do Corpo Municipal de Permanentes, que substituiu a Guarda Real de Polícia em 1831 (Soares, 2004, pp. 113 e 119).

Se datou-se a origem policial e passagens do conflito foram apresentadas agora em dinâmica de tabuleiro, faltou-se analisar as transformações que contextualizaram a crise da ordem urbana desde o processo de Independência política, como apontaram Holloway e Soares.

Novamente o percurso de Foucault, que abordou as transformações no campo das instituições, contribui para o desenvolvimento da problemática apresentada por auxiliar em um procedimento lógico na apreensão do desenvolvimento dos processos da formação territorial, percebidos na forma vivenciada pelos capoeiras expressa em sua história documentada.

Retomando, Foucault em sua análise difere a polícia da justiça, e assume que aquela "é o rei agindo diretamente sobre seus súditos, mas de forma não judiciária", trata-se do "exercício soberano do poder real sobre os indivíduos" (2008, p. 457). Como colocado, tal racionalidade Foucault afirma ser correlata ao mercantilismo.

Fernando Novais, em *Portugal e Brasil na crise do Antigo Sistema Colonial (1777-1808)* (1989), apresenta que o mercantilismo anunciava uma racionalidade econômica que passaria a ser objeto de teorização, constituindo posteriormente cientificamente a economia política³⁷. Esta, supostamente invertendo o caminho de doutrina à ciência, passou a formular conceitos gerais sobre a realidade, deduzindo ações de intervenção³⁸. Para o autor, a governamentalidade própria do absolutismo compunha o quadro institucional que permitiu a formalização e cristalização da etapa mercantil do capitalismo: o Antigo Regime europeu.

Karl Marx (1988), a partir de seu estudo crítico sobre a ciência da economia política, entende no mercantilismo o desenvolvimento dos interesses do capital tendo por base o poder nacional e a supremacia da nação, o que termina por provocar uma nova consciência na sociedade moderna³⁹. Marx explica o mecanismo racionalizado: o excedente da balança comercial permitia que se gerasse um excedente na forma de lucro; assim, o que decidia tal

³⁷ "É importante destacar, desde já, e a partir dessa formulação básica, que a doutrina mercantilista tem o imediato objetivo de formular normas da política econômica, parte dessa problemática, e só para justificar o seu receituário é que se alça à formulação duma teoria explicativa da vida econômica como tal. Não parte de conceitos puros e de uma sistemática explicação da economia para deduzir normas de intervenção nessa realidade, senão que percorre o caminho inverso; paralelamente, as preocupações de seus doutrinadores não ultrapassam as fronteiras de suas respectivas nações" (Novais, 1989, p. 60).

³⁸ Entretanto, a economia política não considerou exatamente a constituição histórica de seus próprios conceitos, naturalizando-os, o que se torna objeto de crítica e possibilita o método desenvolvido por Karl Marx em *O capital: crítica da economia política* (1988).

³⁹ "Sob o pretexto de se ocuparem somente com a riqueza da nação e com os recursos do Estado, eles [portavozes do mercantilismo] de fato declaram os interesses da classe capitalista e sobretudo o enriquecimento como o fim último do Estado, proclamando a sociedade burguesa contra o antigo Estado de direito divino" (Marx, L. III, vol. V, cap. XLVII, p. 231, observação nossa).

mecanismo era "a produção de mais-valia, a partir, no entanto, do ponto de vista não conceitual da esfera da circulação" (1988, L. III, vol. V, p. 231)⁴⁰.

No caso do capitalismo comercial, é explícito o processo em que coisas são trocadas de forma desigual, independentemente da forma em que são produzidas. Num limite, é dizer que o tempo médio de trabalho necessário para a produção de uma mercadoria, seu valor de troca, não necessariamente estava socialmente estabelecido numa escala territorial; mas a troca, de certa forma, antecipava tal processo para a produção.

Aí reside a particularidade das relações de produção coloniais capitalistas e de origem escravista. Relações de trabalho que produziam mercadorias e que não eram produzidas por trabalhadores livres, mas cativos – sem que reproduzissem sua vida ou por meio do consumo de mercadorias ou como produtores diretos (não eram proprietários de seus meios de produção ou subsistência) – são possíveis pois estão atadas a um processo mais geral de acumulação.

No plano europeu, o equilíbrio ao qual se referia Foucault nas passagens acima, prescindia da arrecadação e entesouramento nacional de metais por meio das trocas, e, portanto, de uma balança comercial favorável. As vantagens derivadas da compra de produtos com preços depreciados, posteriormente vendidos mais caros, se somadas à possibilidade de venda, em alto preço, dos produtos produzidos por uma primeira nação compradora, seriam o quadro mais acertado. Assim, é na segunda metade da década do século XVII (no quadro em que Foucault analisa a polícia) que está cristalizada e definida a situação da concorrência colonial entre as potências europeias, determinando as regulamentações sobre as economias coloniais.

Novais enquadra, entre a expansão ultramarina europeia e a revolução industrial, a colonização moderna: os sistemas coloniais de exploração comporão o Antigo Regime, estando atrelados ao sistema mercantilista e ao Estado Absolutista.

⁴⁰ Não pretende-se refazer o percurso da exposição lógica de Marx em *O Capital*, mas é importante apresentar que está pressuposto nesse momento do argumento a investigação sobre a forma mercadoria, assumida historicamente, como resultado das atividades humanas, como produtos do trabalho desenvolvida no livro primeiro de *O capital* (1988). Tal forma possui uma cisão inerente entre qualidade e quantidade, valor de uso e valor de troca.

A partir da forma mercadoria, há a possibilidade de coisas diferentes serem trocadas, pois estão pautadas pelo valor portado nessas mercadorias – assim como a troca pelo equivalente geral de todas as mercadorias, o dinheiro, que também não passa de uma mercadoria. A troca não necessariamente significava que o que há em comum às coisas diferentes trocadas (equivalente dispendio de força de trabalho humano, substância do valor – trabalho abstrato), esteja sendo trocado com medidas (valor de troca que expressa valor) de tempo de duração do tempo de trabalho em iguais formas de produção da mercadoria. Afinal, diferentes trabalhos concretos produtores de diferentes mercadorias (diferentes valores de uso) são igualados e reduzidos a igual trabalho abstrato.

Absolutismo, sociedade estamental, capitalismo comercial, política mercantilista, expansão ultramarina e colonial são, portanto, parte de um todo, interação reversivamente neste complexo a que se poderia chamar, mantendo um termo da tradição [nomenclatura assumida por historiadores], Antigo Regime (Novais, 1989, p. 27, observação nossa).

Caio Prado Jr., em *Formação do Brasil contemporâneo* (2008), localizará em 1808 o que se apresentou como "termo final e resultante de toda nossa evolução anterior", a "síntese" da história colonial do Brasil (p. 8), a partir dela que se olha para trás. Tal síntese está inteiramente relacionada ao que "houve de fundamental e permanente" dando coerência ao processo histórico: o objetivo de produzir mercadorias tropicais para serem comercializadas no mercado europeu, permitindo acumulação comercial. Este seria "o verdadeiro *sentido da colonização* tropical, de que o Brasil é uma das resultantes" (2008, p. 29).

Todos os eventos periféricos inseridos na reprodução social colonial seriam ocultados por este sentido. Sua proposta compreende que, embora tais eventos não estivessem voltados ao processo de constituição de um Estado nacional, terminam por formá-lo, na elaboração de um mercado internamente interligado⁴¹.

A especificidade histórica da colonização moderna considerada pelos autores, atrelada ao sistema mercantilista europeu e ao Estado Absolutista, é analisada por Novais no quadro do "Antigo Sistema Colonial". As medidas político-administrativas e doutrinárias da empresa colonizadora que permitiram a manutenção desse sistema de relações em tal momento se constituíram fundamentalmente no plano do "exclusivo metropolitano"⁴².

Marx (1985) aponta que na disputa entre as nações manufatureiras pelo mercado mundial, o que se colocava em jogo era o desenvolvimento acelerado do capital que não poderia ser alcançado pelas assim chamadas vias naturais, apenas por meios coercitivos, mediante também política aduaneira protecionista⁴³.

⁴¹ De alguma forma, a nação é pressuposta para a colônia na interpretação do autor, em contraposição à organização social que passa a estar estruturada em escala nacional. Isso difere de pensar a constituição de um Estado nacional, que se fez em diversos níveis, como resultado de um longo processo de reprodução social.

⁴² "Efetivamente, detendo a exclusividade da compra dos produtos coloniais, os mercadores da mãe-pátria podiam deprimir na colônia seus preços até ao nível abaixo do qual seria impossível a continuação do processo produtivo, isto é, tendencialmente ao nível dos custos de produção [mesmo sendo esses restritos]; a revenda na metrópole, onde dispunham da exclusividade da oferta, garantia-lhes sobre-lucros por dois lados – na compra e na venda. Promovia-se, assim, de um lado, uma transferência de renda real da colônia para a metrópole, bem como a concentração desses capitais na camada empresária ligada ao comércio ultramarino. Reversivamente, detentores da exclusividade da oferta dos produtos europeus nos mercados coloniais, os mercadores metropolitanos, adquirindo-os a preço de mercado na Europa, podiam revendê-los nas colônias no mais alto preço acima do qual o consumo se tornaria impraticável; repetia-se pois aqui o mesmo mecanismo de incentivo da acumulação primitiva de capital pelos empresários da mãe-pátria" (Novais, 2008, p. 89).

⁴³ No referido capítulo da *Gênese da renda fundiária capitalista*, Marx desenvolve o argumento de que tal política recaiu principalmente sobre os pequenos proprietários de terra que não conseguiam competir com os

É por meio dessa perspectiva que Fernando Novais também assume o ano de 1808 como uma "ruptura do pacto colonial" devido à abertura dos portos do Brasil imediatamente após a vinda da família real portuguesa (1989, p. 8). Se, com a vinda da corte portuguesa, retomando a interiorização da metrópole de Maria Odila, ocorre uma ruptura com os setores políticos do velho Reino, tal fato é corroborado com o tratado de 1810. O fim do exclusivo metropolitano português é para Novais a forma que culmina a crise do Antigo Regime e de seu Sistema Colonial⁴⁴, já sinalizado desde a independência das colônias inglesas.

Mas o que determinaria o fim do Antigo Sistema Colonial como crise deste modelo ao mesmo tempo sintetizando a experiência colonial e expondo seu sentido?

A análise de Prado Jr. nos ajuda a ampliar e compreender o processo colonial como parte de uma totalidade. Ou seja, as relações sociais coloniais apreendidas por meio de uma análise global entre colônia e metrópole no período moderno, sendo que o vínculo dessas relações, o elemento em comum e persistente a todas elas, é o sentido de produção de mercadorias.

A relação de valor que embasa a mercadoria só pode ser uma forma social, e, por isso, a própria mercadoria é constituída de maneira social e histórica. Tal foi o esforço no método de exposição apresentado por Marx no livro *I d'O capital* (1985). Não obstante, tal volume se encerra voltado ao processo histórico de constituição do complexo de relações pautado pela troca de mercadorias, nos capítulos XXIV - *A assim chamada acumulação primitiva*⁴⁵ e XXV - *Teoria da moderna colonização*, que tratam das formas em que a população foi colocada a serviço da acumulação capitalista.

Foi então a partir de Marx (1988) que Novais (1989) *aprofunda* o sentido da colonização formulado por Caio Prado Jr., considerando um *sentido ainda mais profundo*: na formação do capitalismo por meio das determinações da acumulação primitiva de capital dos países europeus.

Enquanto o capitalismo e a extração de mais-valia não se engendravam completamente, "o comércio trazia para o mercado europeu por meio de 'pilhagem,

preços dos produtos coloniais, o que acarretou na expropriação acelerada de produtores diretos autônomos da base fundiária. Isso terminava por transformar a força produtiva natural da nação, enfatizando o caráter nacional do sistema mercantilista.

⁴⁴ Estando inclusive relacionada, na obra do autor, com os movimentos para emancipação política que derivaram das tensões do próprio funcionamento do sistema colonial, como a Inconfidência Mineira (1789) e a Conjuração Baiana (1798).

⁴⁵ No capítulo de referência, Marx vai tratar historicamente a constituição de uma produção capitalista baseada na extração de mais-valia. Remetido ao exemplo clássico da Inglaterra, a formação da territorialidade capitalista é analisada através da imposição de condições de expropriação do trabalhador de seus meios de produção e subsistência, que passa então a compor uma força de trabalho.

escravidão e assassinato' [Marx, 1988, p. 288]" (Toledo, 2005 [2007], p. 2) as mercadorias aqui produzidas. Um "deus estranho", produzido por condições diversas à extração de mais-valia que lá se consolidava com o fim da acumulação primitiva, possível pela abstração dos processos produtivos que a troca de mercadorias promove.

Hoje em dia, a supremacia industrial traz consigo a supremacia comercial. No período manufatureiro propriamente dito, é, ao contrário, a supremacia comercial que dá o predomínio industrial. Daí o papel preponderante que o sistema colonial desempenhava então. Era o "deus estranho" que se colocava sobre o altar ao lado dos velhos ídolos da Europa e que, um belo dia, com um empurrão e um chute, jogou-os por terra. Proclamou a extração de mais-valia como objetivo último e único da humanidade (Marx, 1988, p. 278).

Se desenvolvendo até o fim do século XVII, a acumulação primitiva de capital inglesa teria terminado, o que significava que do ponto de vista da totalidade, uma mudança se processava. A especificidade da colonização, como considerada pelos historiadores em questão em termos de estar presidida do capital comercial, era negada exatamente por se portar como particularidade das relações de produção produtoras de mercadorias, ao serem, ao mesmo tempo, de trabalhadores escravizados. Tal particularidade, uma "unidade contraditória" (Franco, 1984) entre metrópole e colônia, se expressava explicitamente, sintetizando o processo de colonização ao mesmo tempo em que era seu capítulo final. O *sistema colonial do mercantilismo* (Novais, 1989), tem de ser considerado nos termos da constituição das relações sociais mediadas pela mercadoria, extrapolando o próprio capitalismo comercial.

Ao gestar a acumulação primitiva que permite a Revolução Industrial, o sistema colonial cria as bases para a sua crise e superação. Seria a partir de dentro, pois, que ele começaria a ruir; a partir daquelas colônias que haviam ficado, de alguma maneira, à margem do próprio sistema, porque, localizadas em áreas de clima temperado, não poderiam produzir mercadorias tropicais e diferentes daquelas que a própria Europa podia produzir (Boechat, 2009, pp. 166-167).

Assim, iniciado nas (também debatidas como) "colônias americanas de povoamento" (Novais e Prado Jr.) – que culminam na independência americana no século XVIII derivada da própria tentativa inglesa de reforçar seu exclusivo metropolitano –, a crise do sistema colonial faz com que a Inglaterra, vencedora na corrida industrial, imponha às outras nações europeias como primeira providência a abertura dos portos às suas mercadorias manufaturadas⁴⁶. Mas a exploração, a partir deste momento, se fará com todo o horror que

⁴⁶ "A Revolução Industrial inglesa, do século XVIII, colocará exatamente a claro essas contradições, que passarão a expressar uma contradição mais ampla, transformando certos aspectos do antigo sistema colonial, de estímulo, em empecilho à acumulação capitalista. Capitalismo industrial e produção colonial, então, colocam-se em contradição, em quatro pontos, segundo J. M. Cardoso de Mello (1981; 44-5): 1) porque a produção da

fazia anteriormente, contudo mascarada pelo próprio desenvolvimento dos processos de acumulação internamente.

Nesse percurso, a interiorização da metrópole desencadeada desde 1808, também pode ser entendida como um processo de "internalização" da metrópole, no sentido de desencadear um novo momento no processo de acumulação de capital internamente, gerido inicialmente pela interiorização de aparatos institucionais metropolitanos que também passam a desempenhar papel no processo produtivo, ao mesmo tempo desencadeando a própria formação de um Estado nacional⁴⁷. Sintetizava-se, para o caso do sistema colonial português, um momento particular na dinâmica de totalidade, de consolidação da acumulação primitiva europeia e do início de um longo processo de gestão territorial à reboque da acumulação.

Uma segunda circunstância sobrevém, agora no plano político. Ainda que o eventual excedente econômico das conquistas fosse captado pelas teias ibéricas, a expansão mercantil não conduziria necessariamente ao reforço do poder monárquico. As transações oceânicas e o ascenso dos comerciantes faziam emergir novas forças sociais nas metrópoles e nas conquistas, alterando o equilíbrio das monarquias européias (Alencastro, 2000, p. 12).

A colônia tinha então o papel de preservar o próprio Estado português: o pacto-colonial se invertia (Novais, 1989). Se na Europa o Estado absolutista era reformulado, as instituições coloniais se fortaleciam preparando o consequente processo de emancipação política de 1822 (Boechat, 2009), que apresenta-se como um ajustamento ao quadro geral das pressões liberais do cenário internacional incisivas aos ramos comerciais, da abertura dos portos ao fim do tráfico atlântico – também externamente exigido desde 1810 por parte dos ingleses. Tendo como grande preocupação a continuidade da ordem existente, a atuação dos constitucionalistas portugueses aqui se faz em permanecer ligados a Portugal, na formação de um país que mantinha no comando um monarca português (Dias, 2005).

Tinha-se uma metrópole nos dois sentidos, com "M" maiúsculo, estrutura burocrática de funcionários portugueses, e "m" minúsculo, o Rio de Janeiro como centralidade, numa forma urbana metropolitana, de um Estado nacional em longo processo de consolidação. Aqui já se faz importante salientar que a internalização da metrópole também se faz possível em

periferia não pode ser mais de produtos agrícolas e coloniais, mas de matérias-primas, produzidas em massa, a baixos preços, visando o barateamento dos custos de reprodução da força de trabalho e o dos elementos (capital circulante) do capital constante; 2) porque a produção da periferia deva preferencialmente ser com trabalho livre para aumentar ao máximo os mercados consumidores para a produção industrial; 3) porque o monopólio colonial criava uma necessária intermediação da metrópole para a venda dos produtos industrializados (o lucro comercial monopolista constituía-se num empecilho); 4) porque o mesmo exclusivo metropolitano impedia a garantia de que se produzisse livre de restrições e preços fixados com base no monopólio" (Boechat, 2009, p. 166).

⁴⁷ "[...] a queda do 'exclusivo metropolitano' e a gestação de um Estado nacional *modificam, em parte, o sentido da acumulação*" (Boechat, 2009, p. 180, grifo nosso).

um movimento internamente, haveria também processo nas dinâmicas regionais de acumulação que permitirão tal internalização e participaram da consolidação estatal.

Nosso percurso, portanto, esteve em observar que o sistema colonial se inseria no processo de acumulação primitiva europeia, assim, não deve ser compreendido apenas na chave do mercantilismo.

Embora sem assim nomear, Foucault, no livro em questão, trás, pelo exemplo da polícia de cereais – incumbida da circulação dos gêneros alimentícios – e da escassez alimentar, o que enxergou como crise do que chamou de "Estado de polícia". E tal aspecto se desdobrou dentro dos limites europeus de acumulação de capital que, desde o percurso do mercantilismo, culminam no processo mais geral da acumulação primitiva.

No caso específico que Foucault analisa, da polícia tendo papel na urbanização do território – como foi relacionado ao processo de formação urbana no Rio de Janeiro –, esse esquema de intervenção política sofre um abalo, quando o privilégio da cidade, próprio do mercantilismo, passa a ser compartilhado com as dinâmicas agrícolas. A terra é reintroduzida como elemento fundamental numa governamentalidade racional, não mais centrada apenas na circulação mas também na produção – o que permite fazer um paralelo ao que Novais refere como "abertura da Revolução Industrial" (1989, p. 155). Tal abalo repercute inclusive no campo da racionalidade, com o pensamento dos economistas.

Mas eis que agora, com o pensamento dos economistas, vai reaparecer a naturalidade, ou antes, uma outra naturalidade. É a naturalidade desses mecanismos que fazem que, quando os preços sobem, se se deixar que subam, eles vão se deter sozinhos. É essa naturalidade que faz que a população seja atraída pelos altos salários, até um certo momento em que os salários se estabilizam e, com isso, a população não aumenta mais. É portanto uma naturalidade de que, como vocês estão vendo, não é mais de maneira nenhuma do mesmo tipo da naturalidade do cosmo, que demarcava e sustentava a razão governamental da Idade Média ou do século XVI. É uma naturalidade que vai ser oposta justamente à artificialidade da política, da razão de Estado, da polícia. Vão opô-la a ela, mas segundo modos totalmente específicos e particulares. Não são processos da própria natureza, entendida como natureza do mundo, é uma naturalidade específica às relações dos homens entre si, ao que acontece espontaneamente quando eles coabitam, quando estão juntos, quando intercambiam, quando trabalham, quando produzem [...]. Ou seja, é uma naturalidade de algo que, no fundo, ainda não havia tido existência até então e que, se não é designado, pelo menos começa a ser pensado e analisado como tal: a naturalidade da sociedade (Foucault, p. 470).

No texto em questão, Foucault vê na população e, posteriormente na sociedade civil, o operador central de transformação nas técnicas de poder por se tornarem objeto destas (pp.

463 e 464 – o que poderíamos ver como termos análogos aos de Marx da *superpopulação relativa* e do *exército industrial de reserva*).

Tal naturalidade artificial, a que se refere Foucault, é econômica e própria da sociedade. Nessa desnaturalização da sociedade, Foucault entende em processo de formação, no qual estão alinhados polícia, Estado, relações sociais e o aparecimento de um conhecimento, a reivindicação da racionalidade científica.

Se o autor encontra uma naturalidade no desejo da sociedade por melhores salários, tal procedimento descrito é próprio desse conhecimento científico que se instaura como imprescindível ao governo. Mas Foucault deixa de voltar exatamente à constituição violenta desta necessidade – que vislumbra com a instauração da terra no processo de intervenção estatal –, ao que Marx abordou, no processo de acumulação primitiva.

As elaborações de Marx e Foucault foram reunidas – assim como interpretações históricas que partem de Marx – ao considerar ambas as análises atentas à violência das relações sociais enquanto constitutiva da sociedade⁴⁸. Foucault analisa tal processo por dentro das instituições, contribuindo na lógica expositiva para alcançarmos a discussão das relações sociais de produção. Acredito que nossa leitura de Marx não se esquia da formulação foucaultiana, pois vê como operador, por trás das costas dessa mesma sociedade, um processo histórico de constituição da mercadoria como centralidade da reprodução social; não por acaso, Marx inicia *O Capital* anunciando que a riqueza das sociedades capitalistas *aparece* como uma imensa coleção de *mercadorias*. Ademais, na naturalidade abordada por Foucault é compreendido uma aproximação ao entendimento do que Marx considerou nos termos do *fetichismo da mercadoria* (Marx, 1985, Vol. I, cap. 1).

Será sobre a naturalidade, como racionalidade aplicada à sociedade, a base da atuação da polícia, concomitantemente à governamentalidade do Estado, por meio da intervenção contraditória numa sociedade civil para regular interesses particulares (Foucault, p. 468), o que resultou na governamentalidade moderna e contemporânea. Será então preciso controlar a sociedade, será preciso instituir mecanismos de segurança⁴⁹.

⁴⁸ Marx considerou a acumulação primitiva a partir, principalmente, da análise da formação da força de trabalho e da mais-valia. Com relação ao desvendamento desse processo de exploração também culmina sua interpretação das classes sociais. Foucault não ignora tal abordagem, ao contrário, menciona (Foucault, 2008, pp. 100-101). Lemos Marx não apenas pela emergência de tal violência, como viu o marxismo da luta de classes, mas também por meio da análise crítica da mercadoria como uma relação social e do fetichismo da mercadoria.

⁴⁹ "Tendo os mecanismos de segurança ou a intervenção, digamos, do Estado essencialmente como função garantir a segurança desses fenômenos naturais que são os processos econômicos ou os processos intrínsecos à população, é isso que vai ser o objetivo fundamental da governamentalidade" (Foucault, p. 474).

Não é estranho então pensar que se inicialmente a polícia tinha papel num território em urbanização, ela agora terá função como mecanismo de segurança. No lugar de uma polícia que regulamenta o território, o papel da polícia termina por se transformar em papel do Estado, de gestão da população nos domínios da economia. A polícia vai garantir então que "a desordem, as irregularidades, os ilegalismos, as delinquências sejam impedidas ou reprimidas" (Foucault, 2008, p. 475). Importante revelar que o autor aponta para esse momento a inscrição da liberdade, não apenas como "direito dos indivíduos legitimamente opostos ao poder" (p. 474), mas como elemento indispensável à própria governamentalidade.

Surtem então toda uma gama de justificativas diante dos "ajuntamentos de pretos" e "desordens", de uma necessidade por segurança, que é naturalizada como motivo às perseguições dos capoeiras por todo o século XIX.

Poderíamos ter localizado diretamente a polícia da Corte aqui, mas então perder-se-ia todo o percurso de constituição tanto da gestão do Estado na passagem de uma acumulação comercial, como de um Estado que é polícia, exatamente pela formação dessas instituições⁵⁰.

Se é admitida a proposta analítica de Foucault sobre a polícia, no entendimento de sua formação concomitantemente ao de uma estrutura de razão de Estado que passa pelo plano jurídico e legal, tal processo no Brasil estaria exatamente no fim do processo de acumulação primitiva europeia. Portugal em concorrência com nações industriais, como a Inglaterra, formulando aqui uma polícia já consolidada lá durante o mercantilismo. Ao mesmo tempo, o próprio funcionamento do sistema colonial (em suas contradições internas) era sintetizado numa internalização da metrópole que formava internamente uma polícia. Crise da ordem urbana e polícia se combinavam perfeitamente.

Apresenta-se como objetivo reconhecer na perseguição e formação desse sujeito capoeira, momentos de constituição disso que serão as *formas terminais de poder* (Foucault em *História da Sexualidade*) no momento de um Estado centralizado – o que acontecerá definitivamente no Brasil apenas nos anos 1930. Desnaturalizando o Estado como única forma de poder e como um conjunto institucional acabado em qualquer momento histórico, a polícia forma-se como agente do Estado no processo de internalização da metrópole. Tal ideia aponta para um movimento que também ajuda pensar a formação de um Estado nacional em relação com a metropolização expressando um processo ainda mais abrangente: a crise do

⁵⁰ "Podemos fazer a genealogia do Estado moderno e dos seus diferentes aparelhos a partir de uma história da razão governamental. Sociedade, economia, população, segurança, liberdade: são os elementos da nova governamentalidade, cujas formas, parece-me, ainda conhecemos em suas modificações contemporâneas" (Foucault, 2008, p. 476).

Antigo Sistema Colonial concomitante ao desenvolvimento do processo de acumulação primitiva.

Ao entender a atuação dos capoeiras como resistência nesse contexto de início do século XIX, prescinde também ver nessa que essa resistência se configurava internamente nas relações de solidariedade entre os escravizados; o que externamente sinaliza para fissuras de um contexto urbano em consolidação que permitia um espaço de movimentação desses capoeiras entre as relações escravistas. Ao mesmo tempo, a nascente estrutura policial e a formação de uma estrutura de juridificação em conjunto – também necessariamente urbanos – consolidavam os agentes da lei misturados aos da polícia como os inimigos dos capoeiras que serão narrados nas crônicas, nos jornais, pelos atuais historiadores de época. Esse é o pano de fundo da extensa análise de Soares que emerge em vários momentos de seu texto.

Os argumentos sobre uma resistência a um processo de criminalização, ainda nem levado a cabo nos termos da lei, ou uma criminalização por haver uma resistência a ordem escravista, podem então ser vistos em camadas. Uma primeira é a de que tal resistência se configurava em ambiente urbano relativizando a cronicidade do conflito com os agentes policiais e senhores, pois esses mesmos também estavam em conflito devido à formação dos primeiros em relação a do próprio Estado. Tais aspectos estão no campo do primeiro entendimento sobre a resistência. Separamos os dois caminhos de pensar a resistência identificados nos autores; se admitimos a configuração da capoeira como resistência às relações de trabalho escravistas, ela se apresentava conforme contextos particulares. Será por meio das contradições impressas em todas essas relações enquanto escravistas que se entenderá a criminalização da capoeira no Código Penal de 1890.

À margem da lei mas por dentro dos ofícios prisionais

Retomemos a citação de Soares, problematizada em parte no item anterior:

Assim, a repressão policial à capoeira, para Holloway, teria um papel ambíguo: de um lado, reforçaria os laços da dominação tradicional, *ao colocar a necessidade da violência para deter o ímpeto escravo na cidade*; de outro, *obrigaria o Estado* a intervir nas relações escravo-senhor, *monopolizando o controle do castigo e da circulação dos cativos no meio urbano*. Mas a capoeira *continuou sendo tratada à margem da nova ordem jurídico-liberal* (Soares, 2004, p. 431, grifos nossos).

A capoeira não fora restringida no Código Penal do Império de 1830 e nem mesmo em sua reformulação de 1841 – quando poderes da magistratura foram transferidos para a autoridade policial (Flauzina, 2006).

Na sequência do trecho apresentado, Soares aponta que haveria na capoeira "grupos errantes e violência crônica" (2004, p. 431). Novamente uma cronicidade que em sua compreensão justificaria o enquadramento no Código Penal. Revelador em uma sociedade contraditória pensar que os "ajuntamentos de pretos", perseguidos nas posturas municipais, e mesmo qualquer elemento que remetesse a eles – como o assobio no caso da capoeira – representassem os signos de desordem, tumulto, imoralidade e rebeldia numa realidade em que o escravismo e a violência explícita dos senhores eram amplamente aceitos, até pelo menos meados do século XVIII.

Contudo, a própria análise de Soares demonstra, tais fatos não significaram ausência de perseguições e prisões. O que nos leva a considerar que os próprios autores Soares e Holloway, que analisaram a fundo a perseguição e prisão dos capoeiras, de certa forma idealizavam na lei a antecipação de uma igualdade jurídica.

Ana Flauzina (2006) aponta que a inauguração do Direito Penal, enquanto estratégia punitiva da modernidade, vem de uma reforma penal conhecida como escola clássica, iluminista e anti-absolutista do século XVIII. Pensada essa reforma tendo em vista o percurso do item anterior, não é de se admirar que o primeiro Código Penal se gestasse no cenário de internalização da metrópole. Em consequência, o que Flauzina nos permite enxergar é como a proposta do tratamento dos capoeiras internamente ao código é, por um lado, anacrônica ao contexto que se gestava, e por outro, demonstrava uma particularidade sobre esse ramo do direito. Com relação a essas primeiras compilações criminais, a autora afirma:

A primeira e mais importante constatação é de que o escravizado, considerado como *objeto* para todos os demais ramos do Direito (sobre ele incidiam taxas e impostos e seu seqüestro era considerado um furto) era tomado *como pessoa frente ao Direito penal*. Além disso, várias garantias reservadas aos cidadãos não se estendiam ao segmento escravizado, a exemplo da abolição das penas cruéis, tais como açoites, torturas e marcas de ferro [...]. Na *esteira do medo branco* de uma eventual ruptura com os termos da ordem vigente, o crime de insurreição, trazia a pena de morte para as lideranças. Por fim, vale a pena destacar, o art. 179, inserido na seara dos crimes particulares. Esse dispositivo, *expressando toda a ambiguidade sustentada no interior da sociedade imperial, punia aqueles que reduzissem pessoa livre à escravidão*. Pela operação que afastava o sentido de humanidade da população negra, era possível censurar a prática da escravidão, em plena vigência de um regime escravista (Flauzina, 2006, pp. 55-6, grifos nossos).

Referida desde o início do século XIX como "capoeira escrava" ou "luta marcial característica de escravos", como Soares (2004) chama a capoeira carioca inclusive a partir das nomenclaturas dadas pela polícia, também é identificada como "cultura escrava" por Pires (2001) a capoeira na Bahia. Essas denominações explicitam a presença majoritária, embora não exclusiva, de tal condição para os capoeiras. Mas a referência ao escravismo tem importância essencial num processo que se explicita no século XIX.

A repressão a uma capoeira escrava se inseria na contraditória estrutura social ("ordem vigente") em transformação. No caso do Código Criminal do Império de 1830, o escravizado, se tomado como pessoa pelo Direito Penal, ainda recebia castigos, extintos desde 1824 aos cidadãos⁵¹. Os distinguiam dos libertos ao mesmo tempo em que o escravizado não era considerado como pessoa em outros ramos do direito. Tudo isso num momento de influência de ideias liberais, mas no qual se constituía cientificamente e ideologicamente o racismo. Os códigos penais eram expressão disso.

Tais aspectos problematizam o sentido de humanidade, na medida da necessidade de criminalização formal dos capoeiras, considerando inclusive a contenção de sua resistência. Retomando o excerto de Soares a partir de Holloway, qual seria então o sentido da manutenção da violência na perseguição aos capoeiras?

No argumento sobre o processo de interiorização da metrópole, Maria Odila (2005) enfatiza os investimentos, realizados desde a vinda da Corte em 1808, em obras públicas. Para eles, as economias regionais foram novamente articuladas por meio de impostos. Segundo a autora, as inversões eram centralizadas por uma oligarquia portuguesa envolvida com negócios locais, o que inclusive gerava conflitos com seus conterrâneos quando apresentavam vontade expressa em permanecer no país. Tais "capitalistas", como chamados, apareceram nas correspondências (entre 1811-1821) do oficial maior da Secretaria de Estado dos Negócios do Reino que, inocentemente, "atribuía a contínua postergação da volta da Corte à pressão de interesses particulares ávidos de privilégios de concessões em obras públicas" (Dias, 2005, p. 20).

Nessas correspondências, o oficial da secretaria do Reino também se referia às várias construções de luxo para funcionários do governo mas, sobretudo, à compra de terras e estabelecimento de firmas de negócios. Segundo Maria Odila, a dinâmica desses negócios era interessante, como, por exemplo, no caso da produção de pólvora. Haveria uma divisão de

⁵¹ A constituição de 1824 (art. 19) retirava a pena por castigos a homens livres, permanecendo até 1886 para os escravizados condenados criminalmente (Flauzina, 2006).

mercado entre a Fábrica Real de Pólvora do Reino (ainda em território português) e a nova fábrica instalada na cidade do Rio de Janeiro. A cargo desta estariam os mercados das capitanias de Pernambuco, Bahia, São Paulo, os portos da costa da África e a própria Corte. Já a fábrica do Reino estaria responsável pela demanda das ilhas dos Açores, Madeira, Cabo Verde e, no continente americano, do Maranhão e Pará (Dias, 2005, p. 22, n. 29); dinâmica facilitada pelas rotas marítimas (Alencastro, 2000).

Como vimos, Soares vai considerar que desde 1808 não apenas as ocorrências policiais envolvendo capoeiras iriam aumentar, mas o fenômeno da capoeira se disseminaria pela cidade do Rio de Janeiro. Sobre a prisão de dois capoeiras em 1812 se questiona: "Como explicar dois africanos jogando em um ponto tão distante como o recém-fundado Jardim Botânico, às margens da lagoa? A presença da Fábrica de Pólvora, com seu contingente de escravos-operários, é a resposta" (p. 77).

A Corte também se preocupou em abrir estradas e estabelecer a comunicação, fluvial combinada à terrestre, também em escala entre as capitanias, como, por exemplo, entre Mato Grosso e São Paulo. A forma de sua realização, como mencionado, novamente se dava por meio de uma política fiscal incisiva às capitanias do Norte.

A metrópole do Rio de Janeiro em processo de interiorização acarretava toda uma institucionalização burocrática da vida urbana que permitiu ao pesquisador lá encontrar relatórios e registros através dos quais rastreou o destino de parte dos presos por capoeira no século XIX. O primeiro deles será a construção da Estrada da Tijuca. Essa obra tem início em 1816, no mesmo ano do primeiro edital de polícia dirigido contra os "negros capoeiras" (Soares, 2004, pp. 179 e 522). Nele se inscrevia que todos deveriam ser levados ao Calabouço com uma ordem expressa: os presos, além de serem castigados, deveriam cumprir serviços, por três meses, nas obras públicas. Na dúvida de se "todos aqueles" encontrados nos jogos eram negros ou escravizados, as prisões se dirigiam ao segmento negro indiscriminadamente⁵².

Embora a maior parte dos capoeiras não tenha tido o destino registrado, a partir do código 403 Soares apresenta que 61,3% dos presos escravizados foram enviados para a obra da Estrada da Tijuca (2004, p. 87). Segundo o autor, havia uma opção das autoridades em

⁵² "Deve V. Exc. destacar diferentes patrulhas pela cidade e dar ordem para *todos aqueles* que forem encontrados nos tais jogos [aqui se refere aos jogos das casquinhas populares em tabernas] serem presos e conduzidos imediatamente para a prisão do Calabouço, para serem castigados com açoites e serviços nas obras públicas. Estas prisões *se farão em negros* que forem encontrados nas portas das tabernas assentados sobre barris em que conduzem água, e aí em ajuntamentos de onde se têm seguido inúmeras desordens" (cf. Soares, 2004, p. 179, grifos e observação nossos). Novamente nota-se que qualquer motivo era suficiente para a prisão.

enviarem os presos por capoeira para essa construção que ligava a área urbana do Rio de Janeiro ao sertão carioca.

O Estado então em processo de constituição, além de castigar, passava a determinar como pena, supostamente a escravizados que foram presos como capoeiras, a continuação de seu trabalho cativo em obras públicas. A partir disso, se inicia toda uma peregrinação dos capoeiras utilizados em construções e nas fronteiras do Estado nacional. Já em 1816, o envolvimento com capoeiragem era motivo para que negros fossem enviados às milícias na província da cisplatina. E o recrutamento forçado se tornará um recurso intensamente utilizado a partir de Eusébio de Queirós, considerado inclusive um sistema eficiente para acabar com as maltas de capoeiras (Soares, 2004, pp. 512-3).

Segundo Soares (2004), com o Império independente em 1822 os padrões de repressão policial são modificados, aumentando contra escravizados e negros, em sua maioria africanos. Como colocado, é no período apontado por Soares, entre a Independência e durante o Período Regencial⁵³, que se configura a maior perseguição aos capoeiras na corte. Intensifica-se nesse cenário o uso de "escravos rebeldes em obras públicas, principalmente militares" (p. 96).

Uma situação comum nesse período era a presença dos "libambos" – como eram conhecidos os escravizados acorrentados em grupo que geralmente carregavam água dos chafarizes para as repartições do exército. De função essencialmente urbana, se inseriam no esquema de mão de obra para o Estado; foram extintos em 1837 por Eusébio de Queirós.

Os homens de negócio da Corte, como apresentou Maria Odila, também comandaram as obras de reformas do Arsenal da Marinha e de construção de uma cadeia nova (Dias, 2005, p. 20 e 21). Não por acaso, foi este justamente o segundo destino dos presos como capoeiras rastreado por Soares. Isto é, os capoeiras figuravam explicitamente entre os escravos-operários usados nas obras públicas do Estado. Fora do código penal, os presos ficavam oficialmente em "regime de correção", também chamadas de "galés" (Soares, 2004, pp. 96-7).

A própria embarcação que trouxe para o Brasil parte da família real portuguesa foi convertida em navio presídio. A nau *Príncipe Real* inaugurava uma nova modalidade de sistema punitivo. Conhecida como *Presiganga*, configurava-se como um "imenso presídio flutuante de escravos" (Soares, 2004, p. 97) para onde eram enviados toda sorte de prisioneiros sentenciados (recrutados à força, prisioneiros de guerra de baixa graduação,

⁵³ "as reformas liberais inauguradas com a Revolução do Porto, de 1820, e que desembocaram na Independência e na experiência regencial da década de 1830 criaram uma *tensão inédita* entre o Estado e o poder senhorial. As façanhas dos escravos envolvidos com a capoeira teriam aumentado esta crise" (2004, p. 431).

criminosos condenados pela justiça comum e pela militar) a penas variadas e submetidos a um regime prisional rigoroso.

Antes de continuar, temos que ter claro que os cativos da *Presiganga* representavam *todos os escravos detentos condenados a trabalhos no Arsenal de Marinha*. Assim, ao remeter para lá *o negro*, a autoridade policial já determinava seu destino imediato. A nau-prisão servia, assim, como local de triagem para os condenados a galês, perpétuos ou temporários, como se dizia das penas de trabalho no Arsenal (Soares, 2004, p. 97, grifos nossos).

Se desde 1816 negros e escravizados eram sinônimo, a partir desse momento evidencia-se um mecanismo pelo qual tal fato não tem mais relevância. Qualquer indivíduo preso por capoeira deveria ser encaminhado para as obras do Estado imperial, em alguns momentos inclusive sem nem ter a pena de açoites sentenciada.

Sendo presente a S. M. o Imperador o ofício do Conselheiro Intendente Geral de Polícia [...] para em execução da Portaria de 30 do mês antecedente fazerem remeter para os trabalhos no dique os *negros capoeiras* que fossem apanhados em desordem, para ali trabalharem por espaço de três meses, segundo as antigas ordens, de que remetem cópia, representa que, abrangendo *estas diferentes classes de indivíduos até de homens livres e brancos* para evitar dúvidas na execução daquela portaria se lhe declarasse o inteiro cumprimento das referidas ordens, ou as modificações que deveriam ter: Manda o mesmo Altíssimo Senhor, pela Secretaria de Estado dos Negócios da Justiça, declarar o sobredito Intendente que não é compatível com o atual sistema, que além dos escravos que forem apanhados em desordens, sejam também empregados nos trabalhos públicos *homens livres sem que primeiro tenham sentença que os condenados aos mesmos trabalhos* (cf. Soares, 2004, pp. 249-50).

A necessidade de processo e posterior julgamento são vistas, na perspectiva de Soares, como um entrave liberal da Constituição de 1824, enxergando nesse processo uma correção do envio de homens livres juntamente com os capoeiras. Contudo, afirmará o autor que as fichas criminais eram extremamente volumosas, e constava por vezes ausência de condenação por um crime, mas apenas por "resistência" (Soares, 2004, p. 264). Assim, a capoeira, que o autor vê como um fenômeno agora "já abarcando pretos e pardos livres e brancos" (Soares, 2004, p. 249), tornava-se meio para tornar homens e mulheres⁵⁴ propriedades do imperador, arcando o Tesouro com as despesas necessárias aos "escravos da Nação" (p. 308).

Os condenados de maior periculosidade, entre os quais os capoeiras estavam incluídos, trabalhavam na colossal e longa (durando mais de trinta anos) obra naval do Dique na Ilha das Cobras, parte do Arsenal da Marinha. Tal obra iniciara no mesmo ano de 1824,

⁵⁴ O autor narra sobre a condenação de mulheres enviadas para o Arsenal (pp. 283 e 307), embora considere sua presença "de acordo com todos os indícios, completamente banidas do universo da capoeira" (p. 121).

seis dias depois de seu início, passava então a ser o segundo destino de todos os presos como capoeiras na corte que dormiam na Presiganga e iam para lá todos os dias.

Se a previsão da pena era de três meses, muitos foram os casos de detentos por anos no Arsenal da Marinha, alguns por 20 anos. São tais medidas iniciadas em 1824 que vão determinar a interferência na relação entre senhores de escravizados e as autoridades policiais, o que Soares entendeu numa dinâmica estratégica de peças num tabuleiro de xadrez (p. 250). Se esta dinâmica se referia à disputa estatal sobre a propriedade particular, que se dava principalmente com relação aos castigos, sinalizava também para a necessidade do Estado em "braços" para o trabalho.

Os senhores não tardaram a encontrar expedientes para se aproveitar, em parte, das orientações do governo. Em dezembro de 1829, o inspetor do Arsenal oficiou ao ministro seu superior que os senhores estavam enviando para o Dique escravos já anteriormente espancados em casa, e que isso, garantia que os negros seriam tratados no Arsenal e que, logo que estivessem sadios de novo, os senhores pediam para removê-los ao Calabouço, onde seriam retomados. Assim os senhores resolviam diferenças domésticas com seus cativos e economizavam o pagamento de um médico. O inspetor determinou então que *só seriam aceitos no Dique escravos que pudessem trabalhar* (Soares, 2004, p. 257, grifo nosso).

A determinação é significativa. Através de sangrentas soluções, expunha-se o principal objetivo das detenções, o trabalho para o Estado.

A mão-de-obra do Arsenal de Marinha era composta tanto por operários, geralmente homens brancos, por vezes portugueses, que levavam seus escravos para trabalharem como ajudantes, quanto pelos escravizados pela Coroa; entre estes figuravam desde índios, toda sorte de presos e detentos, até chineses oriundos de Macau.

Os chamados de "operários", assim como os marinheiros, eram por vezes também recrutados no meio civil de forma compulsória, após o toque de recolher, podendo ser nacionais ou mesmo estrangeiros. Algumas profissões gozavam de privilégios e estavam isentas deste recrutamento forçado, como carpinteiros de machado, calafates e tanoeiros. Em 1826, Soares apresenta inclusive o envio pela "Sua Majestade" de detentos do Arsenal para "preencher os claros da marujada" (2004, pp. 315 e 276), apoiados pelo argumento da escassez de braços para o serviço.

Na corte, desde o colapso do Primeiro Reinado em 1831 e a desarticulação temporária do aparato policial, contracenado com revoltas urbanas, o regime regencial se inicia em turbulência e as classes dominantes exigiam sua segurança diante da "massa negra" que aumentava (Soares, 2004).

Desencadeada por pressões externas para a proibição do tráfico de africanos, sobretudo inglesa, em 1831 a Lei Feijó previa que todo africano que entrasse no país após aquela data fosse declarado livre. Embora ilegal, neste período ocorre uma entrada massiva⁵⁵ de africanos ao contexto urbano do Rio de Janeiro, o grande destino do tráfico no Brasil. Esses novos personagens passam a ser alvo da corporação policial, primeiro por sua presença significar desembarque clandestino – cuja fiscalização era responsabilidade da polícia –, e devido ao fato desses "africanos livres"⁵⁶ serem incorporados ao conjunto da população escravizada sem distinção no tratamento.

Somado a eles, estavam os pretos minas (como eram genericamente chamados no Rio de Janeiro os africanos da costa ocidental), em grande parte exilados da Bahia da Revolta dos Malês em 1835⁵⁷. Esta famosa rebelião simbolizou o "inconformismo escravo" (Soares, 2004, p. 103), e o tratamento aos minas foi estendido a toda população escravizada no Rio de Janeiro por parte da polícia, significando tensão nas ruas, além deles avolumarem o fantasma de uma rebelião geral, também alimentado por rumores nas áreas rurais do Rio.

Maria Odila L. S. Dias (2005), um tanto na linha de Thomas Holloway, vai considerar que o sentimento de insegurança social, corroborado desde a Revolução de 1794 pelo "haitianismo", "agiram como força política catalisadora e tiveram um papel decisivo no momento em que *regionalismos* e diversidades de interesses poderiam ter dividido as classes dominantes da colônia" (p. 24, grifo nosso). Nessa perspectiva, o medo sedimentava a união das classes dominantes⁵⁸ que possuíam íntimas interdependências entre interesses rurais, comerciais e administrativos.

Como precaução, em 1835 era ordenado legalmente a prisão de morte aos escravos acusados de matar seus senhores ou próximos, o que se tornara um caso relativamente comum nos documentos policiais. Contudo, não haviam carrascos suficientes para as execuções e houve casos de insubordinação de presos que eram solicitados para os serviços. Também

⁵⁵ Um gráfico formulado pelo historiador Luiz Felipe de Alencastro, em *O trato dos viventes* (2000), apresenta o desembarque de mais de 710.000 africanos no Brasil entre 1831 e 1850, convertendo-o em maior importador de escravos do Novo Mundo no século XIX (p. 43, n. 130).

⁵⁶ Estas pessoas passavam a viver sob a "tutela do Estado" com este termo jurídico, mas na prática eram entregues a senhores que ficavam responsáveis por, supostamente, cuidá-los (Soares, 2004).

⁵⁷ No mesmo ano chegou ao Rio o brigue *Triunfo* com 98 escravizados da África ocidental (nagôs) que fugiam da repressão em Salvador por ocasião do levante dos malês. Além deste brigue, um navio que levava 46 deportados de volta para a África teve de parar no Rio para reparos; houve intenso controle e ninguém desembarcou (Soares, 2004).

⁵⁸ Tal incômodo foi extensamente retratado tanto na imprensa como nos ofícios policiais desde o início do século XIX. Machado de Assis, em seu tom característico, tem uma crônica humorada sobre os capoeiras, já em fins do século XIX, em 14 de março de 1885, na *Gazeta de notícias* do Rio de Janeiro.

foram muitos os casos de comutação das penas em galés perpétuas, a partir inclusive de escravos que se entregavam e entravam com os pedidos (Chalhoub, 2011, p. 221).

A partir deste momento, Soares (2004) narra diversas situações que passam a ser vistas pelas autoridades como indícios de um levante negro, ocasionando prisões pelos mais inúmeros motivos. Reforçava-se a identidade dos capoeiras como sinônimo de periculosidade, somado ao medo de uma rebelião escrava.

Neste cenário, há uma intensificação das atividades das maltas de capoeira – "as façanhas dos escravos envolvidos com a capoeira" do excerto acima –, passando esta a ser uma prática ferozmente perseguida a partir de 1834. Como resultado, em seu denso trabalho sobre a escravidão urbana no Rio de Janeiro, Mary Karasch demonstra que os escravizados então presos por capoeira eram tratados com maior violência, recebendo chicoteamentos em praças públicas (2000 apud Soares, 2004, p. 70, n. 34).

Num relatório mensal de polícia em 1836, a capoeira aparecia como segunda causa de prisões. Nesse mesmo relatório, a exemplo dos escravizados como marujos, relata-se a resistência de escravos de ganho em trabalhar para a polícia (Soares, 2004, p. 105). Os escravos deixados a ganho ainda eram propriedade de seus senhores, ao mesmo tempo em que lhes era permitido trabalhar e pagar uma parte do "salário", uma renda, àqueles.

Tendo Eusébio de Queirós no cargo de chefe de polícia da corte, nos anos 1830 as prisões coletivas de capoeiras se sobrepunham às individuais. A partir de 1837, o antigo Calabouço muda de endereço e vai para a Casa de Correção, mais distante, tornando-se o terceiro destino dos presos por capoeira no Rio de Janeiro. No plano de organização técnica da polícia empreendido por Queirós, como pelos recrutamentos, tinha importância afastar o problema dos capoeiras, justificando o envio para mais longe.

O trabalho forçado, inscrito já no primeiro edital da Polícia contra os capoeiras, no distante ano de 1816, mudava de endereço e de duração. Em vez dos três meses na Estrada da Tijuca ou no dique do Arsenal de Marinha pouco depois, eles agora podiam esperar um mês do estafante serviço de aterro dos pântanos circundantes da Casa de Correção ou aplainamento das colinas que o bordejavam. Esta foi mais uma mudança da gestão de Eusébio de Queirós, que seus sucessores tiveram que herdar. Os padrões de castigo de escravos mudavam na intensidade, mas não na essência (Soares, 2004, p. 522).

Na segunda metade do século XIX, as atribuições policiais serão centralizadas, permitindo a Polícia do Rio de Janeiro tanto estabelecer seu "monopólio no trato da questão escrava, afirmando-se sobre os proprietários que resistiam a ter seus 'bens' seqüestrados pela autoridade policial" (Soares, 2004, p. 123), como dar fim ao profundo conflito entre autoridade civil e militar sobre o controle da metrópole, vigente desde a saída de Eusébio de

Queirós do cargo de chefe de polícia. Nesse momento, o Calabouço é uma instituição pública de controle dos escravizados na cidade, e não mais de prestação de serviços a senhores. Isso é exposto nos registros de prisões por capoeira que, a partir de 1850, estão em bem menor número se comparados aos do início do século XIX. Mas ainda assim Holloway vai apresentar a capoeira como principal motivo de prisão no Calabouço nos anos de 1857 e 1858, constando os africanos entre os mais perseguidos.

No ano de 1850 inaugura-se também o primeiro presídio "que pode ostentar este nome na história do Brasil" (Soares, 2004, p. 118), também nomeado como Casa de Correção do Rio de Janeiro, em atividade até hoje.

É nesse cenário que se compõe, segundo Dias, o enraizamento da metrópole, que teve início com a vinda da Corte e culminando com a centralização política do Estado Imperial, por volta de 1850. Nesta data, entra em vigor a lei antitráfico. Redigida exatamente pelo organizador da polícia no Rio de Janeiro, Eusébio de Queirós, quem, enquanto chefe de polícia, supostamente deveria ter feito cumprir a lei contra o tráfico dos anos 1830.

Mas o tráfico africano é cessado, decorrente de pressões britânicas, evidenciando, finalmente, um declínio do escravismo. Esse ano também é marco para a emigração estrangeira subsidiada pelo Estado.

Na sequência, a Lei do Ventre Livre de 1871 institui a liberdade absoluta a todos os que nascessem depois da data, balizando os processos jurídicos de alforria condicional, que passam a estar a cargo do Estado e não mais no domínio dos senhores, além da alforria mediante indenização por pecúlio, novamente independente do consentimento senhorial (Chalhoub, 2011). Sem a reposição externa e interna como reprodução da força de trabalho escrava, a internalização da metrópole carioca se fará também através das populações vindas pelo tráfico interprovincial, que atinge seu auge entre 1873 e 1881 (Chalhoub, 2011), alimentando as plantações de café a altos custos.

Esse tráfico tem início desde 1850, data em que, não por acaso, Soares vê a consolidação de um modelo político-institucional que consegue administrar os conflitos das oligárquicas regionais, características do coronelismo. É nesse sentido também que, segundo Dias (2005), desde 1822 desenrolava-se a consolidação de uma unidade nacional conseguido a duras penas por meio da luta pela centralização do poder executivo, uma das principais forças políticas modeladoras do Império. Ou seja, ganha relevo um âmbito político em seu argumento, que pode ser entendido como decorrência dos interesses entre as dinâmicas

regionais de reprodução da força de trabalho, contribuindo na internalização da metrópole e abastecendo de trabalhadores por meio das migrações.

O argumento de Maria Odila explicita um cenário de internalização na formação de uma estrutura estatal que pode tanto ser vista pelas instituições policiais, "agente primordial do Estado" (Soares, 2004, p. 432), compondo um contexto de perseguição e de documentação próprio ao Rio de Janeiro, como nas obras públicas necessárias a este Estado em formação. A perseguição aos capoeiras terá um papel fundamental nesse processo, comprovado pela abundância de casos apresentados por Soares (2004) num contexto em que ser preso determinava o destino ao trabalho.

Afirmado ser a centralização um longo processo ainda carente de um estudo mais aprofundado, é também saliente no argumento da autora, os investimentos estatais despendidos em obras públicas e terras. Não por acaso, no mesmo ano de 1850, visto como marco desse processo para as estruturas políticas estatais, é sancionada por D. Pedro II a Lei de Terras, em vigor a partir de 1854. Assim, se irá tentar impor, no âmbito legal, as condições para a formação de um mercado de terras. Se, na corte, segundo o argumento de Maria Odila, o Estado investia em terras, essa lei limitava o acesso à base fundiária transacionada como mercadoria num monopólio de classe – por meio da compra e venda, e não mais da posse. Contudo, a formação da propriedade privada da terra só se efetivará posteriormente, com a própria formação das condições para tal mercado.

Parte do processo de consolidação da unidade nacional, grandes montantes também foram despendidos nas guerras de fronteira, como a da Guiana (1808), a do Prata (1851-52) e a do Paraguai (1864-1870), novamente sobrecarregando o Norte com a imposição de contribuições e recrutamentos violentos.

Não por acaso, haverá recrutamentos para formar batalhões exclusivos de negros na Guerra do Paraguai – uma prática já realizada desde as guerras luso-holandesas. Um desses batalhões foi o Corpo dos Zuavos da Bahia, considerada por alguns autores como composto por capoeiras (Cunha, 2011).

Entre os toques mais conhecidos de berimbau nos jogos de capoeira, estão as quadras de improviso em que o refrão se repete, com o coro respondendo: "Paranauê... Paranauê, Paraná!". Esta música faz referência direta ao conflito. Há duas versões⁵⁹ explicativas para a

⁵⁹ Conforme passagens na bibliografia, materiais apresentados por grupos de capoeira – sites, músicas –, como contado por mestres.

música: uma na menção a como eram chamados os retornados do conflito que permaneceram nesse estado, outra a uma alusão à liberdade encontrada depois do Rio Paraná.

Os escravizados recrutados receberiam alforria, sendo também contabilizados como libertos, o que dificulta demarcar o limite entre negros não necessariamente escravizados.

Hendrik Kraay, em artigo sobre companhias negras na Guerra do Paraguai, afirma não haver referências específicas aos capoeiras nos recrutamentos (2012, p. 145), mas vê indícios da presença através dos golpes, como as cabeçadas de um tenente liberto, indicado para comandar a Segunda Companhia de Zuavos, mencionadas por um jornalista carioca.

Manuel Querino, que teria se alistado para a guerra, também em *Costumes africanos no Brasil*, afirma terem sido muitos os capoeiras enviados ao conflito, e narra sobre o retorno de alguns, apresentando o caso de um armador e de um cadete sargento.

Carlos E. L. Soares, em sua dissertação de mestrado, *A negrada instituição*, também analisa o que considerou casos específicos de envio de capoeiras cariocas para a Guerra do Paraguai, relacionando o alistamento de escravizados nas forças armadas do Estado Imperial como resolução à intensificação das desordens urbanas na corte.

Tal estratégia também é considerada por Pedro Cunha como recurso das autoridades e senhores soteropolitanos. Apresentando uma pista documental sobre a presença de capoeiras na Bahia, demonstra com versos publicados no jornal *O Alabama* em 1867:

Eu tinha um mau escravo, adoentado,
Verdadeiro tormento, endiabrado
Libertei-o, ao governo ofereci-o
A fim de eu também ser condecorado
O que era meu desgosto, é minha glória
De quem era capoeira fiz soldado!
O querido Decreto publicou-se,
Enfim, também eu fui condecorado!
Lá vai a guerra o grande capadócio,
Da rosa o peito meu eis adornado
(apud Cunha, 2011, p. 124, grifos nossos).

Como vimos, apenas dez anos depois Pires encontra neste mesmo jornal a menção a maltas em Salvador, mas ainda assim sugere que talvez se referissem a grupos religiosos ou de batuques, não necessariamente de capoeiras. Parece que a objetividade do capoeira perseguia nossos pesquisadores, mesmo quando entendiam o universo mesclado entre dança, religião e jogo em que as práticas podiam se apresentar.

Contudo, os versos sinalizam para que de capoeira e capadócio, o escravizado tornava-se soldado. Nessa complementação de justificativa do controle e reconhecimento dos senhores, o Estado mobilizava trabalho para uma função essencial em sua formação: as fronteiras. A integração se engendrava por meio de relações regionais que novamente se estabeleciam, através do clientelismo no processo de recrutamento, envolvendo partidos políticos na doação de propriedades ou cargos para os que contribuísssem com seus contingentes escravizados (Pires, 2001). Em troca, estavam alforriados por tornarem-se agora "soldados da pátria".

Ao longo de todo esse processo, o Estado se centralizava politicamente inicialmente no Rio de Janeiro, e lá criminalizava "por capoeira". Na ausência de garantia de igualdade formal entre seus cidadãos, se buscava homens aptos para trabalhar. A escravização politicamente gerida e respaldada na prática jurídica – se definidos como cidadãos eram recrutados compulsoriamente, se não eram presos sem fichas criminais – é um elo que evidencia um Estado nacional em formação que, se tem parte em uma polícia assalariada, tem parte em suas obras públicas e na constituição de sua fronteira, até fundiária. Tudo isso através da obrigação ao trabalho por meio do exercício da violência explícita que passa a monopolizar, em contraposição à também violenta relações de produção próprias do sistema escravista.

Ana Flauzina se utiliza do trabalho de Vera Regina Pereira de Andrade cujo título evidencia como esse processo se figurava como segurança diante do medo sobre os ajuntamentos de pretos rebeldes e desordeiros: *A ilusão de segurança jurídica: do controle da violência à violência do controle penal* (2003). Demonstra-se aí a passagem de uma violência anteriormente controlada, por exemplo de uma resistência escrava no âmbito doméstico, para uma violência institucionalizada no sistema penal. Isto é significativo para pensar numa analogia entre os castigos e a repressão que são mantidos mas agora sobre prisioneiros que tem em sua utilidade serem trabalhadores da nação; passava-se para uma "aritmética punitiva de fins utilitaristas" institucionalizada (Flauzina, p.16).

Assim, nesse percurso podemos ver na criminalização do corpo capoeira e no propósito do controle a possibilidade fora da lei – mas numa sociedade assentada na contradição inerente a uma acumulação pautada no escravismo – de um mecanismo inserido no processo de *mobilização do trabalho* empreendido pelo Estado nacional em formação.

Jean Paul de Gaudemar, em seu livro *Mobilidade do trabalho e acumulação do capital* (1977), acentua no processo de acumulação primitiva (Marx, 1988) outro processo, o de constituição da mobilidade do trabalho, ou melhor, a mobilidade do trabalhador "livre".

O processo histórico de formação das condições de uma produção capitalista baseada na extração de mais-valia analisado por Marx foi anteriormente apontado. Numa situação de generalização da reprodução social sob a forma mercadoria, na esfera da circulação de diferentes coisas trocadas por igual valor, não seria possível ocorrer uma acumulação de valor. Esta tem de surgir na esfera produtiva. Ao mesmo tempo, prescinde da circulação pois é a esfera de sua realização, quando é realizado o primeiro valor que teve sua grandeza alterada na produção, e então é trocado por dinheiro. Para que isso se efetive, uma mercadoria precisa gerar valor a partir de seu uso, valorizar. Tal mercadoria só poderia ser o próprio trabalho, a força de trabalho que tem em seu consumo como valor de uso, que tem como utilidade, gerar valor na produção de outras mercadorias.

E tal mercadoria é encontrada num mercado de trabalho, trocada devido à possibilidade contratual de iguais proprietários de mercadorias. A força de trabalho, como mercadoria, tem seu valor de troca expresso em dinheiro, em seu salário, que é o tempo de trabalho necessário para sua produção. Um primeiro ponto importante que emerge dessa análise é que, como mercadoria, a própria força de trabalho possui um processo de produção. A reprodução da força de trabalho tem parte no consumo de outras mercadorias. Ainda, a diferença entre o valor de troca da mercadoria produzida pela força de trabalho e seu próprio valor de troca (salário) é a mais-valia.

O que deriva dessa compreensão é o fato de que, como o valor de uso da mercadoria força de trabalho é gerar outras mercadorias, por meio desse processo, outro ocorre: a valorização do valor como condição da reprodução do capital – valor acrescido daquele pago nas mercadorias iniciais (nos meios de produção). Se o valor de uso da força de trabalho é gerar valor, essa mercadoria possui a condição objetiva de ser portadora de trabalho abstrato, independente da forma concreta desse trabalho. Daí deriva a observação essencial de Marx: "o capital não é uma coisa, mas uma relação social entre pessoas intermediada por coisas" (1988, L. I, v. II, p. 286); a "relação capital" (L. I, v. II, p. 153) é originada por relações sociais de produção que, enquanto tais, estão mediadas por coisas. A partir disso, todo trabalho é ao mesmo tempo veículo e finalidade de valorização desse sujeito automático que é o capital, é mercadoria força de trabalho e abstração real.

Para que esses dois pontos ocorram e engendrem a reprodução social capitalista é pressuposto "a separação entre os trabalhadores e a propriedade das condições da realização do trabalho" (Marx, 1988, L. I, v. II, p. 252). Nesse processo histórico, a violência "desempenha o principal papel" (Marx, 1988, L. I, v. II, p. 252), por isso a *expropriação dos*

meios de produção (base fundiária e dos meios de subsistência) da força de trabalho e sua transformação como objetos de compra e venda são o sentido do processo de acumulação primitiva analisado por Marx.

Dinheiro e mercadoria, desde o princípio, são tão pouco capital quanto os meios de produção e de subsistência. Eles requerem sua transformação em capital. Mas essa transformação mesma só pode realizar-se em determinadas circunstâncias, que se reduzem ao seguinte: duas espécies bem diferentes de possuidores de mercadorias têm de defrontar-se e entrar em contato; de um lado, possuidores de dinheiro, meios de produção e meios de subsistência, que se propõem a valorizar a soma-valor que possuem mediante força de trabalho alheia; do outro, trabalhadores livres, vendedores da própria força de trabalho e, portanto, vendedores de trabalho. Trabalhadores *livres no duplo sentido*, porque não pertencem diretamente aos meios de produção, como os escravos, os servos, etc., nem os meios de produção lhes pertencem [...], estando, pelo contrário, livres, soltos, desprovidos deles (Marx, 1988, L. I, v. II, p. 252, grifo nosso).

Já a *mobilidade do trabalho* é uma expressão que aparece no *Capítulo VI inédito* (1969) de *O capital* de Marx, publicado posteriormente a este. Se referiria à indiferença em aplicar a força de trabalho em determinado processo de trabalho, numa compreensão de fluidez. Gaudemar, ao reunir a crítica ao trabalho formulada por Marx a partir de sua descoberta sobre a força de trabalho, vai conceituar a mobilidade do trabalho como formação dessa dupla liberdade, desse mercado, e da condição para essa fluidez. Nessa perspectiva, a mobilidade do trabalho funda a possibilidade de exercício da força de trabalho como mercadoria:

A mobilidade da força de trabalho é assim introduzida, em primeiro lugar, como a condição de exercício da sua 'liberdade' de se *deixar sujeitar ao capital*, de se tornar a mercadoria cujo consumo criará o valor e assim produzirá o capital (Gaudemar, 1977, p. 190, grifo nosso).

Reforça-se assim que a dupla liberdade é apresentada como liberdade negativa e positiva. Positiva pelo fato da força de trabalho ser uma mercadoria que pertence ao trabalhador, que é sua propriedade, e que este pode vendê-la por um tempo determinado, e negativa devido a que, ao mesmo tempo, não lhe resta outra alternativa a não ser a de vender a si mesmo e se sujeitar ao capital. É nesse sentido que analisar a mobilidade do trabalho é se voltar a um processo necessariamente violento, primeiro de expropriação.

Na formação da força de trabalho ocorre o desenvolvimento da aparência de autonomia do trabalho em relação ao capital, através de sua transformação em mercadoria e, por conseguinte, de seu salário como fonte de rendimento aparentemente separada do movimento do valor. Sob a perspectiva da mobilidade é possível compreender a instauração da sujeição do trabalhador ao capital por meio de uma violência econômica. Tais processos

foram analisados por Marx como *autonomização* no capítulo XLVIII - *A fórmula trinitária* do terceiro livro de *O capital*. O primeiro, na autonomização do salário como naturalização de uma fonte de rendimento autônoma do processo social da relação capital – interpretação esta possibilitada pelo estudo da propriedade do trabalho como um fator de produção separado da terra e do capital (meios de subsistência e de produção). O segundo processo como uma autonomização entre violência econômica e extra-econômica, sendo a separação da primeira possível através exatamente da formação da condição negativa da liberdade do trabalhador, que se submete ao capital por vontade "própria", o que apaga o caráter violento dessa sujeição⁶⁰.

Não é de estranhar, portanto, que a Lei de Terras tentasse formalmente instituir, num mesmo processo de autonomização, a terra como mercadoria e a renda da terra como sua fonte de rendimento, no mesmo ano em que o tráfico africano fora proibido.

Juntando a análise histórica da acumulação primitiva de Marx e a leitura de Gaudemar, nos termos da mobilidade do trabalho podemos sugerir que há um processo de formação exatamente dessa condição particular de liberdade. Tal processo seria, a partir de Gaudemar, a *mobilização*⁶¹ do trabalho pelo capital.

A crítica possibilitada pelo argumento da mobilidade do trabalho não faz sentido sem a crítica da mobilização do trabalho, ou seja, o processo histórico que autonomiza o trabalho na mercadoria força de trabalho. Formada a mobilidade, a força de trabalho adquire a aparência de sua forma natural, e o salário, a aparência naturalizada de valor desta mercadoria (Toledo, 2008, p. 80, grifo nosso).

Nesse sentido, o desenvolvimento da acumulação primitiva do capital como mobilização do trabalho pelo capital – simultaneamente: expropriação, autonomização do trabalho e da violência – precedem o processo que instaura a mercadoria como centralidade na reprodução social, ao mesmo tempo que constituem a modernização⁶². Engendrando tal processo, como mencionado, as atividades humanas são reduzidas a igual trabalho humano

⁶⁰ Não é de se estranhar, portanto, que a mobilidade do trabalho, sua transformação em mercadoria, foi a resposta de Gaudemar em sua investigação sobre a questão migratória, não apenas no sentido do trabalho como motivação das migrações, mas sua própria imposição. Haveria uma relação da escala do Estado nacional com a possibilidade de acumulação da mais-valia e reprodução do sistema: "[...] na medida em que os cidadãos buscam reproduzir suas vidas para além de seu contexto territorial" (Toledo, 2005, s. p.).

⁶¹ Gaudemar utiliza o termo "mobilização", aproximando-a ao sentido dado por Marx. Seria a mobilização uma condição assumida por um migrante num momento onde já estaria em jogo a acumulação baseada sobre a mais-valia relativa – de "subsunção real ao capital" como colocado por Marx no *Capítulo VI - Inédito*, traduzido como "submissão" em Gaudemar. Em seu argumento, nesse momento residiria o crescimento do capital subordinado ao ritmo da acumulação do capital que imporia a migração extrapolando a escala nacional (Gaudemar, 1977, p. 216).

⁶² A transformação de produto em mercadoria exige que a separação entre valor e valor de uso esteja concluída; desde que o próprio trabalho seja mercadoria, separando definitivamente o seu valor de uso de seu valor.

abstrato – trata-se do conceito crítico de Marx do valor –, a trabalho produtor de mercadorias. Visto dessa forma, o trabalho pauta toda a relação social: "Finalmente, tão logo os homens trabalhem uns para os outros de alguma maneira, seu trabalho adquire também uma forma social" (Marx, 1988, L. I, v. I, p. 70). Desta forma, se faz necessário pensar o processo de acumulação primitiva a partir da mobilização do trabalho como de formação do trabalho, e não apenas da força de trabalho, pensado nos diversos níveis.

Nesses aspectos do trabalho abstrato reside o trabalho como relação social *fetichista*. Isto é, como forma social específica do capitalismo, o trabalho engendra o *fetichismo da mercadoria*: "Esse caráter fetichista do mundo das mercadorias provém [...] do caráter social peculiar do trabalho que produz mercadorias" (Marx, 1988, L. I, v. I, 71). O "fetichismo que adere aos produtos do trabalho, tão logo produzidos como mercadorias" (Marx, 1988, L. I, v. I, 71) se refere a esta naturalidade em que as coisas parecem ter valor, enquanto esta é uma relação social que assim fica obscurecida, ou seja, é por meio dele que a relação social entre os homens necessariamente aparece para eles como relação entre coisas⁶³.

Nesse momento é importante retomar a dupla liberdade do trabalhador assalariado, para pensarmos para a organização social do trabalho no Brasil. Como formação, a mobilização do trabalho não pode ser relativa apenas ao momento em que o trabalho é assalariado. O sistema colonial foi posicionado em relação à formação dos pressupostos do capitalismo, pelo processo de acumulação primitiva de capital – que direcionou o sentido do processo colonial –; o mesmo processo tem de ser considerado para o trabalho. Um momento em que o trabalho já teria mobilidade, no qual o capital o mobiliza para valorizar valor, desobriga de estar separado do de outras relações de trabalho, podendo ocorrer simultaneamente.

Nos termos de Gaudemar, pode-se dizer que a mobilidade do trabalho é formada nesse processo: *a mobilização do trabalho*. [...] Trata-se do processo que *cria as condições* para que o trabalho livre seja a forma com que o trabalho é incluído no processo de acumulação do capital. [...]

O processo de acumulação do capital não é aqui apresentado como sendo somente um processo de diferenciação de classes (que este processo promove a cada momento), mas como *processo em que a mediação das relações de produção assume a forma mercadoria*. Esta forma de relação social, de tão costumeira, é tomada como natural, e por isso, nem é tematizada. Por isso, é necessário mostrar esse

⁶³ "O misterioso da forma mercadoria consiste, portanto simplesmente no fato de que ela reflete aos homens as características sociais do seu próprio trabalho como características objetivas dos próprios produtos de trabalho, como propriedades naturais sociais dessas coisas e, por isso, também reflete a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social existente fora deles, entre objetos. Por meio desse quíprocó os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas físicas metafísicas ou sociais" (Marx, 1988, L. I, v. I, 71).

processo como sendo *historicamente determinado e socialmente condicionado* (Toledo, 2005, s. p., grifos nossos).

No sistema colonial, o escravo era uma mercadoria que produzia mercadorias. A partir disso já distinguimos a escravidão moderna da clássica, pensando no escravismo como parte do processo de acumulação primitiva. Contudo, na análise de Marx sobre a força de trabalho, em sua determinação pelo trabalho abstrato, tem centralidade o conceito de sua propriedade em sua forma jurídica, como a liberdade positiva do trabalhador. Isto é, o trabalhador enquanto proprietário privado de sua mercadoria, vende sua força de trabalho por um tempo determinado, numa relação de igualdade formal e "voluntária" de troca de "equivalentes" com o proprietário dos meios de produção que lhe pagará salário. Essa igualdade entre proprietários está resguardada pelo direito civil.

Em tal contrato de compra e venda da força de trabalho, a autora Maria Sylvia de Carvalho Franco (1984) vai propor uma discussão da condição de trabalhadores assalariados sendo a que contempla a unidade, numa mesma pessoa, entre a posse das capacidades humanas e a propriedade de colocá-las em uso, ou seja, a condição na qual posse é propriedade.

Além disso, a autora chama a atenção para o fato de que a categoria de livre proprietário vendedor de força de trabalho apresentada na teoria da troca de mercadorias não permite inferir historicamente sobre seu mundo social, pois estão no campo da análise lógica de relações abstratas. Nesse sentido, haveria um desnível histórico entre as condições estabelecidas por Marx para o vendedor de força de trabalho: estar no mercado e estar livre. Conforme aponta Boechat (2009): "A possibilidade da força de trabalho ser mercadoria está limitada pela condição de liberdade do trabalhador, enquanto a condição da possibilidade do possuidor da força de trabalho ser o seu vendedor está limitada por uma condição histórica" (p. 157).

Assim, o trabalhador livre seria uma situação particular na qual há identidade entre posse e propriedade. Ao mesmo tempo, "pode-se propor a existência de pessoas que detenham a propriedade da força de trabalho de outros homens e a lancem no mercado" (Franco, 1984, p. 168). Tal seria a particularidade das relações de produção escravistas.

Para Maria Sylvia o escravismo funcionou como uma *instituição* (p. 173) e não fundamento de um modo de produção, pois o que fundamentava o sistema colonial e a relação metrópole e colônia era o lucro (cf. Prado Jr. e Franco). A instituição do escravismo seria, portanto, a situação em que opera a dissociação radical entre posse e propriedade, através da

expropriação radical entre produtor direto, meios de produção e direito sobre o produto do trabalho (Toledo, 2005).

Se o trabalhador assalariado se distinguísse do escravo apenas por estar separado dos meios de produção, para a autora, a escravidão moderna é exatamente estudada "no modo particular que assumiu no interior do movimento geral de apropriação dos meios de produção [...] e como, ao mesmo tempo, *sustentou* e se nutriu da produção de lucro, isto é *mais-valia*" (1984, p. 154, grifo nosso). Assim, as relações escravistas seriam um sistema particular de dominação social num momento particular da totalidade capitalista em processo, "numa sociedade onde o escravo foi mão-de-obra para a produção mercantil e onde o capital esteve substancialmente presente" (p. 145).

No item anterior, através da elaboração do próprio Marx que pontua sobre como a violência trazia, como algo externo ao mercado europeu ("um deus estranho"), um rendimento que participava lá da acumulação primitiva europeia, foi analisado o entendimento do sistema colonial como acumulação primitiva. Mas para a organização social do trabalho promovida pelo escravismo moderno, as elaborações de Marx são insuficientes. O escravismo, que poderia ser considerado como estranho a uma universalidade, pode ser pensado dentro da totalidade do capitalismo, a partir de suas determinações que conferem ao sistema escravista sua particularidade. Assim, compreendendo tanto as relações escravistas como as de trabalho livre como formas de ser particulares de uma mesma totalidade em processo de acumulação do capital. Rompe-se, nesta perspectiva, com as análises tipológicas que interpretavam o escravismo como um outro modo de produção⁶⁴.

Assim, é necessário afirmar que se pode chamar de mais-valia o excedente apropriado de forma privada nas relações mediadas pela mercadoria baseada na produção sobre relações escravistas. No entanto, não se pode chamá-lo de mais-valia no sentido da negação da troca de equivalentes dado pela venda da mercadoria força de trabalho (Toledo, 2005, s. p.).

Nesse sentido, o escravismo é parte das condições para que o trabalho assalariado e livre fosse "a forma com que o trabalho é incluído no processo de acumulação do capital"⁶⁵.

⁶⁴ O próprio caráter social do trabalho, trabalho entendido não como ontológico, mas como trabalho que produz mercadorias, e assim somente, nos leva a questionar se outras atividades organizadoras da sociedade podem e devem ser entendidas como produtivas.

⁶⁵ Escravismo não é relação de trabalho no mesmo sentido que é assalariamento: "a forma como a escravidão inclui o trabalho no processo de produção de mercadorias difere da forma como o trabalho livre é incluído. Na escravidão tem-se a venda do trabalhador; no trabalho assalariado, a venda do tempo do trabalhador" (Toledo, 2005, s. p.).

Uma camada desse processo está sendo relacionada com a mobilização escravista do trabalho promovida pelo Estado por meio da perseguição e prisão aos capoeiras.

É importante pontuar ainda que não se trata de corroborar a teoria do escravo coisa, no sentido de considerar uma ausência de processo de subjetivação por parte do escravizado, o que acarretaria no argumento dos autores que podem ser entendidos nessa linha, em uma inferioridade cultural e mesmo técnica das produções coloniais. O escravo como mercadoria não está aqui contraposto ao trabalhador assalariado, que em sua relação fetichista de trabalho termina por se tornar também um objeto do capital. Ao contrário, como Gaudemar sinalizou: "por entre estas "coisas" trocadas entre comunidades, houve desde muito cedo os próprios homens. Nesse sentido, a circulação dos escravos anuncia o trabalho assalariado" (1977, p. 202).

Não sendo a condição jurídica como "coisa" dos escravizados que determinou aspectos de sua experiência histórica, mas a particularidade de sua condição de não proprietário de sua força de trabalho que evidencia o processo de sua utilização a partir da mobilização por meio de uma violência direta e explícita – o que Marx (1988) chamou de *coerção extra-econômica*.

O papel ambíguo apontado por Holloway sobre a repressão aos capoeiras, pode ser agora visto por uma perspectiva em processo, no sentido de que o próprio processo de territorialização, com o monopólio se instituindo agora nas mãos do Estado, ainda prescindia da coerção explícita⁶⁶. Nesse momento, para o caso dos capoeiras, a violência e a repressão é meio necessário. O monopólio da violência não apenas reforça o domínio tradicional e é disputa entre senhores e Estado, é também mecanismo para a própria formação deste⁶⁷.

Significativo a esse respeito era o entendimento sobre as galés como demonstra um despacho da presidência da província do Rio de Janeiro em 1876 – à parte da visão otimista sobre o tratamento que os escravizados recebiam:

[...] é um melhoramento da condição servil. Os escravos assinam para serem condenados a galés, como consta de informações oficiais. Todos os dias registra a imprensa assassinatos de senhores por

⁶⁶ Por exemplo, nas discussões, em diferentes âmbitos, com relação ao número de chibatas aos quais os presos deveriam ser submetidos, mudando a todo o tempo, num entendimento de controle conforme a intensidade dos castigos. T. Holloway, no artigo *O saudável terror: a repressão policial aos capoeiras e a resistência dos escravos no Rio de Janeiro no século XIX* (1989), retrata a discussão entre agentes do poder público que se questionam sobre o que fazer com um senhor que teria quase matado seu escravo. Ao final, não sofre nenhuma pena.

⁶⁷ "Se a escravidão é uma forma de organização das relações de trabalho assentada numa política de dominação [...], então a emergência de um aparato político-burocrático apto e disposto a interferir sistematicamente nas relações entre senhores e escravos, ou patrões e empregados, é efetivamente um momento de ruptura no processo histórico" (Chalhoub, 2011, p. 340, n. 58, grifo nosso).

seus escravos, que são arrastados ao crime, não pelos maus-tratos que têm desaparecido de nossos hábitos, mas pelo desgosto da condição, pelo natural desejo de melhorar dela; e sem dúvida alguma melhoram, porque *deixam de ser obrigados ao trabalho* e, quando condenados a galés perpétuas, i. é., quando matam seus senhores ou feitores, adquirem um *quase liberdade*, que em tanto importa a certeza de *não voltarem ao cativeiro* e a esperança de liberdade completa – pelo perdão ou remissão, aliás não difícil, de parte da pena! Esta pois não é em relação ao escravo um mal, infligido como punição; parecendo, pelo contrário, um bem conferido como recompensa (Chalhoub, 2011, p. 335, n. 13).

A mobilização, nesse sentido, se coloca como condição necessária e expressão contraditória na formação do Estado no Brasil. Como apresentado no item anterior através da análise de Foucault, na constituição de uma razão de Estado, se configurando aqui na internalização da metrópole em relação com a acumulação primitiva europeia, teve papel substancial as instituições policiais, na elaboração de um monopólio da violência nas mãos do Estado, da violência extra-econômica.

É nesse processo as justificativas de segurança para perseguir os "ajuntamentos de pretos" podem ser localizadas. Se, de fato, dá pra pensar a repressão à capoeira por conta da constituição do monopólio da força, de uma capoeira como resistência a esse processo, estes capoeiras também estavam nos batalhões policiais e na Marinha.

Desta forma, podemos complexificar o argumento e elaborar sobre o *sentido* de tal controle. A inscrição da liberdade no campo da governamentalidade (Foucault, 2008, p. 474) não era apenas um detalhe. Será sobre essa fronteira que o Estado assalaria a polícia e simultaneamente escraviza. Era assim que a condição jurídica de escravo permitia que a capoeira fosse mantida à margem da ordem jurídica até 1890. A perseguição tinha como sentido mobilizar trabalho, tal seria, na perspectiva aqui apresentada, a gestão da governamentalidade, sobre a população, nos domínios da economia: "A formação da mobilidade do trabalho é um pressuposto das relações capitalistas e *depende fundamentalmente do Estado para concretizar esta acumulação primitiva de capital*" (Toledo, 2005, s. p., grifos nossos).

É nesse sentido que não se infere como natural o fato de, em uma sociedade escravista, o Estado também o ser, pois assim termina-se por naturalizar o Estado como uma instituição que sempre existiu, e não que teve a possibilidade particular de sua constituição também sobre essa particularidade. No limite, é necessário desnaturalizar a condição de cativo.

Foi, portanto, por meio da violência, que se transferia cada vez mais para o domínio público, que o legado de um estatuto colonial

fincou os pés definitivamente no país. O sistema penal consolidado no Império deverá, dentro dessa perspectiva, garantir a passagem do controle dos grilhões às algemas sem abrir qualquer possibilidade para rupturas (Flauzina, 2006, p. 66).

Contudo, nosso esforço aqui também está em colocar que a questão não se restringe apenas ao "estatuto colonial" que aponta a autora. Nos diferenciamos de tal compreensão considerando que se formalmente o estatuto colonial imprime uma cisão dos corpos negros na sociedade, tal aspecto não está remetido apenas ao sistema colonial, mas ao sistema capitalista como um todo.

Se o processo histórico é qualificado no sentido de explorar o fato de que as condições dos momentos posteriores foram ali formadas (Toledo, 2005), é necessário fazer a crítica de que o problema não está apenas no escravismo, mas na violência do capital. A violência nunca parou.

Mestre Pinguim, em conversa realizada no dia 06 de julho de 2017, estabelece uma sagaz interlocução ao problema de estudo aqui desenvolvido. Em uma das múltiplas versões de suas narrativas, conforme a construção de uma explicação sobre a realidade também em diálogo com minha forma de compreensão, digamos enviesada na explicação teórica aqui discorrida, me provoca, demonstrando que meu esforço era pra ele já muito pensado: "Essa palavra trabalho é coisa de escravidão!".

A partir disso, podemos olhar ao percurso que aqui trilhado sobre o desenvolvimento urbano e pensar inclusive a condição de uma instituição policial com trabalhadores assalariados na corte imperial na perspectiva da formação de trabalhadores sujeitados ao capital por meio de uma violência econômica.

Maria Sylvia também pensa a presença do capital na sociedade colonial como representada por homens livres – haveriam inclusive escravizados assalariados (Schwartz, 1988). Contudo, um tanto na linha formulada sobre os setores que complementavam (subsidiários, majoritariamente estudados no caso da pecuária) as atividades destinadas ao sentido de Prado Jr., a autora vai formular que o que organizava inclusive tais esferas produtivas era a produção escravista.

Neste sentido, o trabalho livre resulta do trabalho escravo em um processo dinâmico posto pelo sentido da colonização, conforme mostrava Caio Prado Jr., afinal a inorganização é a regra de uma parte da população que não é senão um derivado da escravidão, ou diretamente, ou substituindo-a lá onde um sistema organizado de vida econômica e social não pode constituir-se ou se manter (Toledo, 2005, s. p.).

Assim, vai a autora afirmar que "Vagarosamente, mas progressivamente, as correntes de comércio foram atravessando o país" (Franco, 1997, p. 12). Nesse percurso, o dinheiro ia se firmando, e na metrópole carioca já não se mantinha nos mesmos termos.

Na discussão com Foucault, vimos como a condição de assalariamento dos policiais estava pautada pela metropolização de um padrão de territorialidade. Agora podemos encontrar os escravos de ganho, inclusive os utilizados por policiais, a própria polícia, parte da mão-de-obra do Arsenal da Marinha, todos incluídos em um processo de divisão do trabalho em cuja os capoeiras serão incluídos pela criminalização, apontando para um elemento significativo do processo de autonomização do capital no trabalho.

Isso sinaliza para um determinado momento em que parte da população estava mobilizada ao trabalho e sujeita ao capital. Em sua liberdade negativa, não tinha mais a necessidade de ser colocada ao trabalho por meio de violência extra-econômica, mas por pura vontade, uma violência econômica internalizada no sujeito que então está sujeitado a esta condição, personificando-a.

Qualificar esse processo como de uma mobilização de trabalho pelo capital, o que pauta o sentido da metropolização, é entender agora que policiar é mobilizar, a polícia, meio para a instituição de um monopólio da força, como instituição de base da reprodução das relações de produção em uma metrópole.

Disso, compreende-se que a resistência dos capoeiras não deve ser entendida de maneira indeterminada. Ela manifesta a contradição exatamente na particularidade de usar trabalho escravo. Não deveria ser amalgamada numa interpretação de formas iguais de resistência escrava que desconsiderem o processo de internalização da metrópole, de autonomização do capital e de mobilização do trabalho.

Há um grande esforço intelectual dos autores aqui utilizados, que estudaram a capoeira historicamente, em compreender a experiência de vida dos capoeiras em um contexto no qual a condição de escravizado extrapolava a situação jurídica destes, compondo uma vivência determinada por tal aspecto. Soares admite uma dinâmica de peças num tabuleiro extremamente complexo, se distanciando da dicotomia senhor e escravo, ao mesmo tempo em que considera a experiência escravista essencial para pensar a capoeira. Se Soares apresentou os destinos de mobilização do trabalho dos capoeiras, também analisou a resistência como à imposição ao trabalho.

Em 1828, o inspetor do Arsenal envia um ofício ao ministro da Marinha reclamando dos desacatos e empecilhos criados pelos escravos da Nação *ao ritmo de trabalho* do Arsenal. Coincidentemente ou não, *as*

atitudes de resistência dos escravos da Nação tinham se iniciado, nas palavras do oficial responsável pelo Arsenal, no ano de 1824, o mesmo em que os capoeiras começaram a chegar em massa à Ilha das Cobras [onde localizava-se o Dique] (Soares, 2004, p. 251, grifos e observação nossos).

O esforço desse trabalho se fez em ver essa resistência em relação ao que estamos abordando como autonomização do trabalho (cf. Marx, 1988), e, nesse sentido, considerou-se essencial pensar a resistência em seu contexto territorial. Diferentes significados da capoeira-resistência podem ser apresentados, resistência ao senhor (aquilombar-se), capoeira-resistência a determinadas formas de subjugação ao escravismo e dentro do próprio escravismo (escravos de ganho), resistência ao processo de abolição⁶⁸, ou mesmo de internalização da metrópole.

Se configurou, portanto, resistências de diferentes maneiras, conforme momentos do processo social. Tais resistências demonstram que haveria, no âmbito dessas experiências, tensões devido a processos que foram de imposição. Considera-se que por trás das relações desses sujeitos – inclusive nos recursos utilizados à liberdade (se passar por livre, ser alfabetizado na luta pela alforria e as próprias maltas) –, estaria em processo a mediação de uma forma social que, do outro lado, demandava perseguição e violência. Estas posteriormente estudadas na vida dos capoeiras e interpretadas pelos autores como representações de resistência.

Pode-se reconhecer a resistência diante das fissuras do processo de imposição do trabalho em curso, tendo que produzir corpos docilizados de trabalhadores (a partir de Foucault, 2004). Ver na capoeira uma disputa nesse processo é estudar o processo de imposição do trabalho com seu peso histórico e não como algo sempre pressuposto, como se construiu nas perspectivas em que o trabalho livre é visto em oposição ao escravo. Isso significa pressupor que o trabalho não é igual a si mesmo, e estudar a diferença dentro da lógica do igual rompe o entendimento de uma lógica naturalizada como idêntica.

Finalmente, compreender a resistência dos capoeiras cariocas como particular a uma forma de mobilizar trabalho, que difere da paulista e da soteropolitana, permite um entendimento do processo de territorialização, que agora pode ser apresentada como *territorialização do capital* (cf. Heidemann; Toledo; Boechat, 2014).

Se os diferentes contextos de territorialização e mobilização do trabalho apontavam para as "procedências sociais do jogo da capoeira", como formulou Pires (2001, p. 39),

⁶⁸ Manuel Querino comenta, em *Costumes africanos no Brasil*, sobre gazetas manuscritas que serviam de comunicação entre grupos de capoeira, num contexto em que o domínio da cultura e da escrita por um negro facilitava sua imersão social como livre.

simbolizando a conexão com os negros escravizados, africanos e nacionais; ao mesmo tempo, pelo que afirmam os mesmos autores, em São Paulo e Salvador as posturas municipais contra desordens, batuques, agressões físicas, são suficientes, não havendo perseguição relatada como específica aos capoeiras.

Como colocado, Pedro Cunha elabora alguns caminhos para a ausência de documentos sobre a repressão aos capoeiras em São Paulo. Um deles aborda, numa esquiwa a uma visão senhorial, a capoeira como prática cultural de resistência mantida mesmo com a repressão senhorial. Ao mesmo tempo, o autor formula sobre a possibilidade em que "muitos senhores [...] resolviam a questão fora da esfera policial" (2011, p. 67). Em outra passagem se questiona: "talvez [...] não fosse um foco de temor grave [...] ao contrário do que ocorria na corte imperial" (p. 101).

Não à toa, a cidade esconderijo, formulada por Chalhoub (2011), se configurava no entendimento da preferência aos trabalhos forçados ao retorno às lavouras⁶⁹: "Quanto às galés, os proprietários realmente achavam que os escravos preferiam cumprir pena de trabalhos forçados na penitenciária ou em serviços públicos do que labutar em suas fazendas (p. 222)". Contudo, em sua análise, tal fato se incluía no universo de percepções dos escravizados que manipulariam recursos impondo limites aos negócios da escravidão.

O material analisado no capítulo anterior permite a compreensão do sentido político das atitudes dos escravos que recorriam às instituições – no caso a polícia ou a justiça – com o objetivo de resolver questões que surgissem no relacionamento com seus senhores, ou que cometiam crimes *alegando que preferiam a prisão ao jugo senhorial* (Chalhoub, 2011, p. 224, grifo nosso).

Se pelo uso da coerção explícita o cenário paulista e carioca se unificavam, reforçando "os laços da dominação tradicional", não era a resistência dos capoeiras que obrigaria a truculência. Em resumo, a escala de um território urbano impessoal em formação é importante para pensar as relações pela violência. É dizer, se a forma social em curso permitia a formação de um Estado – o anteparo à perseguição aos capoeiras – esta formação não se fazia da mesma maneira em todos os contextos, tinha suas particularidades territoriais decorrentes da formação das relações de trabalho.

As descrições das particularidades nos processos de criminalização dos capoeiras na metrópole do Rio de Janeiro nos apontam para a formação das condições do processo social em contexto urbano próprio ao controle em processo de juridificação, da violência em

⁶⁹ Soares também apresenta alguns outros aspectos possíveis apenas na realidade urbana carioca, como a possibilidade do Arsenal da Marinha ser um refúgio à própria cidade, através do que chamou por "fugas atlânticas" de escravizados pelas rotas oceânicas (2004, p. 248).

processo de monopólio pelo Estado, que se opõe aos contextos regionais, próprios ao controle do jagunço em que as relações sociais estão mediadas pela violência explícita entre escravizados e a figura do senhor.

Contudo, tal violência explícita não significa ausência de formação das categorias sociais, ao contrário se referem às formas particulares em que se constituíram, correspondendo também a momentos participantes disso que viria a ser o Estado centralizado.

SEGUNDO CORTE

O colonial narrado passado e presente

Então Idoménée dizia: Mas o que é a memória?
É a cola, é o espírito, é a seiva, e fica. Sem memórias,
nada de Cidade, nada de Bairros, nada de casa-grande.

Quantas memórias? perguntava ela.
Todas as memórias, respondia ele. Mesmo as que
transportam o vento e os silêncios da noite. É preciso falar,
contar, contar as histórias e viver as lendas. É por isso.

Texaco, de Patrick Chamoiseau

Partamos do presente, pois é onde se está e de onde se fala.

Uma *linhagem* de capoeiristas que estão fazendo capoeira em São Paulo se remete a Bahia. Quando contam sobre quem foram seus mestres, as relações de aprendizado tecem uma hierarquia que vincula-se mais precisamente ao Recôncavo Baiano. Essa história interna da capoeira nos foi apresentada por Mestre Pinguim.

Desde 1991, M. Pinguim estabeleceu um aprendizado contínuo com Mestre Gato Preto em São Paulo. A partir desse convívio, M. Pinguim, que era natural de Salvador mas tinha vindo jovem para São Paulo, retornou a sua terra natal e lá se aproximou de mestres que participaram da formação de Mestre Gato.

M. Gato nasceu no município de Santo Amaro, no Recôncavo Baiano, em 1929. Lá aprendeu capoeira com seu pai, Eutíque Góes e com seu tio, João Catarino que, como Mestre Cobrinha Verde – de quem M. Gato se aproximou quando se mudou para Salvador em 1947 –, é conhecido por ter sido discípulo de Besouro Mangangá. Depois da morte de João Catarino, quem passou a lhe ensinar a capoeira foi Leó⁷⁰, que tinha aprendido com aquele. Foi com Leó que Mestre Messias teve aulas de capoeira junto a Mestre Gato⁷¹.

Meu primeiro contato com M. Pinguim ocorreu no segundo semestre de 2009, quando reassumia as aulas de dança do Núcleo de Extensão e Cultura em Artes Afro-brasileiras da USP, até então *puxadas* pelo Ogã da casa Márcio Custódio, conhecido como Márcio Folha,

⁷⁰ Em entrevista com Mestre Gato Góes, filho de M. Gato, que nas décadas de 60 e 70 era conhecido como Gato II em Salvador, ele me disse que Leó era tio de sua mãe, seu tio avô. Informaram também que Leó era tio avô de Mestre Gato. Se são ambas as possibilidades conferem, M. Gato seria primo de segundo grau da mãe de Mestre Góes.

⁷¹ "Nessa época tinha uma turma (em São Braz): era eu, Messias (M. Messias, nascido em 1928), Zinho, Genesio, Lao, Tomazinho, Jaime, Chumbinho (...). Então a gente tinha aquele grupo dos meninos tudo na idade de 16, 15-16 anos. E que a gente ajuntava dia de sábado e domingo pra fazer aquela capoeira. E Leó era o mestre" (entrevista Mestre Gato Preto, 1999, disponível em: <http://velhosmestres.com/br/gatopreto>).

seu discípulo. Alguns anos depois, já nos *treinos* de capoeira angola do Grupo *Guerreiros de Senzala*, o interesse em realizar essa pesquisa é provocado durante as lições de M. Pinguim.

Dentre seus ensinamentos, um dos universos da capoeira apresentado por M. Pinguim que gritava a meus olhos e ouvidos, pois considerava por ele enfatizado, era a relação estabelecida entre o movimento de *ginga* da capoeira e o de um trabalhador que está empurrando uma moenda de cana representado numa reprodução da gravura *Pequena moenda portátil*, de Jean-Baptist Debret (de 1835), que decora o barracão. Apontava essa gravura durante os treinos sempre que queria que lembrássemos de "nossa moenda", ao que corresponderia nossa bacia, parte chave para os movimentos de capoeira.

Na descrição da gravura, Debret se remete à produção de cana de açúcar na cidade de Campos, no Rio de Janeiro, na qual, segundo o viajante, haveria acordos entre senhores e escravizados permitindo a estes trabalharem para si – plantando na propriedade do senhor, criando animais etc. – após terem cumprido o contrato de fornecer uma certa quantia de açúcar ao senhor (Magalhães, 2008). A própria gravura também é uma representação daquela realidade, construída a partir da composição de diferentes figuras e objetos registrados e estudados separadamente. Na litografia está o corpo negro exaltado em sua força física, o chão limpo, o que dificilmente corresponderia a um ambiente em que se trabalha na moenda da cana, além do sentido errado em que as prensas estão girando, percebido exatamente pelo movimento de "ginga" em contraste com o sentido em que o bagaço da cana está saindo.

Mas não são esses elementos que importam a serem acionados para os movimentos que aponta Mestre Pinguim, a relação que estabelece tem conexão à formação de um corpo capoeira de resistência.

Entre as danças ensinadas por ele no Núcleo, figura o maculêlê. Essa manifestação foi formada, da forma como nos é ensinada, por Mestre Popó⁷² do maculêlê, em Santo Amaro. Trata-se de uma luta com *esgrimas* de madeira, as vezes de biriba, tocada ao som de atabaques. Mais enfaticamente nos treinos de capoeira e ensinamentos de maculêlê, M. Pinguim narra situações de dor, castigo por feitores, fuga de capitães do mato e combates físicos nos quais são essenciais as *mandingas*, os *floreios*, a "destreza corporal", os "olhos de onça", para expressar um universo ao qual essas manifestações estão referidas e potencializar o que se pretende transmitir nas aulas.

⁷² As referências dos santamarenses a Mestre Popó são abundantes, a de maior visibilidade está no trecho da música *Trilhos Urbanos* de Caetano Veloso. M. Popó afirma em entrevista à pesquisadora Maria Mutti, em 1968, ter aprendido maculêlê quando pequeno com o grupo dos *Pretos Velhos*, composto por africanos malês já livres, "tempo depois da escravidão" (Mutti, 1978, p. 9).

Em todos estes aspectos que formam um entendimento sobre esses folguedos formando recursos de uma pedagogia – que também foram escolhidos e recortados segundo a intencionalidade dessa pesquisa –, coloca-se o corpo no universo da produção canavieira. No quase transe em que se transporta durante as aulas, arriscamos dizer que se tem a intenção de unir até temporalmente aquele corpo ao de hoje. Com os movimentos do escravo no tratamento da cana e os movimentos da capoeira, na associação com a gravura de Debret, os movimentos do escravo no canavial e a referência das músicas do maculê⁷³, a forma que M. Pinguim aprendeu a transmitir esses ensinamentos se refere a um corpo em que esses movimentos não estavam separados, mas articulados ao universo de trabalho.

Soares (2004) coloca uma passagem de Gilberto Freyre, em *Sobrados e mucambos: decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano*, em que afirma serem os capoeiras o tipo correspondente aos "capangas e cabras dos engenhos" (1951, pp. 178-9 apud Soares, p. 54). Identificado por Soares como a versão urbana do "moleque dos engenhos", os chamados por "moleques" eram geralmente escravos mais jovens, que raramente tinham função de capangas (Fraga Filho, 2004). Embora conste entre as primeiras passagens da historiografia que menciona a capoeira, compreende-se que se trata mais de uma aproximação a esse tipo social, provavelmente bem fundamentada, do que de uma pesquisa específica ao tema. Entretanto, a referência ao universo rural do engenho estava também ali colocada.

Mas as referências da tradição oral vão se constituindo de maneira distinta às perseguidas nas fontes documentais apresentadas nos outros itens sobre a capoeira ou os capoeiras. A linhagem que seguimos nessa pesquisa, primeiramente vai apresentar sua origem remetida à Bahia. A partir disso, todo um universo colonial presente no Recôncavo Baiano vincula-se à forma em que a resistência da capoeira é apresentada.

O capoeirista de hoje narra durante o jogo da capoeira, através do canto, toda uma epopéia do passado de seus ancestrais. Nas cantigas procura mostrar a sua condição de escravo e o conseqüente estado de inferioridade perante os demais ou sua real condição dentro da senzala, seus planos de fuga, sua luta pela liberdade (Rego, 1968, p. 256).

A citação é de Waldeloir Rego que possui um dos mais antigos trabalhos sobre capoeira no país, *Capoeira angola: ensaio sócio-etnográfico* (1968). Nela, o autor apresenta que, na narrativa das cantigas é retratado tanto uma interpretação como é comunicado um processo histórico. Nesse sentido, torna-se um recurso político que participa na formação de uma interpretação sobre aquela realidade entre seus praticantes. Ao mesmo tempo, o

⁷³ Segundo Mestre Popó, nas músicas africanas cantadas no maculê, "eles pediam força e agilidade naquela dança, para quando chegassem o dia deles se libertarem" (Mutti, 1978, p. 10).

argumento de Rego caminha para uma crítica ao racismo, por este não permitir a compreensão da relação entre a posição social atual inferior do negro e o processo de escravização.

Desta forma, as relações próprias do colonial são necessárias de serem pensadas pois é a este universo que somos transportados nos elementos que os capoeiristas apresentam sobre sua capoeira – e não apenas no canto, como pontuado nos ensinamentos de Mestre Pinguim.

Referidas a tal contexto, as narrativas comportam uma leitura sobre a origem desta prática geralmente atrelada a referência de uma resistência presente naquele universo, sinalizando também para uma permanência do lugar social de seus praticantes – como provoca a crítica de Waldeloir Rego. Foi, portanto, no entendimento de que há uma presentificação constante de um processo que se origina no passado escravista que o texto será desenvolvido para pensar a capoeira.

Por seu lado, este discurso terá importância fundamental na construção de sua identidade. Mas antes de adentrar ao significado de uma prática negra que resistiu historicamente, tem-se de qualificar esse universo colonial para melhor compreender sua relação com as narrativas apresentadas pelos mestres entrevistados, para assim retornar criticamente à formação desse sujeito presente na capoeira.

***Mariana:** Mestre, a capoeira nasce no fim do período colonial aqui em Santo Amaro? [nota-se a imaturidade da pergunta, indicando para a resposta que se quer ouvir sem deixar o entrevistado construir sua narrativa. Sorte foi que Mestre Góes tem sua mandinga de narrador]*

***Mestre Gato Góes:** Antes disso, você não tem dados históricos que comprovem isso...*

***M:** Sim, isso é verdade.*

MGG:** Mas sim já existia, em séculos anteriores, XVII e XVIII, sim já existia mas você não tem um ponto pra você auto afirmar é aqui, é ali, é aqui, é ali, mas você tem uma ressalva a fazer: todo o Recôncavo já brincava capoeira, como Mestre Messias falou ontem, já brincava capoeira, de que forma? De forma camuflada, escondida, **porque foi o meio de resistência que essa rapaziada teve, já fugindo do trabalho forçado, aí que vem o termo capoeira, porque acontecia lá nas capoeiras.

***M:** Então o senhor acredita que a capoeira, ela surge aqui no Recôncavo?*

MGG:** Ela surge de que forma, **como brincadeira, folguedo, mas não surge como arte de jogar, arte de lutar.** Isso se pode confirmar, quem confirma isso, quem afirma isso: o meu pai quando ele ia fazer as prelações, quando ele ia falar da existência da capoeira, **na Bahia

*não!, a existência da capoeira no Recôncavo, porque Salvador é de 1537, quando chegou o primeiro navio negreiro com escravos no porto da Bahia, e Santo Amaro é de 1557, fundação jesuíta, vinte anos depois. Por que que vinte anos depois? **Porque já tinha mão de obra aqui.** Ou seja cê [referindo-se a todos os pesquisadores, entre os quais se inclui] vai ter que fazer uma retrospectiva sucinta, mas vai ter que fazer pra entender como que esse **esporte** começou a se desenvolver. Então essa brincadeira de luta de zebra [essa é uma versão contada principalmente por Mestre Pastinha, a partir da visita de um angolano em sua academia de capoeira no Pelourinho, que lhe contou que aquela dança se parecia a uma de sua terra natal chamada N'golo, uma dança realizada por jovens num rito de passagem para a idade adulta, de movimentos de pernas com as mãos apoiadas ao chão imitando o movimento de zebras], essa brincadeira de tombo do sapateado, como é o tombo do sapateado? O tombo do sapateado é a rasteira, é a pernada, e **começava a falar pernada no Rio de Janeiro**, mas o nome mesmo é a rasteira, que passa canela com canela, né, parte interna do pé contra calcanhares e aí a poeira fiuuuuu, a poeira subia, onde? Nesse massapê, nesse **massapê selão** que eu falo na outra música, eu falo sobre ele. Então, como que era a prática disso anteriormente, **não era a prática com o nome capoeira, o termo capoeira, que é de caa - poeira vem do mata ralo, o mato que foi roçado e daí começou a brotar de novo, esse capim d'angola**, essas coisas costumeiras que você encontra entre os nativos, e aí, por que a prática começou a dois, se era um só fugindo pras capoeiras?*

M: Era fuga?

*MGG: Fuga. Um só fugindo pras capoeiras, um fugia encontrava com o outro, **estavam no mesmo universo de desespero, sem casa, sem profissão, absolutamente nada, desprovido de tudo, até a liberdade foi podada deles, então foi a forma.** Zumbi dos Palmares, pelo amor de Deus, cê viu lá, a partir do século XVII, essas capoeiras já existiam, e não tem nada direcionado. Na Serra da Barriga, aqui em cima no norte da Bahia entrando já pra Pernambuco, **muita coisa a ver tem com o Zumbi dos Palmares, foco, mas as capoeiras, somente a Bahia teve as capoeiras, e é das capoeiras que sai o disfarce capoeirístico.***

A fala de Mestre Góes estabelece muitas provocações. O primeiro aspecto a ser agora apenas pontuado desse trecho são as diferentes maneiras como a capoeira é apresentada, e em momentos históricos que se misturam. A própria menção à *pernada* como sinônimo da capoeira, aponta para os diferentes nomes que a prática ganhou – *tiririca* em São Paulo (Cunha, 2011), *mandinga* em Salvador (Dias, 2016).

Inicialmente remetida ao período colonial, é a esse momento que torna-se necessário voltar para "fazer uma retrospectiva sucinta", como propõe Mestre Góes, para então entender seu desenvolvimento em "esporte", agora já em outro momento. Tais momentos estão misturados quando, por exemplo, menciona sobre dificuldades no escravismo – "sem casa, sem profissão". Não entendemos que tais aspectos fazem referência à forma que compreende como se vivia na África, ao contrário, é de condições de desespero entendidas no presente que significados ao passado são atribuídos.

A própria transformação da capoeira em esporte é parte de um processo de institucionalização da sua prática que permite o reposicionamento desse capoeira, expresso na forma que vai olhar para o passado; o que é dizer que entende-se as formas de pensamento relacionadas com formas de ser da relação social. A partir de onde estão contam sobre o passado.

Não está sendo desconsiderado que há um anacronismo necessário nas explicações de fontes orais que se remetem até o século XVI. Não se trata de supor uma coerência entre essa fonte como explicação histórica de um lugar. Contudo, no plano que aparecem narradas, existem desdobramentos de categorias que estão relacionadas às transformações das condições de vida desses capoeiras baianos que, se não trazidas à tona como são apresentadas, não permitem entender seus desdobramentos. Recorrer a essas narrativas é uma forma de preencher a lacuna de fontes documentais, remetido ao fato de que o próprio escravismo esteve em processo, pois a partir disso foi possível discutir a formação de um corpo que é dos capoeiras e capoeiristas de hoje.

Para alcançar esse objetivo, propõe-se um percurso a partir do segundo aspecto que será sinalizado do trecho da entrevista. Trata-se da relação entre a capoeira como fuga, como "disfarce capoeirístico", e a resistência. Separada de uma arte de luta, estava ao mesmo tempo presente nas danças pois era por meio dela que o disfarce se fazia até o momento da fuga do trabalho forçado. A capoeira nesse momento é um lugar para onde se fugia⁷⁴.

Derradeira Alternativa
(Ladainha)

Cativo sofredor, desertou
Foi atrás da liberdade

⁷⁴ No dicionário de Antônio Moraes, utilizado por Soares em uma breve pesquisa etimológica sobre a capoeira (2004, p. 53), algumas definições aparecem para a palavra em edições posteriores, como a de "preto fugido que vive no mato". Moraes considera tal definição um tanto estranha ao imaginar escravos fugitivos se escondendo numa vegetação baixa, a outra definição da palavra apresentada, representando o mato ralo, cortado.

Ego ferido, sem cobertor
 Cansado de resistir tanta maldade
 Fugindo da perseguição
 Usava de oração
 Para não ser encontrado
 Sabendo que a dor da punição
 Ôi sabendo que a dor da punição
 Invadia a alma do coitado
 Uma partida sem volta
 Derradeira alternativa
 Se juntar aos negrões das capoeiras
 Sem tirar da ideia a esquiva, camarada!
 (Mestre Gato Góes, CD Timbres e vozes da capoeira, trecho da faixa 1
 - "Terra de São Bento").

A alternativa hoje apresentada como interpretação daquela realidade será a fuga para as capoeiras. "Se juntar aos negrões das capoeiras" se torna a derradeira alternativa para a situação de cativo sofredor. A esta compreensão da capoeira se fiam proposições do surgimento da capoeira em quilombos.

Soares sinalizara no contexto carioca que "O maior motivo de prisões escravas, mesmo dentro da cidade, eram as fugas. Mas raras vezes os crimes de capoeira e de fugas foram atribuídos a um único escravo, o que seria de esperar, quando um fugido fosse apanhado pelos soldados da Polícia" (2004, p. 79). Assim, como vimos, o autor apontou a resistência se configurando através de grupos organizados de escravizados e de negros livres que serviam de apoio aos conflitos de rua desde o início do século XIX. A partir disso, localiza a elaboração da capoeira no Brasil com forte influência do contexto urbano.

As maltas cariocas foram assim consideradas, além de uma instituição de resistência construída por escravizados, um espaço de recriação de uma sociabilidade anteriormente rompida com a escravização e o envio ao Brasil. Nesse sentido, o tráfico que rompe, teria ao mesmo tempo criado uma manifestação de resistência, derivada de matrizes africanas, naquele cenário.

Ao mesmo tempo em que os contextos de uma capoeira carioca e baiana estão unidos pelas tradições mantidas atribuídas aos capoeiras que foram africanos, a capoeira que é contada no Recôncavo Baiano faz referência a um universo colonial outro, no qual a polícia não assume o lugar de feitores e capitães do mato⁷⁵. Tal aspecto nos leva a considerar que o

⁷⁵ Sidney Chalhoub debate a posição percorrida por Leila Mezan Algranti, em *O feitor ausente*, sobre a crescente participação do Estado no controle dos trabalhadores na segunda metade do século XIX, que teria assumido a

significado da capoeira como resistência a determinadas formas de subjugação ao escravismo, dentro do próprio escravismo se distinguem das identificadas para o contexto do Rio de Janeiro.

Num cenário onde não havia esconderijo para a condição de cativo, a alternativa era a fuga. Aqui a situação de cativo se remetia a outra da dinâmica de mobilização do trabalho.

A produção de cana de açúcar no Brasil remonta ao século XVI⁷⁶. A Bahia apresentará na década de 60 daquele século as primeiras produções açucareiras, e o coração dessa lavoura canavieira, situava-se na capitania de Francisco Pereira Coutinho. Donatário que não teve sorte em suas empreitadas contra os indígenas, mesmo após a ocupação realizada pelo governador-geral Tomé de Sousa e a construção da capital colonial em 1549, batizada de São Salvador da Bahia de Todos os Santos.

Inicialmente o "crescimento da indústria açucareira no Recôncavo acompanhou de perto as linhas gerais da expansão política e militar dos portugueses em detrimento dos indígenas da região" (Schwartz, 1988, p. 35), e de fato a população indígena⁷⁷ foi extensamente escravizada e dizimada pela ocupação dos engenhos. Stuart Schwartz vai narrar a utilização do trabalho indígena em alguns engenhos inclusive mediante pagamento de salários a indígenas livres, considerando esta possibilidade como "um símbolo da integração dos nativos à sociedade portuguesa" (1988, p. 64). Esta *robinsonada*, nos termos de Marx (1988, v. I, cap. 1), deixa transparecer que as formas de pensamento destes indígenas livres seriam as mesmas dos europeus, válidas para toda a sociabilidade colonial, como se a presença portuguesa por si só consolidasse o dinheiro como equivalente geral, realizado não apenas nessas condições territoriais de produção mas também na cabeça desses então trabalhadores que optariam por trocar seu trabalho por dinheiro.

posição do feitor ausente. Chalhoub se diferencia de Algranti, em primeiro lugar pela restrição desse controle estatal a lugares públicos, depois pondera ser a imagem do feitor inadequada, pois "o sentido da atuação do Estado não será feitorizar" (2011, p. 340, n. 58), mas uma política radicalmente diferente, como ruptura ao processo histórico. Aqui nos interessa o entendimento dessa ruptura em oposição à uma linearidade de posições, o sentido histórico aqui considera a contradição do processo.

⁷⁶ Conforme Stuart B. Schwartz (1988) narra, nas décadas de 1530 e 1540 foram plantadas mudas de cana de açúcar por todo o litoral, das capitanias de São Vicente à Pernambuco, e construídos alguns engenhos. Mas será apenas esta última capitania que inicialmente terá destaque nessa produção.

⁷⁷ A presença indígena é ainda muito forte no Recôncavo Baiano, se expressando inclusive nos candomblés e nas umbandas.

Outro exemplo são os cortejos que, como em Salvador, ocorrem desde 1840 em ocasião dos desfiles de comemoração da Independência da Bahia em 1823 e levam as figuras da cabocla Catarina Paraguaçu (Pinto, 2016) e do Caboclo, apresentando búzios nas coroas de penas. No dia 25 desse mesmo mês, há 8 anos a sede do governo estadual é transferida para a cidade de Cachoeira, como homenagem a sua participação no processo de Independência. No desfile, o caboclo aparece contraditoriamente como um representante da resistência indígena aos portugueses na figura de um herói nacional, e a cabocla é reverenciada por representar o mito nativista de origem da população brasileira no encontro brando do indígena com o português.

Sem se perguntar sobre o processo de constituição histórica e territorial das formas sociais do trabalho e do dinheiro, não é de se estranhar que o autor apresente a transição ao trabalho, também escravizado, dos negros africanos praticamente como um devir histórico. Há passagens em que o autor considera que essa mudança se valeria das habilidades, já conhecidas pelos portugueses por experiências anteriores, do trabalho africano em comparação com a resistência "natural" ao trabalho da população nativa – buscando comprovar a superioridade do desenvolvimento técnico do modelo agrícola africano em relação ao americano, como se houvesse uma medida entre ambos.

Já em 1580, "o açúcar brasileiro assume o primeiro lugar no Império português" (Alencastro, 2000, p. 33), tendo foco na Bahia ao lado da capitania de Pernambuco que também apresentará destaque da produção açucareira. No fim do governo de Mem de Sá, a capitania baiana assume o primeiro lugar de importância (Schwartz, 1988) e a capital colonial se constituirá como um dos principais pontos do tráfico atlântico de escravizados, majoritariamente destinados às áreas da grande lavoura monocultora.

O autor vai afirmar que em 1620 a transição ao trabalho do africano é completada, ao menos nas produções canavieiras baianas; sendo a partir de então muito rara a presença indígena nos engenhos e fazendas de cana de açúcar, justamente quando a produção açucareira "experimentava rápida expansão e considerável desenvolvimento interno" (Schwartz, 1988, p. 68).

Será no complexo canavieiro que se constituiu na província baiana que passa-se a delinear parte do que ficou conhecido por Recôncavo Baiano. Esta área, segundo Manuel Correia de Andrade (1964), tem sua paisagem sensivelmente marcada pelo clima, resultando numa vegetação de mata atlântica que ficou nomeada como "zona da mata"⁷⁸. Assim apresentava (e em algumas partes ainda apresenta), um fértil solo de massapê, onde diversas variedades de cana foram plantadas⁷⁹. Embora esse tipo de solo conferisse grande qualidade e produtividade em comparação a outras áreas açucareiras, o massapê é um solo pesado e o seu plantio é tarefa extremamente penosa.

Assim, o Recôncavo Baiano torna-se uma área tradicionalmente reconhecida, "onde há quatrocentos anos se planta incessantemente a cana-de-açúcar", praticamente como um "conceito histórico", nas palavras de Milton Santos (1959).

⁷⁸ O limite do Recôncavo, segundo o autor, seria definido pela vegetação de transição "agreste", uma região em trechos tão úmidos como a mata mas também secos como o "sertão", nela as temperaturas são sempre elevadas.

⁷⁹ Inclusive a famosa (e cantada) cana caiana, proveniente de plantações nas Guianas Francesas. Além do massapê, apresenta o salão – também avermelhado, argiloso, fértil e resultante de decomposição (típico dos solos profundos e férteis brasileiros (latossolos) – também apto para a cana.

Retomando o desenrolar das relações de produção no universo canavieiro, Schwartz, embora não se pergunte sobre o que fundamentou o violento processo de escravização, vai argumentar por meio de outras razões o uso do trabalho africano na produção canavieira dos Seiscentos. O contextualiza no "âmbito macroeconômico", determinado pelo crescimento do mercado europeu e aumento do preço do açúcar. Determinada pelo comércio, o autor reconhece que há uma interferência metropolitana no processo de produção das mercadorias tropicais, feita pelo fomento à ocupação tanto pelos engenhos, pela igreja e pelo escravismo.

O crescimento do mercado e o aumento do preço, ocorrem juntamente ao que a autora Maria Sylvia de Carvalho Franco (1984) considerou uma crise determinada por transformações nas técnicas de produção do açúcar. Segundo ela, os engenhos nas produções antilhanas que tinham aparelhagem onerosa sofreram pequenas transformações (passagem de prensas manuais para engenhos à tração animal e depois movidos à água – os engenhos reais), o que fez com que o açúcar transbordasse nos mercados europeus. Essas transformações técnicas⁸⁰ definiriam uma expansão da produção canavieira e terminam por permitir um rebaixamento dos preços, reforçando o aumento da demanda europeia em açúcar⁸¹. Nesse sentido, a possibilidade do aumento da demanda europeia é contextualizada e o argumento de Schwartz é invertido, pois, advindo das próprias transformações internas à produção antilhana, a produção na colônia portuguesa se beneficia e então passa a demandar aumento no número de braços.

Todo esse processo permitiu, por outro lado, o decaimento da experiência portuguesa de produção de açúcar na costa africana, se voltando à produção em sua colônia americana. A partir disso, Maria Sylvia vai contextualizar a integração do açúcar nas transações comerciais mundiais pela transformação na forma que Portugal passa a atuar a partir do século XVII, caracterizada pela "interferência direta no processo de produção" (1984, p. 175).

Um caminho para entender a interferência de Portugal na produção canavieira é dado pelo historiador Luiz Felipe de Alencastro, em seu livro *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul* (2000). O autor diferenciou, para um período ainda anterior, "domínio" de "exploração colonial", afirmando que a conquista de uma área por uma metrópole não assegurava sua exploração. Isto é, era necessário "colonizar seus próprios colonos" (p. 11).

⁸⁰ Uma parte da divisão social do trabalho dedica-se à própria transformação do processo de trabalho. Tal é o fetiche da técnica, que aumenta a produtividade do trabalho ao mesmo tempo em que diminui sua quantidade.

⁸¹ A partir dessa expansão, seu consumo transforma o uso do açúcar como droga para também condimento amplamente utilizado na Europa (Alencastro, 1984).

Ocorria de o excedente econômico regional ser consumido pelos próprios colonos ou trocado fora dos mares singrados pelos navios das metrópoles. Possuir e controlar nativos não garantia a transformação do trabalho extorquido em *mercadorias agregadas aos fluxos metropolitanos*, nem afiançava o surgimento de economias tributárias no ultramar (Alencastro, 2000, p. 12, grifo nosso).

Diante da disputa comercial e colonial entre as potências europeias, Portugal necessitava se apropriar dos excedentes comerciais de suas feitorias, e a forma que logra realizar isso foi através do tráfico negreiro. Isso porque o tráfico atlântico era um mecanismo múltiplo de apropriação de capital. Por meio dele, Portugal tinha acesso aos excedentes comerciais das produções em suas colônias; às receitas no comércio de escravizados – que permitiam à Metrópole ter acesso, por exemplo, à prata produzida na América espanhola e aos tributos nos portos de embarque africanos⁸²–; e, através do adensamento das trocas atlânticas, passa a promover um sistema de crédito aos fazendeiros da América portuguesa. Isso permitia controlar a comercialização dos produtos agrícolas, tornando o tráfico tanto o vetor produtivo como financeiro da agricultura. Além disso, o tráfico era meio de circulação de uma mercadoria que orientava o valor das outras: era lastro de riqueza e envolvia a produção de outras, tanto para sua troca (majoritariamente o tabaco), como também para a manutenção de tal estrutura.

Na sangrenta configuração "historicamente determinada pelo capitalismo comercial" (Alencastro, 2000, p. 34), pelos mecanismos acima apontados, Portugal se tornava senhor dos tratos (papel reforçado por meio dos decretos papais), tomando para si o quase monopólio do tráfico de escravos até meados do século XVII, comandando a reprodução de todo o sistema escravista. A partir de então, chama o autor a atenção para o fato de que a colonização portuguesa estaria assentada no escravismo. Mas também a afirmação se confirmava em sentido contrário, o escravismo seria determinado pelo colonialismo português.

Com a abordagem de Alencastro, atenta-se justamente para o papel do tráfico como determinante para a implantação do sistema de produção no Atlântico, que sustentou econômica e politicamente a Coroa. Assim, o sentido da ação colonizadora baseada apenas na produção de produtos tropicais é complexificado e a vantagem natural do trabalhador africano é desmentida. Mas Alencastro segue o rastro apontado por Novais, que havia sinalizado para

⁸² Amenizando tensões entre a Coroa e a Igreja que, por um lado, cobrava na África taxas de batismo obrigatório a cada deportado e, por outro, ampliava a evangelização indígena na América, aliviando o cativo que era desejo de setores da Igreja.

o fato do tráfico explicar o escravismo, e não o oposto⁸³. Isso porque Novais analisou o sistema colonial no contexto da acumulação primitiva.

Todo o capital acumulado no sistema colonial (tráfico e produção de gêneros primários) se inseria na Europa, por exemplo, para a compra de força de trabalho (então sim "livre") para a indústria em surgimento. Assim, se a colônia era um dos alicerces da acumulação primitiva de capital europeia, a escravidão nela explicitada revelaria a violência abstraída nas trocas de equivalentes: "De maneira geral, a escravidão encoberta dos trabalhadores assalariados na Europa precisava, como pedestal da escravidão *sans phrase*, do Novo Mundo" (Marx, 1988, vol. II, p. 281).

Tal fato tem profunda relação com a discussão de expropriação da força de trabalho realizada por Gaudemar e feita anteriormente. Nessa perspectiva, compreende-se a formação de um território colonial pela mobilização do trabalho no tráfico, no qual o real escravizador já era o capital, residindo o escravismo no próprio sistema que o funda, o capitalismo.

O papel preponderante do tráfico negreiro dá luz a uma dinâmica de populações *mobilizadas pelo capital*: um processo de *reprodução social* que repõe a força de trabalho necessária, fornece mercadorias tropicais para a Europa, e acumula capital, principalmente na Europa, mas também na colônia (Toledo, 2005, s. p., grifos nossos).

Será por meio da mobilização realizada no escravismo negro que o arranjo colonial explicitamente aflora: o sentido da colonização de produção de mercadorias e seu papel na formação da acumulação primitiva de capital dos países europeus.

Como sinalizado por Marx no capítulo XXV - *A Teoria Moderna da Colonização* (1988, L. I, v. II), na ausência da terra enquanto propriedade (o que se instituiu no caso dos cercamentos ingleses), as condições de expropriação do trabalhador não estavam completamente postas, a propriedade então tinha de se fazer sobre o trabalho, que se torna cativo⁸⁴.

Nesse sentido, a situação de dissociação radical entre propriedade e posse do escravizado, discutida por Maria Sylvia, só tinha possibilidade numa situação em que a

⁸³ "[...] a acumulação gerada no comércio de africanos, entretanto, fluía para a metrópole, realizam-na os mercadores metropolitanos, engajados no abastecimento dessa 'mercadoria'. Esse talvez seja o segredo da melhor 'adaptação' do negro à lavoura... escravista. Paradoxalmente, é a partir do tráfico negreiro que se pode entender a escravidão africana colonial, e não o contrário" (Novais, 1989, p. 105).

⁸⁴ "[...] a implantação de formas compulsórias de trabalho decorria fundamentalmente da necessária adequação da empresa colonizadora aos mecanismos do Antigo Sistema Colonial, tendente a promover a primitiva acumulação capitalista na economia européia; do contrário, *dada a abundância de um fator de produção (a terra)*, o resultado seria a constituição no Ultramar de núcleos europeus de povoamento, desenvolvendo uma economia de subsistência voltada para o seu próprio consumo, sem vinculação econômica efetiva com os centros dinâmicos metropolitanos" (Novais, 2005, p. 102, grifo nosso).

organização das relações sociais de produção se realizasse em grandes unidades agrário-exportadas de mercadorias tropicais.

Na unidade contraditória (Franco, 1984) que coloca o capitalismo industrial na Inglaterra e o sistema colonial no que viria a ser o Brasil, é, no segundo caso, o monopólio sobre o trabalhador que permite a produção, quando, no primeiro, é o monopólio sobre a terra que obriga o trabalhador a vender sua força de trabalho (Boechat, 2009, p. 181).

Para participar da acumulação primitiva europeia na formação do capitalismo, foi necessário a organização de latifúndios monocultores e de mão de obra escravizada, conforme apontou Prado Jr. sobre a estrutura colonial. Tal organização era determinante em um contexto de abundância de terras, de fronteira aberta, onde a nomeação das terras da Coroa não era suficiente para colocar na engrenagem de acumulação portuguesa os produtos.

Se o início das produções canavieiras foram possíveis pela acumulação prévia de donatários portugueses, ao mesmo tempo o tráfico atlântico permitiu uma acumulação que independia da produção específica a que originava. Foi o processo de acumulação – impondo a acumulação com produtos tropicais – que terminou por determinar tal produção. Nesse momento, ganha sentido o discurso de Marx em *A miséria da filosofia*:

Pensareis talvez, senhores, que a produção de café e açúcar é o destino natural das Índias Ocidentais. Há dois séculos, a natureza, que pouco tem a ver com o comércio, não tinha plantado ali nem a árvore do café nem a cana-de-açúcar (Marx, 1848).

Relativizando a vocação agrícola do solo de massapê no Recôncavo Baiano, se havia um clima natural que permitiu as plantações açucareiras numa área, tal fato estava subordinado a uma totalidade em processo, do mercado que impunha alta produtividade da cana. Assim, Marx permite compreender o fetichismo em processo. A mercadoria açúcar permitiu realmente uma acumulação, ao mesmo tempo que escondia o caráter abstrato do que realmente gerava essa acumulação, as relações sociais engendradas pelo percurso do capital nessa produção.

Assim não era mera resposta a um aumento de demanda, quase que natural, que se ampliava a produção de um gênero nativo e se empregava maior número de braços. O sentido da colonização era de expansão e acumulação, como em qualquer sociedade produtora de mercadorias que é determinada pelo lucro – como sinalizara Prado Jr. Na particularidade da produção colonial portuguesa, o escravismo seria então o "agente histórico possível" (Boechat, p. 158). Assim, se a produção canavieira experimentou relativa estabilidade e destaque econômico de 1650 a 1700, tal fato "se deve, amplamente, à organização do trabalho escravo" (Sylvia, 1984, p. 177).

Não se tratava de uma escolha entre trabalho livre ou trabalho escravo, uma vez que o trabalhador livre estava sendo simultaneamente gestado historicamente e ainda não existia como categoria social, na concepção de Franco. A acumulação primitiva engatinhava, as "empresas" açucareiras viam a possibilidade da expansão do comércio de açúcar, sempre atrelado a uma expansão da produção que, sob as mesmas bases técnicas, requeria aumento proporcional de trabalho (Boechat, p. 158).

Sem investimento na redução do emprego de trabalho, na produtividade, a acumulação implicava intensificação da exploração da mão de obra em termos absolutos, retroalimentando o tráfico. Assim, a interferência na produção por parte de Portugal era, por um lado, determinada pela transformação na forma de acumulação que se organizava a partir do século XVII e, por outro, a própria acumulação internamente às colônias impunha movimentos para aumentar a produção e, assim, o aprisionamento das pessoas.

É nesse sentido Alencastro aborda o paradoxo histórico de que o Brasil se formara fora dele mesmo, pois a totalidade das relações coloniais que estabelece a dinâmica territorial da América portuguesa não se restringiria à sua área de ocupação. Isto é, "nossa história colonial não se confunde com a continuidade do nosso território colonial" (p. 9). Ao contrário, como sugere o subtítulo do livro, o espaço econômico e social no qual terá lugar a formação do Estado brasileiro será o Atlântico Sul; em debate com a tradição teórica do comércio triangular.

Alencastro considera que apenas no século XVIII há o que se pode chamar de um território brasileiro, pois seria quando ocorre uma unidade contínua de um mesmo sistema de produção integrado⁸⁵. Antes disso, o autor vai analisar exatamente a formação e reprodução da organização social em questão.

O processo de reprodução social implicado no tráfico, fruto de determinada dinâmica de exploração colonial, em sua interpretação emerge a partir de alguns acontecimentos⁸⁶ que culminariam com a formação do território português do Atlântico Sul. Este então será

⁸⁵ "Os 'brasílicos' [como o autor vai chamar a sociedade colonial da América portuguesa, pois brasileiros eram principalmente cortadores de pau-brasil e brasilienses eram indígenas] tornam-se 'brasileiros', no sentido atual da palavra, ao longo do século XVIII, depois que a economia do ouro engendra uma divisão inter-regional do trabalho e um mercado interno na Colônia, fazendo assim emergir a idéia de filiação a uma comunidade supra-regional dotada de uma mesma língua e vivendo num mesmo território" (Alencastro, 2000, p. 28 - rodapé, observação nossa).

⁸⁶ Na conjuntura recessiva do final dos Seiscentos na metrópole portuguesa – falta de metais preciosos e queda das rendas régias –, as relações econômicas luso-espanholas são debatidas em função do fornecimento de africanos para a América espanhola (*asciento*). No bojo desses acontecimentos, conta o autor com detalhes que, mesmo após acordos oficialmente estabelecidos com uma Companhia de Cacheu e Cabo Verde que teria de adquirir escravizados por meio do Contrato de Angola e assim suprir as necessidades das Índias de Castela, procuradores do Estado do Brasil e do reino de Angola se unem e protestam no Conselho Ultramarino. O interesse em transferir a rota para a *Terra de Santa Cruz*, já que a demanda ascentista geraria mais lucros com o aumento do preço dos escravizados em Luanda, simbolizaria uma consistente aliança econômica entre a América portuguesa e Angola que se engendraria a partir de então.

caracterizado principalmente por fluxos de trocas bilaterais entre Brasil e Angola, consolidadas em meados do século XVII. Até então o tráfico negreiro não tinha portos de partida africanos e de chegada americanos preferenciais, e as produções de cana de açúcar portuguesas também se desenvolviam em outras partes – nas ilhas de São Tomé, Madeira e Cabo Verde ou mesmo em Angola.

Nesse contexto cria-se uma complementaridade econômica entre "Brasil" e África, afastando a possibilidade de um desenvolvimento divergente entre os territórios tropicais portugueses. De um lado, a garantia de um "mercado" de trabalho desterritorializado e, de outro, a América portuguesa convertendo-se no maior importador de escravizados do mundo. Fundava-se uma "divisão intercolonial do trabalho que predominava no Império atlântico" português (Alencastro, 2000, p. 330). Fundamentada, por um lado, numa "zona de reprodução de escravos centrada em Angola", e por outro, numa "zona de produção escravista situada no litoral da América do Sul" (p. 9).

Ao mesmo tempo, o capital se constituía internamente como dominação social. Do outro lado do Atlântico, a produção nas grandes lavouras completam a engrenagem que tem em Angola seu lastro de reprodução do braço que vai mover as moendas no coração canavieiro do Recôncavo Baiano: a vila de Santo Amaro, de São Francisco do Conde e a freguesia de São Tiago do Iguaape, na comarca de Cachoeira.

Santo Amaro

Santo Amaro começou,
na foz do Rio Traripe,
Purificação, Rosário,
confissões de fé e ritos...

I
Êh, jesuítas missionários,
cumprindo suas missões,
Tupinambás nativos,
entraram pra evangelização.
Santo Amaro!

II
Miscigenado brasileiro,
de estatura mediana,
Santo Amaro é celeiro

de tradições, homens de fama.
Santo Amaro!

III

Escravagistas estrangeiros,
donos de canaviais,
traziam negros da África.
Tempos que não voltam mais,
em Santo Amaro!

(Mestre Gato Góes, CD *Timbres e vozes da capoeira*, trecho da faixa 1
- "Terra de São Bento", grifos nossos).

O fato de possuir a maior parte da reprodução da força de trabalho se realizando através do *trato dos viventes* é parte da particularidade da economia capitalista colonial. Nesse entrelaçamento, "a reprodução do fator de produção trabalho pode se dar sobre mais de uma forma em uma sociedade produtora de mercadorias" (Toledo, 2005, s. p.). Nesse sentido, a senzala não era um espaço autônomo para reprodução da força de trabalho, não era um espaço formado como reprodução da esfera doméstica e muito menos como espaço privado – o que não significa dizer que não haviam famílias de escravizados formadas ou que ocorresse a reprodução de outras dimensões da vida nesse contexto, mas que o entrelaçamento era maior entre o espaço de reprodução do trabalhador e o de trabalho. A senzala era todos esses espaços e estava ao mesmo tempo conectada ao continente africano.

Tal fato explicita também a falta de aparência de autonomia do próprio capital, pois o proprietário dos engenhos, e muitas vezes das plantações de cana de açúcar, era, simultaneamente, o proprietário do núcleo doméstico. Havia ainda diferenciações entre o escravo da plantação e o doméstico, e relações de confiança e de lealdade entre escravizados e senhores que faziam com que a unidade do engenho misturasse relações de produção com pessoais – embora no Recôncavo, segundo Schwartz, as relações de apadrinhamento de senhores não foi tão comum como em outras áreas coloniais. Num sentido amplo, as relações de produção estavam diretamente atreladas a uma de reprodução. Tratava-se de um patriarcado produtor de mercadorias. Não havia força de trabalho separada da terra e dos meios de produção, todas essas propriedades estavam fundidas na figura do senhor, o trabalho não se apresentava como uma categoria autonomizada das outras (da terra e do capital). Era mobilizado dessa forma.

A falta de autonomia também pode ser pensada para formas de reprodução de outras dimensões da vida como a dança, a religião, os batuques.

Se na narrativa de Mestre Góes a capoeira em seu momento colonial precisa aparecer como resistência (e ainda nem discutida no âmbito da formação da identidade), sua forma terá como significado a fuga da situação de cativo. E essa capoeira vai aparecer misturada, é dança, é brincadeira, é folguedo. Com o trabalhador no canavial, essas dimensões estão mesclados, não há um capoeira de movimentos específicos dessa prática, separados de todas essas dimensões.

Assim reside também a tentativa de Mestre Pinguim em transmitir a capoeira que lhe foi ensinada. Saindo da posição de apenas capoeirista, diz que o aluno "tem que ser completo": saber tocar, dançar e jogar. As danças por ele ensinadas (dança de orixás e samba de roda) são então apresentadas como "irmãs" da capoeira⁸⁷, assim como a música. Uma não existe sem a outra.

Se estavam divididas aos olhos dos viajantes europeus, como Rugendas que iria retratar a "dança da guerra" em uma gravura e em outra o lundu – mas apresentando a capoeira ainda como dança –, ou a exemplo da técnica de Debret, que retrata o oricongo também separado do lundu, é possível refletir sobre o porquê de haver tal identidade desse corpo capoeira formulada hoje ao olhar para o passado. A forma em que esses aspectos são apresentados por Mestre Pinguim e Mestre Góes provoca desconfiança sobre as construções sobre o passado, e sobre o sentido e possibilidade de buscar indícios de uma capoeira que é atualmente projetada para um universo que não se sabe se existiu dessa mesma forma, o que compreenderia uma lógica de continuidade imutável.

O historiador João José Reis, que se propôs a analisar o sentido das resistências escravas no Recôncavo Baiano, em um artigo vai abordar uma comemoração de negros que ocorreu no natal do ano de 1808 em Santo Amaro. O próprio autor apresenta a dificuldade em definir a manifestação que chamou de *batuque*, "aqui tomado como uma expressão contemporânea para significar, sem muita precisão, a música percussiva negra em geral, quase sempre acompanhada de dança" (Reis, 2001, p. 343). Para construir sua interpretação sobre o episódio, vai relacionar as discussões envolvendo magistrados, reportagens de um jornal e funcionários da polícia, entendidas "tendo como centro de *disputa* a festa de matriz africana" (p. 339, grifo nosso). Assim, a festa é representada como resistência escrava no campo de disputa inserida entre as relações de poder duma sociedade escravista.

⁸⁷ Esta fala está registrada no vídeo *Entrevista com o Contramestre Pinguim*, realizada em maio de 2012 e disponível em <https://vimeo.com/user10787946>.

O autor apresenta o batuque, ao contrário das manifestações religiosas (católicas e misturadas com o som de tambores e de cantos africanos), como mais próximo de uma ideia de pureza. Embora não tenha como objetivo no artigo estudar as relações entre ritmos e formas musicais aqui disseminadas como indícios do que provavelmente se encontrava no continente africano, o que talvez comprovasse tal indicação de pureza, segundo ele "havia também festas que procuravam reproduzir mais fielmente a experiência que os escravos haviam trazido de suas terras em África. O chamado batuque era desse tipo" (p. 339). A referida festa, por ser na vila de Santo Amaro, teria possibilitado a união entre as nações de escravizados dos engenhos com os da vila. A comemoração ocorreu separadamente e simultaneamente em três pontos da cidade.

Nos interessa aqui as discussões sobre as medidas que deveriam ser tomadas diante da festa expressas nas fontes apresentadas. Isso considerando ter ocorrido no mesmo ano da vinda da família real ao Rio de Janeiro, momento no qual Soares sinalizara para o início das ocorrências de capoeiras nos relatórios policiais, quando o medo aumentava acompanhando o crescimento do tráfico.

A partir de informações de um alferes, escreve o capitão de milícias da vila de Santo Amaro a seu superior, o capitão-mor, dizendo que aquelas desordens não seriam novidade, e que por vezes eram até consentidas pelos senhores, vereadores e juízes. Contudo, narrado no mesmo ofício estava a resposta dos festeiros a um padre da vila que tentara impedir a festa. Diziam que seus senhores teriam todos os dias para diversão e eles apenas o domingo, exigindo o direito de festejar. Assim, o antagonismo de classes escravista ganhava cena.

O capitão-mor que recebera o relatório enviara, por sua vez, um ofício a seu superior, o Conde da Ponte, capitão-geral e governador da Bahia à época. O capitão-mor, que era dono de engenhos, via sua propriedade ameaçada e apresentava seu desejo em defender a Metrópole portuguesa, se encontrando apreensivo com relação ao ajuntamento. Então o Conde da Ponte responde solicitando que os folguedos fossem evitados. Mesmo sem explicar como realizaria tal empreendimento, o Conde da Ponte sinaliza que os senhores devem ser avisados de que os negros seriam recolhidos às cadeias se encontrados em novos distúrbios. Assim, se percebe que a mediação da ordem na vila de Santo Amaro passava pela vontade dos senhores e pela ameaça de perda de suas propriedades.

O Conde da Ponte, escrevera a seu superior pouco tempo depois apresentando que combatera nos "arredores de Salvador", "danças, vestuários caprichosos, remédios fingidos, bênçãos e orações fanáticas" (Reis, 2011, p. 346). Pode-se notar que não eram poucos os

motivos para tirar o sossego da segurança dos encarregados por ela. Supomos, como apresenta João José Reis, que os arredores de Salvador se referissem ao Recôncavo, mais pela proximidade via marítima e fluvial que terrestre.

Contudo, em 1855 volta-se a discutir sobre os batuques, agora na esfera da Assembleia Provincial Baiana em Salvador, devido às propostas de uma postura municipal enviada pela câmara de Maragogipe, outra cidade do Recôncavo Baiano. A postura queria proibir as "casas públicas" onde se dançavam batuques. Isso demonstrava que desde 1809, com a resposta do Conde da Ponte para o capitão-mor, os batuques permaneciam sendo realizados e até em lugares destinados para tal.

Segundo José Reis (2011), tal fato estaria relacionado com uma linha política de entendimento sobre o divertimento escravo a qual se filiaria o sucessor do Conde da Ponte, o Conde dos Arcos. Famoso por aplicar uma política mais branda, Arcos tinha o entendimento de que a permissão aos folguedos evitavam as desordens, além disso, propiciavam a união nas festas que decorreriam no dissolvimento das diferenças étnicas, o que contribuiria para a manutenção da segurança.

Tal foi a linha para a resolução da questão na Assembleia, que teria rejeitado a postura, permitindo o direito ao batuque em Maragogipe. Mas a discussão nessa esfera se justificava assentada na cartilha liberal apresentada, em que "seria despotismo intolerável legislar sobre o que se passava na vida privada, no recolhimento da casa" (Reis, 2011, p. 355). Mais uma vez o direito de propriedade não poderia ser violado. A esfera privada se referia também ao espaço sob domínio do senhor. Casa e vida privada – e, porque não, família – compunham o mesmo espaço.

Trilhamos assim o entendimento de que se nessa área havia um patriarcado produtor de mercadorias, tal estrutura era responsável por mobilizar trabalho na ausência de aparência de autonomia deste como um mercado composto, de trabalhadores que recebem salário. Aqui reside nossa compreensão do que se configuraria como um contexto de territorialização do capital regionalmente, a partir de uma interpretação sobre o conceito de *região* formulado por Francisco de Oliveira (1981).

Como esses senhores eram também portadores de patentes da Guarda Nacional, eles eram o próprio Estado. A própria criação da Guarda pela Regência talvez possa ser problematizada como a impossibilidade de ser Estado nacional monopolizador da violência extra-econômica autonomizada, reproduzindo relações de trabalho pertinentes à moderna

colonização, pois haveria uma gestão do território pela força que ainda não estava nacionalmente centralizada.

Importante pontuar que tal compreensão sobre o regional não está numa chave de atraso e moderno. Tal dualismo encontraria o Estado em centralização no Rio de Janeiro perseguindo capoeiras, como meio de assumir seu monopólio da violência, de maneira positiva. O importante aqui está em apontar a fusão entre político e econômico apresentada por Francisco de Oliveira como meio de mobilizar trabalho.

Talvez a elaboração mais cuidadosa do conceito de "região" que se queira introduzir seja a da dimensão *política*. Isto é, de como o controle de certas classes dominantes "*fecha*" a região. Essa dimensão política não é uma instância separada da econômica; pelo contrário, é ou será da imbricação das duas instâncias que poderá surgir mais completo o conceito que aqui se propõe, pelo menos na tradição teórica do marxismo. O "fechamento" de uma região pelas suas classes dominantes requer, exige e somente se dá, portanto, enquanto estas classes dominantes conseguem reproduzir a relação social de dominação, ou mais claramente as relações de produção (Oliveira, 1981, p. 31).

Se, no debate baiano, os brancos estavam divididos sobre o direito ao divertimento, no Rio de Janeiro, ao contrário, a repressão aos capoeiras teria supostamente unido poder senhorial e policial, ao mesmo tempo em que o poder policial era possibilitado e empurrado a intervir na esfera privada, levando para prisões correcionais escravizados propriedade de senhores. Nos arredores de Salvador, não se legislava sobre a vida privada. Numa proposta sobre o passado, os batuques descritos em 1808 na vila de Santo Amaro – que seriam perseguidos pelas posturas da cidade da Bahia – se ocorridos no Rio de Janeiro, teriam provavelmente presos como capoeiras.

O próprio Conde dos Arcos, em 1813, sugeriu a um juiz de fora da cidade de Cachoeira que permitisse o entretenimento aos negros, pois seria o meio mais seguro e eficaz de evitar as desordens, dando como exemplo exatamente o que os senhores de Santo Amaro vinham fazendo (Reis, 2011, p. 356). Tal seria a melhor fórmula para o controle.

Toda a discussão sobre os batuques terá como pano de fundo o entendimento sobre o "perigo naquela energia física perdida para o trabalho" (Reis, 2011, p. 342). Mesmo na explicação, como a imprensa soteropolitana relatava, dos batuques como símbolos de resistência ao trabalho e à ordem, e ameaça ao ideal civilizatório que se forjava sobre a cidade naquele período, tinham como preocupação principal o abalo sobre a estrutura escravista que qualquer sinal poderia representar – até mesmo de vestuário. Isso não significa que não houvesse repressão no Recôncavo Baiano, contudo, eram resolvidas muito mais numa esfera

na qual era difícil legislar e ordenar sobre ela, até mesmo ao capitão-general, por vezes governador de toda a província.

Na primeira metade do século XIX ocorreram diversas *rebeliões escravas* (Reis, 1990) em Salvador e no Recôncavo Baiano. Segundo Reis (1990), elas estavam intimamente relacionadas ao período de vitalidade da produção canavieira (entre 1770/80-1820/35), que provocaram aumento do tráfico, do número de engenhos e, conseqüentemente, intensificação da exploração do trabalho. Com a produção de cultivos secundários voltada para a troca por escravizados, o "escravo do Recôncavo agora trabalhava mais e comia menos." (Reis, 1990, p. 100). Soma-se a esse cenário, também incentivando a prosperidade dos engenhos do Recôncavo, o fim do escravismo no Haiti desencadeado pela revolução na última década do século XVIII, a mais rica colônia francesa com a agricultura canavieira mais próspera do mundo.

A primeira revolta relatada ocorreu em 1809 na Vila de Nazaré das Farinhas, ao sul do Recôncavo. Segundo o autor, escravos hauçás fugidos de Salvador e de engenhos do Recôncavo se aquilombaram na margem do Rio da Prata, e atacaram a cidade em cerca de 300 rebeldes, aparentemente na busca de munição, armas e comida. Foram rechaçados para o mato e depois perseguidos por milícias locais, que contaram com a ajuda de tropas de Salvador. Após esse levante, na vila de Maragogipe, também no Recôncavo, foi imposto toque de recolher a escravos que circulavam sem passe assinado pelos senhores, e os batuques e danças foram proibidos – relativamente, como vimos na discussão para a postura municipal em 1855.

Em 1814, 250 escravizados atacam armações pesqueiras em Itapoan, foram derrotados por tropas de cavalaria rapidamente enviadas pelo governo e alguns libertos foram deportados para o porto de Benguela, em Angola. Ainda em 1814 os hauçás atacam Iguape no mês de março (de intenso trabalho com safra e semeadura da cana). Segundo a análise de Reis, a proposta estava em chegar de Iguape à Maragogipe, mas estradas que levavam a esta vila foram tomadas por soldados e alguns poucos foram presos: "Parece que, vencida a revolta, muitos escravos se aquilombaram" (Reis, 1990, p. 107).

Sucedem-se revoltas em 1816 em Santo Amaro e São Francisco do Conde, quando são queimados diversos engenhos, casas atacadas, e brancos são mortos com escravos que recusaram apoio (Reis, 1990, p. 108). Algumas derrotadas inclusive por milícias e escravos leais sob o comando de coronéis, proprietários de engenhos atingidos. O pânico dos senhores os fez organizarem-se em grupos que assassinavam e espancavam escravos pacíficos. Houve

então uma reunião no mesmo ano em São Francisco do Conde, para debater a deportação ou enforcamento de suspeitos. Tal proposta é rechaçada, pois os libertos, que poderiam ser penalizados, constituíam mão de obra assalariada importante para os engenhos (Reis, 1990).

Nesta reunião algumas medidas são formuladas e aprovadas pelo governo real no Rio de Janeiro, sinalizando para uma oposição organizada ao Conde Arcos (no governo da província entre 1810 a 1818). Dentre as medidas se solicita a imediata imigração de cem famílias europeias a fim de diminuir o desequilíbrio numérico de brancos e pretos, e a solicitação do governador proibir os batuques. Tais medidas não foram realizadas no Recôncavo Baiano.

Durante as Guerra de Independência da Bahia, em 1822, 280 escravos de um engenho na Ilha de Itaparica se rebelam, e são reprimidos por milícias de civis. Novas medidas são tentadas com a instalação do governo provisório baiano no Recôncavo. Contudo, no mesmo ano de 1822, nas intermediações de Salvador portugueses apoiaram 200 escravos que atacam as forças brasileiras aí estacionadas. Ao final, as tropas brasileiras realizaram "a mais brutal punição a escravos rebeldes" (Reis, 1990, p. 111).

Nesse cenário de independência, a agitação aumenta, incluindo revoltas separatistas e movimentos de rua, ocorrerem levantes em 1824, 1826, 1827, 1828 e 1831, grande parte no campo, inclusive de escravizados de pequenos lavradores de cana. Neste último ano, novamente ganham grande proporção nos engenhos de Iguape e Cachoeira.

Vimos então o apoio de soldados enviados pelo governo provincial a algumas rebeliões, contudo, os casos de solicitação de envio de tropas tanto pelos senhores de engenho como até pelo presidente da província são inúmeros, a maior parte desatendidas, o governo costumava enviar apenas munição – inclusive pela opção do governo imperial em utilizar soldados na guerra para anexação do Uruguai. Em 1829 é solicitado um aumento do efetivo policial pelo presidente da província, assinado pelos senhores que temiam uma revolução de tipo haitiano. Mesmo com um relativo aumento do efetivo militar, as rebeliões não pararam.

A falta de homens do Estado fazia com que a instrução se dirigisse às autoridades locais, para os senhores, em apertar o cerco sobre os escravos. A proporção do número de escravizados rebelados (casos de até 300 pessoas), diante da ínfima quantidade de senhores e homens livres, faz Reis (1990) ponderar sobre o peso das diferenças étnicas entre escravizados nascidos no país, africanos, libertos e moradores livres. Segundo ele, era comum a aliança entre escravos e libertos africanos contra os nascidos na terra, ao mesmo tempo em que a maioria de africanos fora derrotados por moradores livres das redondezas associados

aos seus escravos nascidos no Brasil, organizados em milícias locais. O que tinham a seu favor era a posse de armamento.

Foram principalmente [...] escravos africanos que se rebelaram. Os crioulos (negros nascidos no Brasil) em geral ficavam à margem da onda rebelde e freqüentemente se aliaram aos senhores. Por isso se tornaram às vezes vítimas dos africanos levantados. Por trás da divisão africano/crioulo estavam diferenças étnicas e experiências de vida coletiva não superadas pela semelhança de cor. A maioria dos crioulos nascera escrava, a maioria dos africanos, livre. Essa era uma diferença fundamental. Tinham também estilos diferentes de resistência à escravidão. Os crioulos eram mestres da barganha com os senhores e nas pequenas lutas do dia a dia, a fuga, o furto, a sabotagem da produção, o fingimento de doenças e assim por diante (Reis, 1990, p. 102).

Essa passagem sobre as rebeliões nos são importantes para pensar as diferenças com a cidade esconderijo carioca. Lá, onde a nação do capoeira era muitas vezes omitida nos relatórios policiais, em Salvador e no Recôncavo Baiano fora decisiva para reprimir os levantes escravos. Havia camadas de relações entre o escravo do eito que não era o mesmo das plantações, entre os escravizados e senhores e lavradores, e entre os próprios escravizados. Além disso, se no Rio de Janeiro as maltas de capoeiras foram espaço de disputa entre nações, no Recôncavo, tais disputas, por mais numerosas que fossem, se deram em um universo estruturado de outra forma. A resistência não se fazia à polícia em formação e à mobilização do trabalho pelo Estado em constituição também por meio dessa polícia que monopoliza a violência.

Embora o Rio de Janeiro tivesse gigantesco contingente de africanos, as posições de reprodução da estrutura de produção do capital eram outras. Se a resistência se faz ao trabalho, ela se coloca nos contextos territorialmente. Assim, se o cativo sofredor e desertor, da música de Mestre Góes, necessariamente se colocava em oposição ao senhor, era assumindo as posições de reprodução em uma estrutura de produção do capital que prescinde da violência direta para mobilizar trabalho, necessariamente *personificada* (Marx, 1988) no senhor dono das terras e dos homens escravizados. Mas por vezes, se colocava diante do outro escravizado, afinal o processo de mobilização do trabalho também passava incessantemente pelo tráfico africano diferenciando as posições sociais. Tal diferença se narrada pela capoeira está presentificada numa união.

Para concluir, os dois maiores levantes em Salvador que imprimem definitivamente medo sobre rebeliões em todo o país. Em 1835, o levante urbano em Salvador, liderado por africanos muçulmanos, que teve relação com o Recôncavo Baiano, tanto para o abastecimento de alimentos como na estratégia de também se realizar nessa área. A estratégia malê foi

antecipada e severamente reprimida. Em 1837 ocorre a Sabinada, se configurando como uma revolta federalista de homens livres, e que teve apoio negro. O que pode ter ocorrido inclusive por africanos livres desembarcados em Salvador depois de 1831, também recrutados em obras públicas (Reis, 1990). Por vezes recebiam salários, mas se tornam "africanos da nação", operários do arsenal de guerra sob a tutela do Estado (Reis, 1998, p. 23), mecanismo já bem conhecido desde quando as mobilizações de capoeiras presos no Rio de Janeiro foram analisadas (item *À margem da lei mas por dentro dos ofícios prisionais*).

Mesmo entrando nos anos 1840 de estabilidade imperial após o conturbado regime regencial, é de se estranhar a ausência de revoltas num cenário em que a economia canavieira começa a entrar em crise. Tal aspecto tem então de ser relacionado exatamente com as transformações na estrutura de reprodução social da produção canavieira.

A produção colonial então tem de ser pensada pelo percurso que a mercadoria ia engendrando na mediação das sociabilidades, escondendo o sentido de acumulação de capital e violência, que parece ser do tráfico e não de todo o processo social. A categoria de escravizado, assim como a de trabalhador assalariado, teria sua objetividade histórica, o que difere da perspectiva do escravo-coisa: "trata-se de uma condição objetiva, de um lugar do real processo produtivo do sistema colonial" (Toledo, 2005, s. p.). Significa dizer que o tráfico e o escravismo, engendrando um processo de reprodução social (produção e reprodução dos fatores necessários à acumulação de capital), também estavam implicados no desenvolvimento desse processo internamente, se modificando conforme ele.

Assim, como visto na passagem do fim do processo de acumulação primitiva na crise do Antigo Sistema Colonial, a própria forma em que a produção colonial organizava sua produção passa a ser empecilho ao desenvolvimento do capital. Primeiramente com o fim do tráfico, culminando com a crise do escravismo colonial.

Se a organização dos engenhos determinava um controle local sobre os escravizados, tal fator também se modifica. Antes de Mestre Messias contar a história, colocada como ladainha, ele respondeu dessa forma à pergunta feita por César, que nos acompanhava na entrevista:

César: *Então aqui em São Braz tinha uma tradição de capoeira que é antiga, de quanto tempo, você sabe? Por exemplo, seu avô, ou avô de algum de seus amigos já fazia capoeira?*

Mestre Messias: *Muito antes deu nascer já existia capoeira por aqui. A turma corria, num podia armar a capoeira que a polícia vinha e corria, mas Leó, ele nunca correu de polícia, nós dizia brincando.*

Mestre Gato Góes: Leó era uma geração antes dele...

O fato de Mestre Messias ter tido que correr da polícia (de Pente Fino quando tenta vender seu berimbau em Cachoeira) sendo que a geração anterior dele não, se confunde com a ideia de que a "turma corria", não fica evidente se essa turma se refere aos capoeiras de antigamente ou de sua geração. Assumimos a segunda opção, já que a anterior, representada em Leó, é tida como a que não tinha problemas com a polícia. Essas imprecisões demonstram diferentes momentos que se confundem na fala de um Mestre que viveu num período de institucionalização da capoeira enquanto esporte e símbolo cultural nacional.

Da mesma forma, se pensarmos que a resistência no universo colonial escravista tem sentido de aparecer narrada como fuga, seu significado é múltiplo e vai se modificando.

Para entender estas transformações, correspondendo na forma diferenciável em que a capoeira vai aparecer narrada, as mudanças na reprodução de determinadas formas de ser das relações sociais de produção serão analisadas nessa área. O fim do mecanismo de reprodução da força de trabalho que tinha parte na África e parte no interior das produções coloniais explicitará que o próprio trabalho está em processo dentro do escravismo; como foi relacionado com os tipos de controle sobre os capoeiras no Rio de Janeiro, São Paulo e em Salvador. Agora, outras mudanças se expressam nas falas dos entrevistados, embasando tais formas de controle.

Traduzindo esse processo da maneira conceitual, tece-se um processo de autonomização das categorias capitalistas comandado no contexto do Recôncavo Baiano; o trabalho em processo de constituição enquanto categoria social, em relações engendradas pela acumulação nessa área, terá seus desdobramentos nas relações sociais de produção, transformando as condições de vida.

Necessário, então, problematizar o universo de referência da capoeira atrelado a um desenvolvimento histórico da acumulação capitalista realizada por meio de processos particulares de constituição de suas categorias em territorialização.

Na perspectiva do entendimento do conceito de região como lógico e histórico, pretende-se então alcançar o momento em que encontramos Mestre Messias contando, tranquilamente do alpendre de sua casa, sobre sua capoeira.

Dona Isabel que história é essa?

Essa cena se passou em toda parte, nas distantes fazendas dos morros, nos próprios portos de Saint-Pierre ou de Fort-de-France. Os representantes do governo, e Perrinon à

frente, e filas de mulatos, foram extirpar a ilusão da divisão de terras. Todos falaram de Trabalho, Trabalho, Trabalho, retomem o Trabalho em suas fazendas. Encontrando Perrinon, as delegações de alguns negros organizados só ouviram de sua boca a palavra *Trabalho*. Pensaram primeiro numa fórmula republicana. Depois compreenderam que o sujeito falava, pura e simplesmente, de trabalho, sem querer saber de mais nada. An-Afarel (que meu papai Esternome foi encontrar junto com Ninon e um grupo da fazenda) confirmou. Eles tinham ido à cidade buscar a Lei a fim de chamar o cidadão bekê à razão. Mas An-Afarel tirou-lhes essa primeira ilusão, cantou novamente a cantiga do Trabalho, ofereceu-lhes um licor num copo lavrado a ouro e explicou que trabalhar para o bekê devia ser em duas espécies. A espécie salário, na qual ele paga a você um franco ou dois por tarefa, segundo a palavra que vocês tiverem dado. Ou a espécie meação, na qual vocês dividem com ele o fruto da temporada, depois que ele tenha retirado a parte de suas despesas. A meação, explicou An-Afarel, é bem mais segura, pois o numerário é raro, as caixas estão vazias, e os salários, se fosse preciso dar a todo mundo, só poderiam ser pagos caso distribuíssem pedacinhos de papel com números, como já se faz na loucura guadalupe. Em seguida, deixou-os diante dessa nova perplexidade e desapareceu a caminho da prefeitura.

Texaco, de Patrick Chamoiseau

Dona Isabel que história é essa?

Dona Isabel que história é essa
de ter feito a abolição?
De ser princesa boazinha
que libertou a escravidão...
Eu tô cansado de conversa,
eu tô cansado de ilusão,
abolição se fez com sangue
que inundava esse país
que o negro transformou em luta
cansado de ser infeliz.
Abolição se fez bem antes,
ainda por se fazer agora
com a verdade da favela
não com a mentira da escola.
Dona Isabel chegou a hora
de acabar com essa maldade,
de ensinar a nossos filhos
o quanto custa a liberdade.

Viva a Zumbi nosso rei negro
 se fez herói lá em Palmares.
 Viva a cultura desse povo
 a liberdade verdadeira
 que já corria nos quilombos
 e já jogava capoeira.
 Iê maior é Deus...
 (Mestre Toni Vargas).

Esta cantiga, entoada por Mestre Toni Vargas, Antonio César de Vargas, é muito conhecida no universo da capoeira. Ela recupera a compreensão do surgimento da capoeira nos quilombos ainda no período colonial. Nesse contexto, a abolição já se faria, representada em Zumbi rei negro, pela capoeira enquanto resistência ao escravismo. Esta verdadeira abolição desmascara a ilusão da outra, da abolição mentirosa, personificada na figura da princesa Isabel. A abolição de 1888, estampada nos corpos negros, "ainda [está] por se fazer agora", através do cotidiano e não da história na perspectiva institucional. Nesse sentido, a cantiga caminha em retomar a história, até na atitude de "princesa boazinha", para questionar o que está escondido na noção de liberdade.

A crise do sistema de reprodução da força de trabalho escravista participa e decorre de todo o processo do que foi apresentado como internalização da metrópole. Com a vinda da corte em 1808 e a quebra do pacto colonial, o fim do exclusivo metropolitano foi o primeiro abalo do Antigo Sistema Colonial (Novais, 1989).

Primeiramente, o exclusivo metropolitano é o alvo preferencial da nascente nação industrial. O monopólio constitui uma barreira ao industrial excluído do mesmo. [...] Após a crise com o fim do "pacto colonial", o alvo serão os demais pilares do antigo sistema colonial: o Estado Absolutista e a colônia, a serem transformados em Estados nacionais, o trabalho escravo e sua correlata organização da produção. O sistema cai com o Antigo Regime, mas um longo processo de liquidação persistirá (Boechat, 2009, p. 169).

Contudo, os resultados da lei de fim do tráfico de 1850 devem ser considerados a partir do entendimento de que, internamente ao recente Estado nacional, o processo de acumulação de capital se engendrava, relativizando a determinação da nação industrial inglesa para a dispensa do tráfico. Tal aspecto referencia o fato de ter se caracterizado como um *longo processo*, pois se tratava de um dos pilares da organização da produção, sedimentado desde o período colonial.

Segundo Cássio A. Boechat (2009), é Paula Beiguelman (2005) quem chama atenção para a dinâmica interna que dispensa o escravismo, fugindo do "esquema teleológico da

necessidade do fim da escravidão após a Revolução Industrial e sua imposição pela Inglaterra" (p. 173).

O fim do tráfico para o setor escravista canavieiro precisa ser pensado em sua particularidade:

Para a economia açucareira *endividada*, a questão se mostrava mais complexa, não havendo, em princípio, qualquer vantagem da extinção do tráfico, sendo que interromperia a especulação que reinava. Porém, *essa mesma especulação mostrava-se, ao mesmo tempo, prejudicial e imposta aos fazendeiros*.

O papel do tráfico ali levaria a um *controle maior dos traficantes sobre os fazendeiros*. Numa economia, por assim dizer, consolidada e estagnada, o escravo representava o patrimônio preferencial para concretizar a acumulação, o que, ao longo do tempo, *implicava num endividamento caso a produção não se mantivesse em patamares elevados*. A escravidão tendia a ser abundante. O traficante, manipulando o preço desta mercadoria, podia, assim, desvalorizar o patrimônio acumulado pelos fazendeiros, ao mesmo tempo, que aumentava suas vendas, havendo a possibilidade inclusive de assumir as propriedades de fazendeiros endividados (Boechat, 2009, p. 173, grifos nossos).

Mesmo com pressões inglesas para inspecionar o comércio negreiro atlântico, a extinção do tráfico estará implicada aos desdobramentos do fundamento social (valor) em processo internamente. Se o fim do tráfico encerrava o processo de endividamento e especulação sobre a propriedade escrava, como vimos que era um dos caminhos de acumulação desencadeados pelo tráfico, principalmente no setor canavieiro vai, ao mesmo tempo, valorizar exatamente essa propriedade então escassa e já consolidada enquanto tal por séculos de colonização.

Assim, no caso do desenvolvimento da economia canavieira no Recôncavo Baiano, esse processo se expressará de forma particular, por meio da transformação das relações sociais de produção, principalmente a partir da década de 1850.

Outro setor escravista, que tem de ser pensado em relação, era o do Centro-Sul, destino do tráfico interprovincial que se instaura quando passa a ser "mais vantajoso para as províncias do Norte e Nordeste a venda do que a conservação dos quadros de trabalho escravo" (Boechat, 2009, p.174). A vantagem se relacionava à decadência das produções canavieiras endividadas, assim como o fim do tráfico.

Como mencionado, na década de 1820 o café já começa a se destacar economicamente na província paulista. Paralelamente, a produção canavieira baiana começa a ver sua vitalidade, que vinha desde os anos 1770/80, despencar. Além de condições externas

desfavoráveis, como a produção do açúcar de beterraba, o setor cafeeiro engendrava a economia internamente e lá será onde se efetivará uma nova forma de colonização.

Ancorada na formulação de E. G. Wakefield sobre a *colonização sistemática* – proposta para colônias inglesas, e aplicado em muitas ex-colônias – representa como o Estado organiza cientificamente a colonização numa situação de disponibilidade de terras, a partir do momento em que a Revolução Industrial europeia consolida o trabalho assalariado como categoria social. Tal interpretação é possível a partir da crítica apresentada por Marx no capítulo XXV - *A teoria moderna da colonização* (1988, L. I, v. II). Esse é o tema da análise realizada por Boechat em sua dissertação *Região do colonato: mobilização do trabalho e autonomização do capital na área de Olímpia (1857-1964) do Oeste Paulista* (2009) – que finalmente é apresentado. O colonato paulista levado a cabo enquanto colonização sistemática trazia imigrantes, majoritariamente europeus expropriados, não proprietários de terras, juridicamente livres. Ao mesmo tempo, a Lei de Terras impunha artificialmente a terra como mercadoria⁸⁸.

Ainda compondo parte da acumulação primitiva, na formação do capitalismo como relação social que prescinde da colônia, trabalhadores livres, expropriados e pobres da Europa eram mobilizados, numa receita proveitosa também para a sociabilidade brasileira. Para tal, seriam essenciais as relações de poder ancoradas pelas patentes de coronéis da Guarda Nacional, que farão a gestão territorial.

O colonato e a política migrantista internamente ao setor cafeeiro, que possuiu condições particulares que permitiram a efetivação de uma substituição da mão de obra escrava nesses níveis, tornará o tráfico interprovincial desinteressante nas áreas já supridas – isso provocará uma postura ativa dos fazendeiros representantes do Oeste paulista para a proibição do tráfico interprovincial. A própria transformação no contexto paulista tornava o escravismo insustentável como processo de mobilização do trabalho.

Assim, inverte-se o argumento que considera o fim do tráfico como mera resposta de pressões inglesas. Se o fim do tráfico resultou na crise do escravismo, isso tem de ser

⁸⁸ Marx apresenta o segredo da colonização sistemática: "Se se quisesse, de um golpe, transformar toda base fundiária do povo em propriedade privada, destruir-se-ia – é verdade – o mal pela raiz, mas também - a colônia. A proeza consiste em matar dois coelhos com uma só cajadada. Faça-se o governo fixar para a terra virgem um preço artificial, independente da lei da oferta e procura, que force o imigrante a trabalhar por tempo mais longo como assalariado, até poder ganhar dinheiro suficiente para adquirir sua base fundiária e transformar-se num camponês independente. O fundo, que flui da venda das terras a um preço relativamente proibitivo para o trabalhador assalariado, portanto esse fundo de dinheiro extorquido do salário mediante a violação da sagrada lei da oferta e procura, deveria ser usado pelo governo, por outro lado, para importar, na mesma proporção em que ele cresce, pobres diabos da Europa para as colônias e, desse modo, manter abastecido para o senhor capitalista seu mercado de trabalho assalariado" (1988, pp. 290-1).

entendido na relação com a formalização desses momentos a partir do desenrolar dos processos históricos internamente. Nesse sentido, se para o setor cafeeiro já se questionava o escravismo, o processo de abolição se fará particularmente conforme desdobramentos das relações sociais de produção no Recôncavo Baiano, correspondendo a um outro resultado, numa desorganização tremenda da economia.

Internamente à produção canavieira, a própria manutenção do tráfico interprovincial, conjuntamente a uma produção tecnologicamente defasada que requeria trabalho ou investimentos na transformação do maquinário, dependente portanto de aumento da mão de obra, alimentava novamente o endividamento da classe capitalista de senhores de engenho nas mãos dos comerciantes de Salvador.

Um setor de capitalistas locais, inicialmente participantes do tráfico negreiro, formava uma praça de comerciantes em Salvador que passam a constituir um setor financeiro, posteriormente se espalhando para outras cidades, como Cachoeira, Nazaré, Valença e Santo Amaro. Haveria uma prática sedimentada entre os senhores de engenho em recorrerem aos negociantes ligados às exportações, e não ao incipiente setor bancário estatal (Oliveira, 1999). Nesse processo, ocorria uma retroalimentação do setor de produção açucareiro e do de acumulação de capital por meio de juros realizados ao capital empresarial.

O mecanismo em que o juro como parte do lucro do capitalista funcionante (industrial ou comercial) se autonomiza deste, promovendo um setor de aparência de autonomia de uma classe de capitalistas que vivem a partir dos rendimentos do juro, é discutido por Marx no capítulo *XXIII - Juro e Ganho empresarial* (1988, L. III, v. IV). Nesse processo, o juro se torna custo ao capitalista tem de pagar ao proprietário e prestamista do capital que ele empregou. Então é parte da mais-valia, da relação social, e não uma fonte de rendimento fetichista provinda da propriedade de ter dinheiro.

Com o desenrolar desse processo no Recôncavo Baiano, essa classe que personifica o juro se torna poderosa sobre os senhores de engenhos e plantadores de cana (dependentes uns dos outros, e muitas vezes reunidos na mesma pessoa), que passam a se endividar cada vez mais e terminam por perder suas propriedades para ela⁸⁹. Mas não se trata de uma visão moral sobre um setor financeiro que teria agido contra os senhores, mas de uma decorrência do

⁸⁹ A expansão do mercado financeiro fica evidente pelo número de estabelecimentos de financiamento: a Caixa Econômica da Bahia (de 1834), o Banco Comercial da Bahia (de 1841), a Sociedade Comércio, o Banco Hipotecário e a Caixa Comercial da Bahia (em 1848), a Caixa União Comercial (em 1855) e o Banco da Bahia (em 1858). No ano de 1829, o Banco do Brasil se retirou de Salvador, talvez decorrente da concorrência da economia cafeeira acentuada com a crise econômica de 1829. Mas em 1856, se instala em Salvador a Caixa Filial do novo Banco do Brasil.

próprio processo de acumulação. Tal conjuntura explica em grande medida os investimentos de modernização na cidade de Salvador no mesmo momento em que a produção canavieira se encontrava em crise.

Financiando de um lado as produções canavieiras, de outro passam a investir no incipiente setor industrial⁹⁰ que, nos anos 1860 tornariam a Bahia no maior centro de fabricação de tecidos do Império. Como exemplificado por Waldir Freitas Oliveira em seu livro dedicado a estudar a crise da economia canavieira, quando menciona a ousada, em suas proporções, fábrica de Todos os Santos:

Em 1844, ao iniciar-se a construção, em Valença, às margens do Rio Una, da fábrica de tecidos Todos os Santos, prosseguia a economia baiana sob o controle dos comerciantes de Salvador, desde que, mesmo continuando as atividades ligadas ao cultivo da cana-de-açúcar como as mais importantes da Província, delas usufruíam tais comerciantes enormes vantagens, pelo fato de terem se constituído em agentes financeiros dos proprietários dos canaviais do Recôncavo (Oliveira, 1999, p. 15).

Apenas para comentar sobre essa classe de capitalistas, atuaram taxando a importação de tecidos, protegendo o mercado para as produções nacionais. Ainda conseguem do governo imperial subsídios de transporte e isenção de impostos para maquinário, engendrando os investimentos no setor ferroviário com interesses de outras classes capitalistas, inclusive ligadas à mineração na província. Terminam assim por extrapolar a definição dos limites físicos e administrativos do que se poderia entender com a ideia de Recôncavo Baiano, controlando as maiores exportações da província: açúcar, fumo⁹¹, algodão (praticamente ausente no Recôncavo Baiano) e café.

Nesse mecanismo também se localizam as negociações desse setor pelo governo imperial, sobre empréstimos através do Banco do Brasil com credores europeus e americanos em meados do século XIX (Oliveira, 1999). Tal processo se desdobra numa crise financeira também sentida no Rio de Janeiro. Em Salvador, discute-se uma reforma bancária, aprovada em 1860, na qual o Partido Conservador participa defendendo as posições dos senhores endividados.

⁹⁰ O setor industrial baiano no século XIX era assim composto: fábricas de rapé e charutos em Cachoeira e São Félix, em Salvador outra mais antiga de rapé, desde 1827, algumas poucas de tecidos de algodão e uma na área de metalurgia produzindo peças para os engenhos (Oliveira, 1999).

⁹¹ Produto de troca desde o tráfico, já em 1871 ultrapassa a produção canavieira nas exportações da província. Tinha sua produção centralizada na cidade de Cachoeira por pequenos e médios agricultores, mas ligados também diretamente a comerciantes estrangeiros que os financiavam (Oliveira, 1999).

O fato de localizadas mudanças técnicas⁹² não terem promovido a salvação das economias açucareiras, mesmo com a instalação a partir dos anos 1880 dos engenhos centrais – base para as usinas, nos quais a produção estava organizada separadamente das plantações (Araújo, 2002) –, demonstram o processo crítico e contraditório da acumulação capitalista (Marx, 1988).

As crises dos anos 1860 já se generalizavam aos setores industriais, colocando esses negociantes agora como sócios dessas produções, tentando, com mais investimentos, socorrê-las.

[...] permitindo tais ocorrências a formulação da hipótese de haver se acelerado, àquele tempo, a transformação que já se iniciara e propiciava as mudanças do papel exercido pelos negociantes ricos de Salvador, fazendo-os passar, gradativamente, de emprestadores de dinheiro a juros altos aos que dele necessitassem, à condição de sócios capitalistas, participantes de empreendimentos na área industrial, neles investindo grandes parcelas do seu capital (Oliveira, 1999, p. 41).

Senhores de engenhos endividados, sem condições de aumentar a produção por meio de novos investimentos em maquinário, portanto, ainda eram dependentes da mão de obra escrava, e com dificuldades mesmo de manter a grande quantidade de escravos que poucos senhores ainda possuíam na segunda metade do século XIX. Então os proprietários de engenhos pressionavam o governo para a concessão de investimentos e debatiam sobre as condições para uma extinção gradual do escravismo.

Na década de 1860, a Guerra do Paraguai agravou ainda mais a crise devido aos volumosos alistamentos, estima-se terem chegado a 40.000 pessoas. Mas por outro lado, a oferta de mão de obra livre no Recôncavo nesse contexto, segundo Barickman (1999), foi abundante e barata, no intuito de fugirem do recrutamento. Além da guerra, ainda se sentia a perda de cerca de 25.000 pessoas atingidas por uma epidemia de cólera em 1855/56 (Fraga Filho, 2004).

Contudo, mesmo após a proibição do tráfico, o escravismo como base das relações de trabalho ainda se manteve por 40 anos até sua abolição. Mesmo em crise, o Recôncavo vai continuar sendo a área economicamente mais importante da província baiana, a mais densamente povoada e a que concentra a maior quantidade de população escravizada. O primeiro estudo censitário nacional, feito em 1872, apresentava a concentração de 35,7% da

⁹² Na década de 1850 alguns senhores baianos viajam para Louisiana, Cuba e algumas partes nas Antilhas para estudar novos processos de fabricação utilizados nessas produções açucareiras (Fraga Filho, 2004). Na década seguinte investimentos são feitos em maquinaria e transportes, como o início da utilização dos vapores e a rede ferroviária começa a ser implementada (Santos, 1959).

população escravizada da província (Fraga Filho, 2004)⁹³. Nesse censo, Santo Amaro figura como o município com o maior número de engenhos, 128, com a terceira maior população escrava, depois de Salvador e Cachoeira (Barickman, 1999).

Walter Fraga Filho, em sua pesquisa sobre as relações de trabalho no Recôncavo Baiano pós-abolição, promove um levantamento de inventários de 10 engenhos entre 1870 e 1887, e infere que apenas 10% dos escravizados eram africanos. Uma redução acentuada quando comparada à proporção de africanos na primeira metade do século XIX. Diminuição também apresentada por Barickman: 51,3% entre 1850-1859; 36,8% entre 1860-1869; 18,8% entre 1870-1879; 7,3% entre 1880-1888.

No levantamento que realiza, Fraga Filho termina por encontrar a maior parte da população escrava dos engenhos em idade produtiva. Isso, somado à maior porcentagem na faixa etária até 11 anos, contribuem, na perspectiva do autor, para o fato do Recôncavo ter sido o reduto escravista mais resistente da província à abolição.

Grande parte da população em Salvador e setores profissionais organizados, se alinhavam ao movimento abolicionista⁹⁴, ganhando as ruas em manifestações. Nos anos 1880, as discussões do abolicionismo organizado do refúgio soteropolitano atingem os engenhos. Desde uma interferência crescente a partir de 1870 das autoridades policiais nas relações de poder dos senhores⁹⁵, até a distribuição de boletins nas senzalas.

⁹³ Contudo, os senhores evitavam que seus escravos fossem contados por receio de impostos ou confisco – após a ilegalidade do tráfico depois de 1831 (Reis, 1993). Sidney Chalhoub narra sobre uma tentativa do Império em realizar um recenseamento geral em 1852, que sucedia estrategicamente o cumprimento de um decreto que exigia registros obrigatórios e pagos de nascimentos, caracterizando a cor, para realização de batismos, e de certidões de óbitos para a realização de sepultamentos. A partir dessa proposta, a população se manifestou em motins, por vezes, por meio de grupos armados (Chalhoub, 2012, p. 14), que se espalharam nas províncias de Pernambuco, Paraíba, Alagoas, Sergipe, Ceará e Minas Gerais. Os relatos sobre o episódio – inclusive em documento escrito pelos insubordinados que se identificaram como "nós, pretos e pardos pobres" (Chalhoub, 2012, p. 27) – demonstram que a apreensão se fazia no entendimento de que o propósito do governo estava em "escravizar a gente de cor" que era livre, chegando a apelidar o censo de "Lei do cativo", assim como de "opressão contra a pobreza" no caso dos óbitos (pp. 18-19). Nisso, viam uma relação direta com o fim do tráfico africano de escravizados em 1850. Ao fim, se obteve a revogação dos regulamentos do registro civil e do recenseamento geral.

⁹⁴ Representado, por exemplo, em clubes, como o *Clube Luiz Gama*, o *Club Luís Álvares* (uma sociedade de ganhadores), e na imprensa, pelos jornais *O Asteróide* e o *Gazeta da Tarde*. Por outro lado, os senhores da Recôncavo Baiano veiculavam suas opiniões na imprensa por meio do *Echo Santamarense*, *O Guarany* e *O Tempo* (Fraga Filho, 2004).

⁹⁵ Como no caso de uma escrava que, em 1874, teve em notícia do jornal *O Alabama* os maus tratos que sofria denunciados. Foi então levada por um subdelegado para a Casa de Correção em Salvador, para ficar sob a proteção do Presidente da Província (Fraga Filho, 2004).

Libertos e escravos deixados ao ganho, atuavam estrategicamente entre cidades e áreas rurais, da mesma maneira que Soares pontuara para o caso dos "'cometas', como serão conhecidos na segunda metade do século XIX, são o elo fundamental que liga a escravaria urbana aos cativos das senzalas" (2004, p. 107) de informações na realidade carioca.

Ocorreram nesse período insubordinações das mais diversas maneiras, desde rebeliões, desobediências e "estratégias pacíficas de resistência" (Pinto, 2014, p. 20), como formas de recusarem-se ao trabalho nos canaviais⁹⁶. Além disso, são promovidas fugas numerosas, organizadas pelo movimento e contando com o apoio de trabalhadores nas obras ferroviárias e os que faziam travessias de canoas e saveiros pelo Recôncavo.

Walter Fraga Filho (2004) analisa os depoimentos realizados em júri pelo assassinato de um padre carmelita, senhor de um engenho em Santo Amaro, morto por seus escravos nos anos 1880. O historiador vai entender a ação como decorrente dos maus tratos que sofriam, e afirma:

Até a década de 1870, as fugas dos escravos do Engenho do Carmo eram iniciativas individuais ou coletivas que visavam distanciar-se do cativeiro, eram as chamadas "fugas para fora". [...] Mas, a partir da década de 1880, os escravos do Engenho do Carmo passaram a praticar uma *outra modalidade de fuga*, na qual coletivamente buscaram pressionar o senhor para reconsiderar formas de tratamento (Fraga Filho, 2004, pp. 78-79, grifo nosso).

Mesmo após a confirmação dos castigos aos escravizados do Engenho do Carmo, os acusados pelo crime foram condenados às galés por 20 anos. Contudo, a partir dessa situação, tece o autor uma discussão sobre as estratégias de escravizados que em vários casos prestavam queixas às autoridades sobre maus tratos – principalmente após a Lei do Ventre Livre⁹⁷ – como recurso de negociação sobre seus direitos (principalmente à respeito do descanso em dias santos e da intensidade do trabalho). Assim, se contextualiza a afirmação do autor já nos últimos respiros do escravismo.

Fraga Filho considera que as fugas eram anteriormente destinadas sobretudo para Salvador, um "refúgio" para o Recôncavo Baiano (2004, p. 90). Lá, os fugitivos encontravam uma rede de apoio e eram muitas vezes defendidos pela população diante do corpo policial.

Já a nova modalidade de fuga estava contextualizada no processo de acumulação que resultou na decadência dos engenhos e no fim do escravismo ao final da década de 1880. Nesse momento da economia do Recôncavo Baiano, Barickman considerou que a "estagnação deu lugar ao colapso quase total" (1999, p. 187). Na década de 1880, Waldir Freitas Oliveira (1999) afirma a completa decadência da província. No mesmo período as produções

⁹⁶ O *banzo* é considerado uma forma de resistência (Pinto, 2014, p. 21; Chalhoub, 2011; Soares, 2004). É um sentimento de desolação, após a revolta causada pelo desterro africano, atribuído ao transporte durante o tráfico. Quando mencionado pela oralidade é estabelecida relação direta com o mar. Foram retratados casos de morte pelo *banzo* durante o século XIX, nesse sentido entendido como uma enfermidade.

⁹⁷ Além de mudar as determinações senhoriais sobre as alforrias, essa lei impunha a matrícula obrigatória dos cativos, aumentando o controle fiscal sobre os senhores, e também permitia que o escravizado acionasse a justiça.

açucareiras em Pernambuco aumentavam suas exportações, segundo o autor devido a uma organização da substituição da mão de obra escrava que ocorreu de maneira mais gradual.

Nesse sentido, novamente o significado de resistência se modificava, agora que a independência não se fazia mais de uma metrópole, mas se configura como independência que é negra. Reconhecendo um fim imediato do regime de trabalho escravo, os senhores de engenho realizam diversos atos na tentativa de terem o menor prejuízo. Concederam gratuitamente centenas de alforrias, tentaram convencer os trabalhadores a trabalharem, solicitando sua permanência perante pagamento de salários ou recorrendo às dívidas de gratidão. Sem cumprir o resultado esperado, a maior parte dessa população liberta rumou para Salvador.

As tentativas de manter os laços de dependência senhorial após a abolição não se restringiram ao Recôncavo, como mostrou Sidney Chalhoub no contexto carioca, por todos os mecanismos legislativos após as leis emancipacionistas dos anos 1870 e 1880 (lei dos do *Ventre Livre*, de 1871, dos *Sexagenários*, em 1885), com os processos de alforrias condicionais. O próprio recurso de deixar escravos ao ganho já sinalizava para novas configurações das relações de trabalho.

A escravidão é enfim abolida e nenhum senhor de engenho recebe qualquer indenização. Perdendo completamente o controle dentro dos engenhos nos dias em torno do 13 de maio, as desobediências aumentam, sendo a mais narrada nos inventários e diários senhoriais a recusa em receber a "ração", a alimentação fornecida pelos senhores, como manifestação do rompimento com a estrutura de dominação (Fraga Filho, 2004).

Os senhores ainda recorrem ao governo, discorrendo sobre a situação de crise econômica e social em que se encontravam as lavouras. Solicitam incessantemente indenização, auxílios financeiros e inclusive propõem planos para a imigração de asiáticos e europeus. São apresentadas justificativas morais para esta última proposta, através das quais as atitudes da população ex-escravizada serão recorrentemente interpretadas na chave da *vadiação*, fazendo aflorar diversos argumentos raciais.

Quando o governo imperial finalmente decretou a abolição definitiva, os senhores protestaram contra a lei, alegando que a mesma foi promulgada de forma precipitada e sem medidas coercitivas complementares que garantissem a obrigatoriedade da oferta de trabalho pelos libertos. Foi nesse contexto que setores ligados à produção açucareira trouxeram novamente à baila a questão da escassez de braços e a necessidade de imigração européia ou asiática. Inúmeros projetos de imigração foram propostos e defendidos por diversos setores da sociedade. Entretanto, muitos ex-senhores de escravos defenderam a utilização dos "braços nacionais" atrelada à adoção de

leis punitivas da vadiagem. O certo é que os projetos de imigração não vingaram e os donos de engenho tiveram que recorrer à mão-de-obra nativa, a maior parte dela egressa da escravidão (Fraga Filho, 2004, p. 204).

Uma colonização sistemática não é nem ao menos ponderada pelo governo imperial como solução para a crise canavieira. Formulada na chave racial que inscrevia no homem branco o modelo de trabalhador, se compunha nacionalmente – em relação ao que se desenvolvia no Sudeste, subvencionada e ocorrendo em massa – e teoricamente uma colonização sistemática que escancarava o processo de expropriação também desses homens brancos. O fetichismo, pelo qual a relação social da mercadoria se opera, se constituía por diversos caminhos, inclusive cientificamente.

Ainda tendo esperanças na indenização, alegando a abolição ter sido um erro, o que mais importava aos senhores era o restabelecimento da ordem. Isso porque as condições sociais em que o Recôncavo Baiano se encontrava quando a abolição se efetivou não permitiram, num primeiro momento, mobilizar o trabalho livre disponível, nem mesmo pelas leis de vadiagem.

Como observa B. Barickman, o contingente livre e liberto, residente no Recôncavo, grande parte dele negro e mestiço, dispunha de outras alternativas de trabalho que permitiam sobreviver sem precisar empregar-se ostensivamente na lavoura de cana. Conclui aquele autor que sem dispor de oferta de mão-de-obra segura e constante, *os senhores permaneceram ligados à escravidão até às vésperas da abolição* (Fraga Filho, 2004, p. 30).

A organização social do Recôncavo não era estruturada apenas na relação entre senhores e escravizados. Assim como demonstrou Stuart Schwartz (1988), Walter Fraga Filho apresentará, a partir de notas contábeis, o emprego de trabalhadores livres e libertos no plantio e corte da cana, segundo o autor, em sua maioria descendentes da população escrava.

Dentro dos engenhos, também havia relativa extensão da divisão do trabalho (desde enfermeiras à feitores e vaqueiros), mas com a maior parte dos trabalhadores concentrados na lavoura. Ocorria também a utilização de escravos alugados de outras propriedades, como também o pagamento por "horas extras" aos escravizados da própria propriedade, pagos em dinheiro e alimentos, por empreitada ou por dia. Isso já demonstrava o próprio trabalho em transformação no escravismo. Além disso, era usual o emprego de artesãos pagos, profissionais especializados⁹⁸.

⁹⁸ Há uma discussão sobre a produtividade das plantações brasileiras devido à tecnologia de alguns instrumentos, como da moenda portátil, empregados graças à habilidade técnica de africanos, muitos dos quais inventores dessas peças (*Arte, adorno, design e tecnologia no tempo da escravidão*. São Paulo: Museu Afro Brasil, 2013).

Segundo Fraga Filho, alguns escravos forneciam cana aos engenhos constituindo-se em pequenos lavradores, recebendo parte da produção do açúcar fabricado. Assim como na criação de alguns animais, a propriedade da terra nesses casos geralmente permanecia com os senhores de engenhos – donos da maior parte das terras cultiváveis – configurando um sistema de meia (Fraga Filho, 2004, p. 32).

Em 1885, em reunião da União Agrícola em Salvador deliberava-se que senhores de engenho não deveriam fornecer terras para trabalhadores livres, na tentativa de manter a oferta dos trabalhadores livres.

Fraga Filho (2004) se incube então de pesquisar como a experiência do cativo se projetou sobre o cotidiano de ex-escravizados, libertos e seus familiares, numa proposta de preencher a lacuna sobre o destino da população no pós-abolição, focando principalmente as pessoas que trabalhavam em engenhos. O que encontramos de fundamental em sua análise serão as negociações em torno de áreas cultivadas pelos escravos para sua própria subsistência. Nos momentos que antecedem a abolição elas foram expandidas⁹⁹ como reflexo da tentativa dos senhores em manter os escravizados vinculados aos engenhos.

Como mencionado, com a abolição se desorganiza temporariamente as relações de trabalho nos engenhos, ocorre verdadeiramente um rompimento com as formas de controle do paternalismo que, em tal estágio de decadência econômica, era simbólico.

Nesse período, foram enviadas 8 companhias de guardas do Corpo de Polícia para restabelecer a organização do trabalho na área. O governador da província estudava então implantar um Código de Polícia Rural que previa, aos que não cumprissem os contratos de trabalho nas lavouras, pena de serviços públicos (Fraga Filho, 2004, p. 149). Mas o governo republicano não colocou em prática tal código, seus olhos estavam voltados à mobilização do trabalho no Sudeste do país.

Sem dúvida, ao longo dos anos de 1888 e 1889, houve escalada de violência no Recôncavo contra os libertos. Muitos senhores começaram a *agir por conta própria prendendo, aplicando castigos corporais e mandando para o tronco* pessoas acusadas de promoverem incêndios e outros delitos contra o patrimônio. Houve quem contratasse homens armados para vigiar as plantações, intimidar e expulsar das propriedades libertos que se recusavam a trabalhar nas plantações de cana. Mas os ex-senhores foram percebendo o inconveniente de recorrer ostensivamente à violência, na medida em que a intimidação

⁹⁹ Quando ainda reverberavam revoltas em engenhos do Recôncavo Baiano na primeira metade do século XIX (Reis, 1990), Pedro Calmon, um senhor de engenho da região, aponta em 1830 as roças como uma estratégia de ocupar os escravos nos dias santos e domingos, atenuando motivos e momentos para se rebelarem (Fraga Filho, 2004, p. 34) – numa linha de permissividade que pode ser interpretada na semelhança com a do Conde dos Arcos com relação aos batuques.

não era suficiente para atrair ou manter nas propriedades a mão-de-obra emergente da escravidão (Fraga Filho, 2004, p. 148, grifo nosso).

Na perspectiva de insuficiente efetivo policial, delegados lamentavam-se em não poder fazer nada. Mas a represália ocorreu quase um ano depois da lei de 13 de maio, além dos castigos, houve queima de senzalas e captura de libertos. Diante disso, formula-se que a abolição da escravatura não foi um marco no sentido de romper as formas de tratamento, retomando a noção de *precariedade da liberdade* de Sidney Chalhoub (2012), mesmo depois de 1888. Se, antes, escravos deixados ao ganho eram presos e castigados por suspeitas de fuga, agora as formas de violência direta permaneciam aos libertos então *moradores* nas áreas dos engenhos.

Esses aspectos ficam salientes nas disputas sobre as roças. A configuração particular do pós-abolição no Recôncavo terá profunda relação com a possibilidade de acesso à produção direta dos meios de vida. Se no contexto regional a reprodução do capital não podia prescindir do domínio fundiário e exercício da violência por parte dos que personificavam o capital nessas condições; também essa reprodução não podia prescindir da produção direta dos meios de subsistência por parte dos que personificavam o trabalho (cf. Leite, 2015). Assim, a forma de acesso às roças era determinante em tal relação de produção.

Fraga Filho vai discutir, dentre vários, um episódio sobre a morte de alguns animais de um senhor provocada por seus ex-escravos¹⁰⁰. Estes acusavam que os animais haviam invadido suas roças, estragando as plantações. Segundo o autor, tais conflitos eram frequentes; o reparo em cercas para impedir a invasão do gado nas plantações de alimentos eram narradas desde o século XVIII. Contudo, o incidente que Fraga Filho apresenta, ocorrido poucos meses após a abolição, indicava disputas em torno ao direito de uso das roças. Segundo o autor, "o cultivo das roças emergiu como uma das dimensões perenes dos significados da liberdade" (2004, p. 162), simbolizando maior possibilidade de autonomia no pós-abolição como alternativa ao trabalho nas grandes lavouras.

O historiador realiza em 2000 uma entrevista com Dona Faustina dos Santos, neta de ex-escravos. Faustina morava em terras de um antigo engenho – como a maioria das terras do Recôncavo – próximo ao município de São Sebastião do Passé, na parte Norte do Recôncavo Baiano. Faustina conta que seu avô, João do Ouro de Sena quando relembra do "dia da liberdade" narrava uma fala de seu pai, bisavô de Faustina: "Agora nós vai trabalhar prá

¹⁰⁰ Matar animais, preferencialmente os favoritos dos senhores, geralmente bois de tração, era um ato de insubordinação simbólico. Após a abolição, são relatados muitos roubos de animais, mas para a alimentação. Fraga Filho vai descrever que esses atos eram realizados nas *capoeiras*, recorrendo ao uso de áreas descampadas para a palavra.

gente, não vai trabalhar mais prá os homens, não. Agora cada um da gente pode plantar sua rocinha" (Fraga Filho, 2004, p. 136). Segundo o autor, tratava-se de uma esperança antiga, de aspirações desde os tempos do cativeiro, que – 112 anos depois – ainda marcavam a memória dos descendentes.

Fraga Filho identifica em inventários de engenhos, entre 1870-1887, até 3 gerações trabalhando numa mesma unidade. Tendo desde a segunda metade do século XIX, maioria composta por nascidos no Brasil, a formação de laços familiares foram para o autor determinantes para as trajetórias e escolhas realizadas no pós-abolição. Advindo de tal relação com a área, o "sentimento de direitos sobre as roças explica porque alguns roceiros cativos permaneceram nas propriedades depois de alcançarem a alforria" (2004, p. 35). O avô de Faustina continuou trabalhando na área do engenho, segundo ela, com medo de que alguém o colocasse a trabalhar como escravo.

A discussão sobre a distribuição da propriedade da terra também se encontrava do lado dos senhores. Não à toa, desde os debates abolicionistas, os resultados da lei de 13 de maio sobre a propriedade dos escravos, da perspectiva dos senhores, eram tidos como ideias do comunismo. Se a propriedade da terra havia sido regulamentada no mesmo ano da extinção do tráfico pela Lei de Terras de 1850, reconhecendo a posse por cultura efetiva, a discussão sobre o direito às roças agora era determinante para o controle do trabalho.

Contudo, havia todo o contexto de crise em que se encontrava a economia canavieira que não se pode perder de vista. Muitos senhores sucumbem, abandonando seus engenhos que permanecem ocupados pela população liberta. Um caso conhecido é do engenho Maracangalha, da canção de Dorival Caymmi, estudado a fundo por Fraga Filho.

Outros fatores importantes foram um grande incêndio (alegado como criminosos pelos senhores) na região, combinado com a seca presenciados justamente no ano de 1888, fazendo com que, sem o fator da mão de obra organizado, nem por meio dos libertos que se recusavam ao trabalho e nem conseguindo mobilizar o trabalho anteriormente livre da região, em sua maioria, as atividades dos engenhos são completamente paralisadas.

Com a paralisação dos serviços, as plantações de cana foram tomadas pelas ervas daninhas e invadidas pelo gado. Para fugirem da crise, os senhores venderam os bois de carro e as vacas de criação a preços insignificantes. E os "negros" consumiram a galinha, o porco, o carneiro, enfim, os últimos bens que lhes restavam (Fraga Filho, 2004, p. 139).

Nesse cenário, com os animais largados destruindo roças, com a seca que também impedia o cultivo de alimentos, a fome começa a se instaurar na região. Não é pequena a

proporção da população que abandona as propriedades em direção em grande parte a Salvador, mas também às maiores cidades do Recôncavo. Apresenta Fraga Filho que nessa época, o delegado de Cachoeira requeria reforço policial para conter "os cerca de trezentos refugiados da seca espalhados pelas ruas da cidade" (2004, p. 140).

Naqueles anos [décadas de 1880 e 1890], as cidades da região assistiriam à dramática chegada de centenas de retirantes do interior da província. Em 12 de maio de 1889, o delegado de Santo Amaro informou que as ruas estavam repletas de mendigos que invadiam as casas para implorar socorros aos moradores (Fraga Filho, 2004, pp. 139-140).

É nesse contexto de desorganização que os ex-senhores, um ano depois, retornam às lavouras e empreendem o controle aos que permaneceram, como o avô de Faustina. A violência se restabelece fechando novamente a região nos termos que vimos de Francisco de Oliveira. Mas, como o avô de Faustina temia, não eram relações de trabalho totalmente no mesmo termo das escravistas, se desdobravam categorialmente. As condições para o trabalho nas roças sofrem transformações.

Retomando a compreensão sobre a permissividade dos senhores para o cultivo em roças dentro dos engenhos por escravizados, Fraga Filho apresenta a redução de custos com a subsistência como um ponto favorável na visão senhorial. Com a abolição, ocorrem negociações com os ex-senhores para a permanência nas lavouras. Formou-se uma classe de pequenos lavradores, que receberam partes de terra e meios de trabalho (arados e inclusive gado), cedidos para cultivarem cana ou meios de subsistência, combinados ou com o pagamento de salários ou com o esquema da semana partida, dias em que trabalhavam para si e dias para os proprietários.

Os senhores concediam o usufruto de um pedaço de terra em que o *rendeiro* cultivava gêneros de subsistência ou criava animais. Parte do excedente produzido poderia ser vendido nas feiras locais. O *rendeiro* podia plantar também gêneros de exportação, fumo ou cana, mas em contrapartida pagava a ocupação da terra com dinheiro ou trabalho semanal nas grandes propriedades. O pagamento em forma de trabalho era chamado de "*pagar renda*", e a quantidade de dias da semana que *por obrigação* prestava nas terras do senhor variava bastante (Fraga Filho, 2004, p. 224, grifos nossos).

Essas transformações podem ser colocadas em diálogo com as discussões apresentadas por Marx no capítulo XLVII - *Gênese da renda fundiária capitalista* de *O Capital* (1988). Nesse capítulo, o autor procura demonstrar "de onde procede [...] a parte ainda excedente da mais-valia que o capital investido na terra paga sob a forma de renda

fundiária¹⁰¹ ao proprietário da terra" (p. 229). Para tal, vai propor uma gênese lógica da categoria renda, sendo a primeira a renda em trabalho, a segunda a renda em produtos e a terceira a renda em dinheiro.

Resumidamente, no primeiro caso da renda em trabalho, existe a posse da área mas não sua propriedade, assim, o produtor se encontra vinculado à terra, numa situação de dominação direta pelo proprietário que recebe a renda em trabalho em sua terra. Nesse sentido, a autonomia era relativa, para conseguirem produzirem seus produtos, tinham que realizar a produção nas lavouras de exportação de cana.

Nesse caso, afirma Marx, serem a renda e mais-valia idênticas, a renda é a forma que tudo absorve, se ocorrer mais-trabalho, acima da subsistência, ele será por ela engolido. Ainda nessa forma, o trabalho do produtor e do proprietário está separado temporal e espacialmente. Não há separação da terra enquanto mercadoria, ela não se configura como meio de produção produzido, a relação com o proprietário se faz pelo domínio dela.

Tais fatores podem explicar as condições apresentadas por Barickman (1994) em estudo sobre as roças atreladas às produções de açúcar. Afirma o autor que no final do século XVIII, no momento de auge das exportações, apresentando o Recôncavo um número gigantesco de engenhos, os mercados locais estavam cheios. Assim, os pequenos lavradores e os escravos que possuíam roças de outras partes da província disputavam mercados em Salvador e não os do coração econômico da província, que era o Recôncavo.

Pensando a partir da formulação de Brandão (1998) sobre a dinâmica da produção de gêneros alimentícios, chega-se à proposta de Barickman.

Na verdade, o Recôncavo nunca fora, seja quanto ao substrato ambiental, ou à ocupação econômica, uma área uniforme, mas antes um complexo de sub-áreas especializadas. A produção do açúcar jamais subsistiu só, mas integrada a um complexo de atividades espacialmente diferenciadas. A cana ocupava o âmago da região – em torno dos núcleos de Santo Amaro e São Francisco do Conde, e em sua periferia desenvolviam-se atividades complementares ao complexo açucareiro, uma especialização que resultou de um processo de divisão do trabalho no plano regional paralelo ao das próprias unidades de produção. O *engenho* teria mais ou menos desempenhado originalmente várias funções e, nas crises da economia do açúcar, quando se reduziam as possibilidades da produção monocultora, elas voltaram sempre a coexistir dentro das fazendas e das usinas. Mas, nos momentos de prosperidade e expansão, a tendência foi de a cana expulsar do núcleo

¹⁰¹ A renda é um excedente do lucro agrícola sobre o lucro médio, quando este, pelas relações de troca engendradas torna-se regulador da produção – condicionado ao desenvolvimento geral da produção capitalista fora do campo.

Não à toa as discussões de Foucault sobre a formação dos mecanismos de segurança nas cidades se relacionam aos processos desencadeados no campo. Há inicialmente uma submissão da cidade em relação ao campo devido à transferência de capital para ele.

dinâmico da região as atividades subsidiárias. Com isso, as áreas periféricas do Recôncavo se especializaram progressivamente e a região, em conjunto, passou a reproduzir o complexo econômico do próprio engenho (Brandão, 1998, pp. 31-32).

O fato dos mercados estarem cheios representava como o abastecimento da área se realizava de certa forma independente dos mercados. Por um lado, se a comida não era comprada, não constava como parte do custo de reprodução dos trabalhadores – é dessa perspectiva que comentava-se sobre a senzala enquanto espaço de reprodução não separado do da produção. De outro lado, a complementaridade das produções de outras áreas, mesmo se comercializadas por fora dos circuitos dos armazéns, contribuía para a exploração quase total dos escravizados através da renda.

Tais fatores, são corroborados pela análise de Barickman sobre a falta de posturas municipais no Recôncavo sobre a venda realizada por escravos nas feiras, ao contrário das outras vilas da província. Nesse sentido, conclui o autor sobre a ausência de produções regulares de excedentes comercializadas por escravos de engenhos e de plantações de cana¹⁰².

A situação se distingue da encontrada na vila de Nazaré das Farinhas. Tradicional área de produção de mandioca, João José Reis (1993) vai comentar sobre as estratégias de pequenos produtores da feira de Nazaré que conseguiam ter seus produtos vendidos em Salvador através de alianças com ganhadores e saveiristas – fato que gerou indignação de comerciantes da capital que não conseguiam ter acesso aos produtos¹⁰³ em 1857.

Retomando a transformação das formas de renda, no caso da renda em produtos, o trabalho pode ser realizado em qualquer parte, desde que seja paga em produtos a parte ao proprietário. Já não são visivelmente separados em termos de espaço e tempo o quanto se trabalha para si e para o proprietário, considerando que a propriedade da terra permanece excludente.

Mas esta forma é antiquada, diante do fato de que o tempo destinado para si está fundido, no produto, ao destinado para o proprietário fundiário, e o que lhe paga de renda define o que logra receber como lucro. Em seu desdobramento o produto tem de ser transformado para a forma-dinheiro, isto é, parte dos produtos precisa ser produzida e vendida

¹⁰² "But the evidence also shows that factors both inside and, more important, outside plantation boundaries restricted rural slaves' opportunities to sell the produce of their *roças*. *Roças*, as a rule, did not supply slaves with the bulk of their sustenance; and, in contrast with some of the main Caribbean sugar-producing areas, plantation slaves in the Recôncavo were generally unable to use their provision grounds to establish widespread and extensive independent marketing activities" (Barickman, 1994, p. 680).

¹⁰³ Mesmo internamente ao Recôncavo, as vilas tinham organizações do trabalho distintas da lavoura, como se pode pensar a partir da possibilidade de estar ao ganho no século XIX. Experiências assim são apresentadas para Nazaré das Farinhas por Barreto (2016), por Reis (1993) em Paramirim – freguesia de São Francisco do Conde, e por Fraga Filho (2004) na vila de Cachoeira.

como mercadorias. Na forma da renda em dinheiro, a mais-valia deixa de coincidir com a renda, autonomizando-se tanto desta como do lucro.

Para que essa formação da renda em dinheiro ocorra está necessariamente acompanhada, mas também antecipada, pela formação de uma classe de jornaleiros sem posses que se alugam por dinheiro – um trabalho rural de expropriados e assalariados – explorados inicialmente pelos camponeses mais bem situados (produtividade natural) e obrigados à renda, como todos os produtores¹⁰⁴.

O fato de haver negociação e concordância das doações de terras para roças e quantidade de tempo destinada ao trabalho nelas amedronta, diante do desdobramentos das formas de renda.

Houve casos em que foi possível o cultivo de produtos para exportação por libertos. Se a intenção era a produtividade também para se auferir algum lucro vendendo excedentes, a internalização da necessidade da produtividade por esses trabalhadores é escondida pela mediação com a forma da renda. Isso evidencia-se pelo fato de estar combinada ao pagamento de salário por tarefa, "o dono determinava o serviço e negociava com o liberto o valor a ser pago" (Fraga Filho, 2004, p. 221). Assalariados ao mesmo tempo que meeiros, parceiros, rendeiros: "o produtor direto, impulsionado pelo poder das condições imperantes em vez de sê-lo pela coerção direta, e pela determinação legal em vez de sê-lo pelo chicote, deve efetuar-lo [o mais-trabalho] sob sua própria responsabilidade" (Marx, 1988, p. 238).

Embora se discuta para todo esse período as negociações em torno da propriedade e do direito às roças, não havia um mercado de terras formado. A possibilidade de produzir era dada pela posse, na subordinação a essa relação. Todo esse processo de desenvolvimento das formas da renda vão se desencadear corroborando a imposição artificial do preço da terra pela Lei de Terras e a monopolização fundiária.

Senzala ficou pra sinhô

Êh! Senzala *ficou* pra sinhô
Que era dono de engenho e sinhá
Enquanto lenha queimava
Caldo no tacho
Virava melaço!
Ê! Braço forte movia a moenda
Cativo forçado

¹⁰⁴ A renda é paga pelo preço dos produtos da terra.

Sentia o cansaço

(Mestre Gato Góes, CD *Timbres e vozes da capoeira*, trecho da faixa 1 - "Terra de São Bento", grifos nossos).

Na música de Mestre Góes, a imagem da "senzala ficou pra sinhô" é negativa, trata da impossibilidade de realização do desejo do que não se tem: a liberdade, a propriedade do engenho, o descanso. Comenta Fraga Filho a partir das observações de um inspetor de terras alemão que visitou o Recôncavo Baiano no pós-abolição: "diante da crise da lavoura canavieira muitos senhores deixaram de plantar cana e passaram a sobreviver da renda que lhes davam esses colonos" (Fraga Filho, 2004, p. 223).

Nesse momento há a possibilidade de se medir o uso dos fatores de produção, no caso a terra, em um tempo abstrato, afinal a terra remunera tal ex-senhor em renda da terra, permitindo-o sobreviver e optar por essa remuneração a do lucro da venda da produção da cana. Essa racionalidade que permite tal cálculo é historicamente posta. Foi isso que teve-se como intuito na compreensão de região. A região seria a forma particular e necessária à reprodução social pela forma mercadoria numa situação em que a renda em dinheiro não está completamente autonomizada¹⁰⁵, pautadas por relações nas quais a violência econômica (exatamente descrita para o caso do trabalhador livre) não estava autonomizada da violência extra-econômica.

Tais formas da renda logicamente operam, ao mesmo tempo em que estão historicamente determinadas. A constituição das categorias do capitalismo pautaram o sentido da colonização. Não se trata apenas da existência de três classes sociais (trabalhadores, capitalistas e rentistas); mas também da formação das categorias do capital que remuneraram esses mercados de rendimentos (Marx, 1988) – trabalho por salários, meios de produção por lucros e juros, e terra por renda. A criação dessas categorias operam no plano do pensamento como fetichismo, terminando por se personificarem naquelas classes sociais que se veem como autônomas, o rentista proprietário de terras quando vende seus produtos recebe uma quantidade maior de dinheiro naturalizada pelo fato de ser dono – o que é o mesmo que dizer que dinheiro nasce em árvore (para alguns até é possível acreditar).

Analisar o fetichismo da mercadoria restringido à chave das classes, estando o problema na apropriação do trabalho e não no próprio trabalho como mediação social, não

¹⁰⁵ Conforme discute Boechat (2009), o colonato, ao mesmo tempo que permitia acesso aos meios de produção e aos produtos do seu trabalho pelo colono, se configurava como uma força de trabalho mobilizada – inclusive pelo endividamento dos colonos –, mas não nos termos clássicos de um trabalhador assalariado, pois em sua própria figura o proprietário fundiário se fundia também com o trabalhador e com o capitalista que mobiliza o trabalho de sua família.

permite ver nessas esferas – em que a terra não está num contrato, pois ainda não está enquanto mercadoria que é comprada e vendida por dinheiro – exatamente a formação da relação de exploração.

A renda aparece como um tributo ao proprietário fundiário, o que significa dizer que "a reprodução do capital não podia prescindir do domínio fundiário e recurso ao exercício da violência por parte dos que personificavam o capital" (Leite, 2015, s. p.). Tal forma de renda se relaciona à não autonomização da violência extra-econômica da econômica.

Retomando o cenário pós-abolição no Recôncavo Baiano, em sua análise Fraga Filho vai considerar que o sistema da semana partida foi o que vigorou na maioria dos engenhos¹⁰⁶. No item de sua pesquisa *Trabalho e cotidiano no pós-abolição*, demonstrará então como a prática do arrendamento foi comum nessa área até meados do século XX (2004, p. 223). Em 1927, por exemplo, apresenta a situação de um administrador que solicitava o retorno de um senhor para colocar a trabalhar nas cercas da "casa-grande" os empregados que só queriam se ocupar de suas plantações de fumo. Interessante notar que o tributo mantinha a cerca, os empregados permaneciam na relação com o patrão, que até é chamado.

Nota-se novamente, se extrapolamos a compreensão atrelada apenas às relações de classes, a marola que se configurou o processo de abolição como transformação real das condições de exploração. O administrador, provavelmente um assalariado ao mesmo tempo que um capataz, ainda chamava de casa-grande a sede da propriedade e requeria a presença do proprietário para controlar o trabalho dos agricultores.

Importante constar aqui a consulta e acesso ao diário pessoal de uma herdeira e recém proprietária de uma fazenda próxima à cidade de São Francisco do Conde¹⁰⁷. Na descrição da produção da fazenda Gurgainha, inicialmente de cana e posteriormente de cacau, Ana Junqueira Ayres Tourinho apresenta, em 1920, que o regime de trabalho ainda era "de escravos". Provavelmente recebendo a propriedade com os agregados que nela permaneceram, descreve assim as acomodações:

Um corredor de casas de taipas, feitas de barro, madeira e bambu. Assim mesmo eram cobertas de telhas. Uma salinha pequena, santos de papel pregados nas paredes, uma mesa pequena, um banco. Os quartos não tinham janelas, a escuridão era total e vinha da cozinha uma fumaça que empretecia tudo.

¹⁰⁶ Os libertos que permaneceram nos engenhos foram chamados de "moradores", distinguindo-se dos "roceiros", que assim se nomeavam por pagarem em dinheiro o arrendamento consideravam-se supostamente numa situação de maior independência.

¹⁰⁷ Agradecemos a Maíra Vale o acesso ao documento. Trata-se de uma publicação, realizada pela família de Ana Junqueira, que contém memórias anotadas em um diário.

Famílias amontoavam-se e viviam ali.

Infelizes não, conformados com a sua sorte dormindo em tábuas duras, como camas.

De noite acendiam os fifós, e se arrodeavam para conversas e logo dormir (Tourinho, p. 44).

Pode-se considerar que várias famílias dormindo em um mesmo espaço, para a autora se assemelhava a uma senzala. Na discussão realizada sobre o processo de reprodução dos trabalhadores, na qual o tráfico atlântico foi relacionado com a dinâmica das senzalas, sinalizou-se para o espaço de reprodução familiar e o espaço privado como esferas autonomizadas, formadas pela modernização. Num sentido amplo, isso alcança uma desnaturalização da família como unidade natural, ao considerá-la também resultante do processo social.

A proprietária da fazenda retratava os costumes negros que ocorriam de maneira particular:

Tinha samba e carurús como promessa a São Cosme e São Damião. E que sambas! Aquele batuque gostoso, e o canto das mulheres, e o requebro das cadeiras e as umbigadas.

[...]

Os atabaques batiam, os agogôs, os pandeiros e eles sambavam horas seguidas.

E davam gritos também. O Santo baixava e o terreiro estremecia com o barulho.

Cânticos nagôs e as mulheres tomadas de histeria dançavam e sambavam até de manhã.

Um mundo à parte, e eu tinha medo! (Tourinho, p. 45).

A autora fala de um lugar, sua posição escolarizada, vinda provavelmente de um sobrado da cidade de Salvador, agora como proprietária administradora se distinguia em relação aos que retratava. O batuque e a religião participavam da reprodução da vida qualitativamente de forma diferente, estavam entrelaçados temporal e espacialmente à moradia, ao trabalho. É dizer que, se há semelhança com uma senzala, o que seria a senzala em sua relação com a religião, com a dança, com a música? Não seriam relações diferentes às atuais sobre religião, dança e música, ou mesmo com a cultura, e o papel da família e inclusive de gênero¹⁰⁸? Pensando que não haviam sido alcançadas pela reprodução sob a forma do valor, todos esses âmbitos são apresentados vinculados a um tempo da totalidade social que era concretamente outro, não o atrelado à reprodução de um proletariado urbano.

¹⁰⁸ "Que a família pressuposta à reprodução regional fosse resultado do processo de autonomização, não significava, entretanto, a inexistência da disparidade de gênero no escravismo, ressaltadas aqui a violência sexual entre as diversas formas de exercício da violência empregadas na manutenção daquela forma de mobilização do trabalho" (Leite, 2015, p. 300).

Ao raiar da madrugada estavam de pé.

Era preciso pegar os bois, atrelá-los com as cangas e saírem para os canaviais. Os burros também. Tudo feito sem pressa. Tinham o tempo tão comprido lá. Era o aliado deles (Tourinho, p. 44).

Assim, o percurso teórico que vem sendo discutindo, tendo anteparo a esses relatos, nos permitem então refletir sobre a permanência de algo, que posteriormente se chamou de capoeira angola – consagrada com esta nomenclatura inclusive na boca dos praticantes de capoeira mais antigos –, atrelada à possibilidade particular pela qual essas pessoas permaneceram ligadas àquelas terras do Recôncavo Baiano. O contexto territorial da capoeira no Recôncavo. Ao mesmo tempo em que exprimem transformações que tem de ser problematizadas exatamente para que o violento processo social seja apresentado pelos que hoje formulam sobre o passado, sem considerar tais transformações.

Capoeira: "profecia do esconderijo"

Os representantes mais antigos da linhagem de capoeira angola que tivemos acesso são senhores que vivem de forma singela, possuem pequenas propriedades nos distritos de São Braz e Acupe, e uma história de trabalho paralela à profissão de capoeiristas.

Assim, as aproximações para encontrar Mestre Messias serão realizadas por três caminhos, que abordem a possibilidade dele estar ali e permita levantar tantas questões conforme contava sua história de vida. O primeiro deles é o de considerar a formação da área da vila de São Braz pelos cultivos subsidiários à produção canavieira.

Na perspectiva proposta sobre a região, desconfia-se da identidade de uma área com o que é demarcado administrativa e politicamente. A existência objetiva da região, encontra-se pautada por duas objetividades socialmente determinadas (Toledo, Boechat, 2012), a primeira pela particularidade das relações sociais de trabalho locais, necessárias ao processo de mobilização do trabalho. Além disso, do outro lado da relação fetichista com o objeto geográfico, está o pesquisador, que numa epistemologia regional irá olhar para a região planejando-a, supostamente retirando-a do atraso, modernizando-a. Nesse sentido, está a segunda objetividade, ambos procedimentos são reflexo de um processo que os separa desta forma, um processo de objetivação do objeto e do pesquisador mobilizado.

Formula-se assim uma desnaturalização da região. Talvez a região nos termos considerados, como particulares formas de ser da relação social, não seja passível de ser encontrada assim fixada em uma parte.

O geógrafo Milton Santos apresenta uma formulação própria para demarcar o Recôncavo Baiano, como uma unidade fisiográfica que fugiria da classificação oficial do IBGE¹⁰⁹ e da tida pela tradicional. Os limites se baseiam na distinção de uma rede urbana que foi "a mais antiga do país", e que ao longo do tempo sofreu transformações não acompanhadas pela "concepção tradicionalista" de Recôncavo (Santos, 1959, p. 3). Em sua "região", o Recôncavo contaria com 28 municípios, circundaria a baía de Todos os Santos, e incluiria a cidade de Salvador e Feira de Santana¹¹⁰.

A perspectiva de Maria de Azevedo Brandão, acima referida, sobre um "Recôncavo territorialmente heterogêneo" devido à sua divisão regional do trabalho, concorda por um lado com a de Milton Santos, sobre a formação de uma rede urbana propiciada pela produção açucareira. Santos, por sua vez, admite a existência de vários recôncavos, conformando "zonas economicamente homogêneas": recôncavo canavieiro, fumageiro, mandioqueiro, da cerâmica, e das zonas pesqueiras. Contudo, ao contrário de Brandão, tais zonas mantiveram uma "unidade territorialmente contínua". A partir disso, Santos constitui toda uma história dessas partes do Recôncavo tendo como fio condutor de análise as transformações da rede urbana como unidade.

Deparamos então com uma dificuldade. Se a produção monocultora orientou o processo de ocupação e organização social da região canavieira, ao mesmo tempo em que se desdobrou toda uma estrutura de cultivos onde foram produzidos gêneros alimentícios para os engenhos, não se trata de delimitar geograficamente uma parte do Recôncavo apenas porque ela fenomenicamente apresenta uma unidade de produção. Ao mesmo tempo em que pensando na formação das relações sociais de produção e reprodução, o fato de Mestre Messias estar em São Braz terá profunda conexão com o fato de ser pescador e marisqueiro.

Mestre Gato Preto, em entrevista concedida em 1999, afirma ter saído de Santo Amaro para São Braz para poder viver das possibilidades ali encontradas: "da Rua do Pilar [em Santo

¹⁰⁹ O IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) apresenta seus dados populacionais por divisões regionais. Os municípios de Santo Amaro e Cachoeira, que comportam as áreas visitadas em trabalho de campo, fazem parte da Microrregião de Santo Antônio de Jesus e da Mesorregião Metropolitana de Salvador. Mesmo quando analisamos os dados atuais do IBGE, a área nomeada de Recôncavo Baiano é apresentada apenas nas descrições dos municípios dessas divisões regiões – se aproximando da "idéia tradicional de Recôncavo" (Santos, 1959, p. 3).

¹¹⁰ São eles: Alagoinhas, Aratuípe, Cachoeira, Camaçari, Castro Alves, Catu, Conceição de Feira, Conceição de Almeida, Coração de Maria, Cruz das Almas, Feira de Santana, Igará, Itaparica, Jaguaripe, Maragogipe, Mata de São João, Muritiba, Nazaré, Pojuca, Salvador, Santo Antônio de Jesus, Santo Amaro, Santo Estêvão, São Félix, São Felipe, São Francisco do Conde, São Gonçalo dos Campos e São Sebastião do Passé.

À época em que o texto de Santos foi escrito, alguns municípios ainda não estavam nessa categoria, como é caso de Conceição do Jacuípe e Saubara, antigos distritos desmembrados de Santo Amaro, ou mesmo de Terra Nova (formado pelos distritos Terra Boa, Jacu e Rio Fundo).

Amaro] sai com 10 anos, 10 a 11 anos, fui passar em São Braz. [...] Fui ser pescador". Lá em São Braz brincava capoeira com Mestre Messias.

Mestre Gato Góes: *São coisas aqui dos arraiais. O arraial, saiu do arraial virou vila, vila de pescador, mas monte mesmo foi Terra de Senhor São Braz...*

Mestre Messias: *Senhor São Braz, disse que acharam Senhor São Braz ali no fundo, botou o nome do fundo de Senhor São Braz, acharam ali...*

Mestre Gato Góes: *[fala olhando para mim] Que acharam a estatueta de São Braz, aí botaram o nome de Senhor São Braz, e tem a capelinha dele aí, a igrejinha dele aí, é onde se rezava as missas, onde fazia os casórios, onde fazia os aniversários, essas coisas tudo ali na igrejinha... super humilde né, mas pequenininho, mas a simbologia tá aí né, vila de pescadores...*

César: *Tinha muito pescador, também fazia capoeira?*

Mestre Messias: *Tinha muito pescador aqui, muito, mas muito mesmo...*

César: *Mas muito pescador ia pra capoeira também ou não tinha costume?*

Mestre Messias: *Não, tinha um pescador, como Seu Alípio mesmo que jogava capoeira, tinha o Mário, jogava capoeira, esse Neco jogava capoeira, só quem nunca jogou capoeira só era papai...*

César: *Tinha mais pessoal que trabalhava no...*

Mestre Messias: *No campo? Que fazia capoeira?*

César: *No campo que fazia capoeira, não tanto pescador?*

Mestre Messias: *Era do campo e pescador... Diz que Manteiga mesmo num era daqui, era de Candeia, jogava muita capoeira aqui, até no andar do homem [imita Manteiga]...*

Mariana: *Derretia...*

Aqui a capoeira está narrada como uma atividade cotidiana e paralela às atividades principalmente de pesca na comunidade. São Braz, assim como a vila vizinha de Acupe (distrito também de Santo Amaro), é uma vila no litoral, caracterizada pelo mangue. Schwartz (1988) vai apresentar essa área com uma qualidade inferior do solo, mais arenoso, onde não teriam ocorrido plantações de cana. As principais atividades então foram extrativistas, principalmente a mariscagem e a pesca.

Se São Braz fora uma área de produção de alimentos para a produção canavieira, tal possibilidade também pode ser apresentada como a formação de uma relativa autonomia em relação àquela. Um outro caminho possível está pautado no entendimento da vila de São Braz como uma área remanescente quilombola. Em 2009 a comunidade de São Braz foi

reconhecida pela Fundação Palmares enquanto tal, preservando o título de propriedade a seus moradores.

Historicamente essa possibilidade será pensada através de um trabalho que explora histórias da vila de Acupe.

Monilson dos Santos Pinto (2014) estuda os mitos que circulam o Nego Fugido narrados pelos moradores de Acupe. Trata-se de uma manifestação rica de elementos com um enredo desenvolvido nos domingos do mês de julho, encenando passagens do processo de independência da Bahia, no qual os escravos esperavam receber cartas de alforria devido à participação na batalha.

Dentre as estória recolhidas, uma versão formulada pelos acupenses é de que a vila fora um quilombo. Assim, analisando elementos em comum com outras encenações nordestinas da escravidão, Monilson constrói a perspectiva do Nego Fugido como uma dança dramática cujo tema central são os conflitos quilombolas.

[...] lanço a hipótese de que o Nego Fugido configura-se como um *elemento simbólico fundamental na identificação do Recôncavo Baiano como um local que possui um passado e forte memória sobre a escravidão* e contribui para que os moradores de Acupe *percebam-se como remanescentes quilombolas* (Pinto, 2014, p. 12, grifos nossos).

Na tentativa de formular um entendimento sobre como o Nego Fugido surge e se mantém, propõe uma presentificação do passado possível por meio de um processo que é sensível, através da *olharidade* em oposição ao termo "oralidade": "a presença em si da manifestação nas ruas de Acupe" (Pinto, 2016, p. 60).

Entrevistando um dos antigos brincantes do nego fugido vai notar que, embora soubesse, não lhe importava a formação de Acupe e do folguedo pelas histórias dos engenhos e do processo de escravização. Ao contrário, Nego Varte (como é conhecido) diz que a história que acredita é a narrada pela própria manifestação na rua. Assim, a identificação social da comunidade a partir do seu passado escravo comum estariam vinculados não só à oralidade como também à *olharidade* presente nas manifestações.

Nesse sentido, o conhecimento popular forma identidades que lhe são coerentes, atribuindo novos significados sobre a experiência da escravidão. Por exemplo, sua pesquisa mostra como os discursos na comunidade se contrapõe, de maneira interessante, à análise de Fraga Filho. Monilson começa o texto com uma lenda contada por uma senhora acupense que em 2008 falecera aos 100 anos de idade. Nela, são apresentadas tanto histórias do sofrimento dos escravizados no antigo Engenho do Acupe, como da má administração realizada por seu senhor, que termina por abandoná-lo. O autor então contrapõe essa versão à apresentada por

Fraga Filho à respeito da visão sobre os ex-escravos enquanto vadios e preguiçosos, veiculada principalmente no pós-abolição.

Curiosamente, a lenda que circula em Acupe sobre o senhor Gonçalves, apresenta uma versão invertida dessa história. Na versão contada pelos moradores, Gonçalves é que era o preguiçoso e, embora tivesse muitas terras, não sabia trabalhá-las. *Falido, teria sido abandonado por sua família que migrara para Salvador*. O malvado senhor passou então a visitar seus antigos escravos para pedir comida, sendo alimentado até os últimos dias de sua vida pelos moradores do Vai-quem-quer (Pinto, 2014, p. 23, grifo nosso).

Permeado por essas histórias, o autor se admira quando encontra, guardadas por um morador, certidões de compra e venda do Engenho do Acupe, que, devido à ausência de ruínas, era para ele até então presente apenas na memória coletiva dos moradores. O Engenho do Acupe teria sido propriedade do senhor Gonçalves, e ao fim do século XIX, com a decadência dos engenhos, teria gerado a formação de arraiais, como o Vai-quem-quer, um dos núcleos originários de Acupe.

Nesse ponto dá-se o terceiro caminho para pensar o surgimento da vila de São Braz: um arraial originado como parte dos engenhos que, após a abolição e a crise da produção canavieira se desarticularam dele.

Não podemos esquecer que os engenhos eram dotados de recursos naturais, sobretudo matas e mangues, de onde os cativos podiam retirar parte dos gêneros de subsistência. Nos engenhos mais próximos ao mar, alguns escravos se especializaram na profissão de mariscador. Quando o cativeiro acabou, muitos deles continuaram ligados a essas atividades como alternativa ao trabalho nos canaviais (Fraga Filho, 2004, p. 33).

Ao contrário de Acupe, no ponto mais alta da vila de São Braz se avista as ruínas da antiga capela do engenho que dá nome ao lugar. Assim como para Acupe, poucas informações relatam a ocupação da área.

Aline de Assis Santos (2014), em dissertação sobre a vila de São Braz, menciona a escritura de uma hipoteca (realizado no final do século XVIII) na qual consta um engenho produtor de açúcar e uma capela, construída ainda no século XVII por um senhor pernambucano. Em meados do século XIX, o Engenho de São Braz teria sido registrado por um conhecido barão do Recôncavo, posteriormente passado para novo dono no período republicano. Por fim, a pesquisa apresenta a venda de parte das terras da propriedade conformando a povoação atual, e o restante fora entregue para a prefeitura de Santo Amaro (Santos, 2014).

O pequeno número de documentos sobre o engenho de São Braz, sendo o principal deles em uma hipoteca, podem indicar que não se tratava de uma propriedade abastada, ao

contrário, perdera parte de suas terras para a prefeitura de Santo Amaro. O falido senhor do engenho de Acupe talvez não perambulasse sozinho¹¹¹.

Assim, os moradores de São Braz podem ter ocupado essa área paralelamente ao funcionamento do engenho por meio das roças, posteriormente deixadas aos que nelas produziam quando da desarticulação econômica. Ou ainda, assemelhando-se ao que Monilson (2016) formulou para o Vai-quem-quer, seriam áreas não utilizadas pelas plantações dos engenhos, mas com a ocupação atreladas a eles.

Depois da abolição, morar no Vai-quem-quer, arraial a beira do mangue, próximo ao Engenho Acupe, e utilizar-se da pesca artesanal representava para os ex-escravos uma alternativa viável para a substituição das atividades da lavoura e a possibilidade de exercer de fato o direito à liberdade (Pinto, 2016, p. 24).

A liberdade a que o autor se refere pode ser observada na possibilidade de que, nessas áreas, foi possível que os habitantes tivessem acesso direto aos meios de vida; são pescadores, marisqueiros, tem pequenas criações até hoje. Nesse sentido, a compreensão de quilombo não é deslocada se considerarmos dizer respeito às pequenas comunidades de relativa independência diante da produção de meios de subsistência.

Mas o isolamento está cercado temporalmente, por muitos lados.

Mestre Messias além de pescador, contou em nossa última conversa, em janeiro de 2017, que possuiu algumas cabeças de gado, e comentou sobre já ter exercido a profissão de vaqueiro nas terras em frente de sua casa¹¹². Seu pai Paulinho também o fora. Messias ganhou as cabeças quando trabalhava na casa da fazenda de Sr. Domingos, supondo-se desde os 7 anos de idade. Enquanto ainda trabalhava com gado, Mestre Gato, que já havia migrado para Salvador, foi com Mestre Pastinha em São Braz buscá-lo.

¹¹¹ Em conversa com o Mestre Fernando, de samba de roda, que é de São Braz, contou sobre João Clímaco de Araújo Silva, chamado por seu Nenê, fazendeiro que compra, em 1942 parte das terras. Posteriormente, com sua morte em 1964, sua viúva vende parte da propriedade ao médico Ivo Amado de Santo Amaro, atual proprietário, possuindo terras que envolvem a comunidade de São Braz (Jesus, 2016).

¹¹² Praticamente não comentamos sobre o papel do gado no processo de ocupação do Recôncavo Baiano. Tanto combinado à produção canavieira ou como produção independente, a pecuária foi importante alicerce econômico principalmente nas áreas ao Norte do Recôncavo. Na regionalização pela formação urbana, Milton Santos comenta: "Os caminhos de tropas e para carros de bois constituíam já uma incipiente organização do espaço, que, entretanto, contribuía para o fortalecimento de alguns núcleos. Cachoeira estava ligada às localidades da zona do fumo e à Feira de Santana por trilhas dessa natureza, bem como ao alto sertão; de Santo Amaro partiam caminhos para o Maranhão, Minas e o Rio, conforme nota Vilhena, em fins do século XVIII" (Santos, 1959, p. 16). Resta uma pesquisa aprofundada sobre essa Santo Amaro, os destinos a que se refere o autor, partindo desta vila, não fazem muito sentido de serem pensados, a não ser que consideramos que apenas no século XIX Feira de Santana ganhava tal destaque. Talvez pela pungência econômica açucareira no começo desse século, as rotas de outras partes, como Dias D'Ávila, passassem por lá.

Mestre Messias: Foi. Aí quando eles vieram eu não quis ir, num fui, tava aqui com **dez cabeças de boi e o pessoal me perseguindo pra vender, e eu que num ia vender ia ficar, e assim fiquei aqui.** [aqui se refere quando o chamaram para ir pra Salvador]

Mestre Gato Góes: E nessa época Gato morava aqui?

Mestre Messias: Morava no Chame-Chame.

Mestre Gato Góes: Morava no Chame-Chame lá em Salvador. Ah então você tá aí nos anos 50, 58, 60... por aí ... cê tá nesse tempo aí.

MM: Eu tô com 67 anos de capoeira!

Mestre Gato Góes: E de idade? De idade você tem 23, né?

Mestre Messias: [risos] 87. E no domingo eu vou pra lá!

César: Parece muito mais jovem!

Mestre Messias: Devia estar mais jovem? Eu sou menino! Fico menino!

[...]

Mestre Gato Góes: E Gato num ficou aqui esse tempo todo né?

Mestre Messias: Não, Gato foi embora logo para Salvador, lá ele se encostou com Pastinha chego a tocar berimbau com Pastinha e **lá fez carreira.** E veio me buscar, num vou dizer que foi ingrato, que me largou não. E tá ali, o homem tá aqui comigo. [Mestre Messias arrasta as chinelas e vai buscar um documento intitulado "Homenagem", pelo qual foi reconhecido como mestre. Neste documento enquadrado está sua foto ao lado da de Mestre Gato]

Mestre Gato Góes: Marizinha [sussurra], a referência de Messias é meu pai, olha o orgulho dele, conta sua vida através dele.

Mestre Messias, assim como Mestre Gato, mudou para São Braz porque sua mãe havia lá feito uma casa. Ela se chamava Isadora e carregava cana para alambiques e engenhos.

M. Messias afirma ter ganhado "muito dinheiro com a pesca" – ao contrário do que com a capoeira. Quando o encontramos em janeiro deste ano, ele estava retornando à sua casa em cima de uma mula, ao lado do seu filho, este em um cavalo, andando na estrada asfaltada que passa em frente à sua casa e conecta a vila de São Braz com o trevo para a rodovia BA-084 que nos leva a Santo Amaro – o fim desta rodovia é a ponta da península que se encontra de um lado da foz do Rio Paraguaçu na Bahia de Todos os Santos. Mestre Messias e seu filho carregavam água nos animais. Nos contou que então com 90 anos voltava a realizar uma atividade que fazia quando moço: vender água.

Além da pesca, combinada com a mariscagem geralmente tida como tarefa feminina¹¹³ – como fazia a atual companheira de Mestre Messias quando vivia em Acupe –, Messias costumava fazer 10 viagens por dia trazendo e vendendo água para a população de São Braz. A água encanada interrompeu essa atividade; mas agora a água da vila está vindo da queda do cavalo, represa no município de Cachoeira, segundo os moradores uma água ruim por ser "pesada". Fazendo com que Messias tenha que ir até uma nascente buscar água, não mais para vender, mas para consumir para beber e cozinhar.

O desdobramento do processo de autonomização como vimos, carrega a transformação das formas da renda para a renda em dinheiro, que termina por permitir a expropriação de antigos posseiros agrícolas, substituindo-o por arrendatários capitalistas (exploradores direto do trabalho rural). As disputas atuais por áreas quilombolas e indígenas, áreas supostamente autônomas desses emaranhados de relações, tem de ser pensadas nessa relação. O antigo recôncavo canavieiro hoje é o recôncavo dos bambuzais para a produção de celulose em grandes unidades industriais. No trevo de entrada da vila de São Braz, está uma fábrica de papel, *Penha Papéis*, desde 1969 (Jesus, 2016, p. 19)¹¹⁴. A casa em que se encontra Mestre Messias está, além da água pesada, também cercada pelos bambus. Não à toa, Messias que trabalha no porto, teve que ir morar um pouco mais afastado há alguns anos, estando na beira da estrada.

Mestre Gato Góes: [...] Esse pessoal não me contou direitinho como foi... Aqui, quais foram as primeiras casas que teve aqui em São Braz? Do tempo do senhor...

Mestre Messias: Casa de palha, eu morei muito em casa de palha...

Mestre Gato Góes: Eram casa de palha, lá em cima tem o Curuzú, lá a rua da Lama, né?

Mestre Messias: Tudo casa de palha, só tinha uma casa de telha aqui em São Braz que era de... [bate com o punho na mesa tentando se lembrar]

Mestre Gato Góes: Mas a casa que Gato morou você não lembra onde era...

Mestre Messias: No Curuzú? Minha nossa Senhora eu não saía de lá...

¹¹³ Sobre a identidade de gênero vinculada às atividades de mariscagem e pesca na comunidade ver o trabalho de Roseni Santana de Jesus (2016).

¹¹⁴ Roseni Santana de Jesus (2016) vai argumentar que a fábrica de papéis expropriou os agricultores tornando a mariscagem e a pesca as atividades principais. Essa formulação é muito plausível se pensada em relação aos programas de planejamento estatal que intervíram no Nordeste, mas este seria um outro trabalho. Se houve um processo de expulsão impondo tais atividades aos moradores, dificilmente ocorreu apenas nas décadas de 1960 e 1970, e se foi, na memória dos entrevistados o peso que essas atividades possuem, as vinculam a outro tempo, que não tanto este mais recente. Em suas histórias, M. Messias apresenta essas atividades como tradicionais e realizadas por seus contemporâneos quando jovem.

Mestre Gato Góes: *Essa casa que eu quero... ele [César] vai caracterizar, a gente vai fotografar o local porque ela não está lá mais... Foi onde Gato morou quando tinha assim dez, doze, quinze anos que ele começou a jogar bola...*

Mestre Messias: *Já tem casa no lugar...*

[...] a casa que você morava, você não, que Gato morava [se desfaz da confusão, a semelhança de Mestre Góes com seu pai fez com que ele se referisse a este] com sua mãe é cá, cá no Curuzú, porque lá no lugar que você tava falando que morou cá na Sete casas, ali depois foi Torrão que morou ali...

Mestre Gato Góes: *Isso, as Sete casas.*

Mestre Messias: *Hoje tem até duas casas, uma por cima da outra, tudo mudado em São Braz rapaz, tudo...*

Mestre Gato Góes: *Num outro momento, porque hoje tá chovendo eu não vou tirar o senhor daqui, mas eu quero fotografar o local onde é que foi...*

Mestre Messias: *Tá, certo, é outra coisa que nós vai pro Acupe, nós rodou capoeira no Acupe todo, nós roda de pé, vem aqui pra São Braz, ele vai pra Caieiras, [antes era muito comum as pessoas irem de uma vila a outra a pé por trilhas no massapê] aí nisso ficou mostrando pra um pessoal lá, Santa Catarina...*

Mestre Gato Góes: *Santa Catarina lá do outro lado...*

Mestre Messias: *Pessoal do Gerais, vinha todo mundo pra cá...*

Mestre Gato Góes: *Eu nasci lá em Santa Catarina, do outro lado...*

Mestre Messias: *Eu não tenho lembrança que você morou cá do lado de Roca não.*

Mestre Gato Góes: *Eu tenho lembrança que eu morei junto da casa de São Antônio e Quirino que tinha a ponte e a cisterna, do fundo da casa de Martin, que ia sair no mangue...*

Mestre Messias: *Ói, ali era o caminho pra Caieiras... ali tudo é casa agora.*

Mestre Gato Góes: *Justamente, é eu sei, arrumaram ali a fonte, é, tinha a cisterna...*

Mestre Messias: *Ali, naquele paredão da fonte, tem casa de dois andar...*

Todo o processo de autonomização dos rendimentos e categorias do capital que vem sendo argumentado, viabilizados pela territorialidade da forma mercadoria, são da relação capital e, nesse sentido, prescindem da acumulação. O fato da acumulação do capital ser um processo crítico (Marx, 1988), culmina com a centralização de capital que é evidente no caso da autonomização da renda da terra. O desenrolar desse processo será a expropriação dos próprios agricultores, demonstrando que a imposição do lucro alcança as regiões, fazendo

com que sua população esteja então livre para ser mobilizada ao trabalho pela própria vontade.

Mas a opção em não migrar de Mestre Messias, também compõe um campo de possibilidades da mobilidade do trabalho. Ao permanecer Messias está submetido às formas que consegue viver na São Braz cercada, tendo que aos 90 anos retornar a vender água. Nesse sentido, é perspicaz a afirmação de Mestre Pinguim, feita em conversa no dia 06 de julho de 2017, que "o progresso é inevitável. São Braz é um vilarejo, um entreposto, se não se consegue manter lá, se não se vive da pesca, o pessoal migra", mas ao mesmo tempo a vila cresce.

Em trabalho de campo realizado em janeiro de 2017, conversamos no porto de São Braz com o Sr. Paixão, um conhecido pescador que, por volta das 14h retornava com outros pescadores e marisqueiras carregados. Paixão nos contou que há anos tem um comprador para seus peixes que vem de Salvador. A produção de São Braz em grande parte vai para Salvador, e essa relação é antiga, como mencionado quando discutida a busca de seus mercados pelos produtores de gêneros alimentícios.

Como dito, na decadência econômica dos engenhos, Salvador foi "refúgio" (Fraga Filho, 2004, p. 90) do Recôncavo Baiano. Aparentemente mantinha-se como tal. O fato de Mestre Gato e Mestre Pastinha terem ido até São Braz buscar Mestre Messias pode ser interpretado no sentido de que a escolha de ir para Salvador possibilitaria "fazer carreira" na capoeira. Numa Salvador em que a perseguição à capoeira arrefecia.

Na opinião de Mestre Góes, provavelmente fundamentada pelos ensinamentos de seu pai Mestre Gato Preto, e assim também para Mestre Pinguim – contramestre de Gato –, a capoeira tem uma origem simbólica nebulosa, ainda a ser descoberta, principalmente no que se refere suas conexões com a África; mas fato é que para eles ela surge geograficamente primeiro no Recôncavo Baiano. Apenas posteriormente viria a emergir na realidade urbana soteropolitana e carioca do século XIX.

***Mestre Góes:** [...] Quando meu pai fazia essas rodas que eu entendo como rodas de conversa, esse bate-papo, não somente com os discípulos, mas com outras pessoas que às vezes ele abria pra participar e às vezes ele fechava o cerco, **porque não era todo mundo que podia saber**, depois ele dizia sempre o seguinte: "não saiam dizendo que capoeira é bahia com h, mas capoeira da baía", com í, acidente geográfico, e a baía é a Baía de toooodooooos os Santos, está ali na frente, você pode fotografar e levar consigo [em sua didática, me coloca em meu lugar de estrangeira ao Recôncavo]. Aí você vai pegar, desde lá de cima onde era o*

*mercado, até o porto, Porto da Baía que tá lá em Salvador, e vai descer até a ponta lá em Maragogipe, é a Baía de Todos os Santos, você vai encontrar a saída de Salvador, você vai encontrar São Roque, São Francisco do Conde, cê vai encontrar tanto santo por aí! São Braz, e vai descendo, ela não estava presente, atenção Marizinha, ela não estava presente na beira-mar: [canta] "Beira-mar é ê, beira-mar, é o riacho que corre pro rio, é o rio que passa pro mar, o mar é morada de peixe, quero ver você sambar, samba crioula". Essa letra pura e simplesmente simboliza que isso tava tudo retido, pra bem ou pra mal, no interior, que Salvador é uma cidade externa, tá fora, tá fora do interior. Você já percebeu geograficamente isso? Salvador tá lá, de cara pro Atlântico, tá exposta lá, mas tudo acontecia no reduto, cá no interior. Então ela [capoeira] **ficou escondida**, camuflada, por muuuitos e muiitos e muiiiitos anos aqui, até chegar lá, no século XIX.*

Mariana: E aqui em Santo Amaro também tava escondida?

Mestre Góes: Não, mas aqui era a **profecia do esconderijo**, isso é coisa que os aristocratas diziam: "ah, esquece esse negócio, isso é coisa de nego"...

*Era no interior, toda a referência cultural que Salvador sempre teve nunca foi centrada em Salvador, muito depois que construíram, ali onde morou todas aquelas famílias aristocráticas, ali no centro, que botou o nome de centro histórico, **mas a história não é ali, a história é cá no interior**, não é ali.*

Nessa disputa entre campo e cidade, ao mesmo tempo somos transportados a pensar numa gênese da relação. Na interpretação de Stuart Schwartz, o Recôncavo também seria lócus de origem dessas manifestações:

O Recôncavo conferiu a Salvador sua existência econômica e estimulou a colonização e o desenvolvimento do sertão; seus senhores de engenho dominaram a vida social e política da capitania por toda a sua história. Falar da Bahia era falar do Recôncavo, e este foi sempre sinônimo de engenhos, açúcar e escravos (Schwartz, 1988, p. 94).

A decadência que se processa internamente à economia canavieira muda o sentido das coisas. A Salvador vira refúgio para libertos, e posteriormente lugar de carreira de capoeiristas. Mas não desconsidera-se a perseguição aos capoeiras que ocorreu por toda a parte; a capoeira também se escondia no Recôncavo, embora de distinta maneira.

As antigas cidades esconderijos se modificam primeiro para cidades que passam a desconfiar, controlar e perseguir.

A cidade que escondia, porém, ensinava aos poucos a construção da cidade que desconfiava, que transformava todos os negros em suspeitos. É essa suspeição que Eusébio de Quiroz está preocupado em afirmar: "qualquer" ajuntamento de escravos deve ser

dissolvido; "os que nele se encontrarem" devem ser presos; os "que se tornarem suspeitos" devem ter o mesmo destino. A suspeição aqui é indefinida, está generalizada, *todos* são suspeitos (Chalhoub, 2011, p. 239).

Se a perseguição aos capoeiras no Rio de Janeiro se processava à época de Eusébio de Queirós, no Recôncavo os capoeiras se escondiam mas não deixava de ser perseguidos no interior dos engenhos. Quando a expropriação para as cidades se torna generalizada, quando a mobilização é articulada em várias localidades, assim também será a perseguição por meio do Estado com a inscrição da capoeira no Código Penal Republicano. Esse é o último ponto para entender o meio do caminho do episódio que Mestre Messias narra com Pente Fino em Cachoeira e a migração de Mestre Gato nos anos 50.

*Mariana: E quando teve a **decadência dos engenhos**... eles foram desmembrados e essa população pra ter acesso a terra... [não me deixou terminar, talvez não soubesse mesmo como]*

*Mestre Góes: Já foi político e financeiro, um processo coletivo. **Aí a capoeira já estava em seu conceito de repressão**, já tinha entrado pra repressão, porque, se os caras, **enquanto os caras não tinham meio de defesa**, nos dois níveis, tanto espiritual quanto físico, o espiritual tá longe, no terreiro, porque ninguém bulia com as Iabás, com as Ialorixás [hierarquias num terreiro de candomblé], com as Babalorixás, "essa gente é malvada, essa gente é malvada"[...].*

No plano em que aparece narrada, novamente são atribuídos novos significados a capoeira que se diferenciava. Na relação estabelecida pelo discurso oral, a capoeira entrando em conceito de repressão estava atrelada a crise política e financeira, necessitando se transformar em meio de defesa. A partir do momento em que de alguma forma aquela sociabilidade era rompida, o folguedo, a brincadeira capoeira tinha necessidade de aparecer como defesa. Além disso, assim aparecia quando o espiritual estava distante, separado.

Neste sentido, a "profecia do esconderijo" de que fala Mestre Hugo é pensada por dois caminhos. Um sinalizava para o próprio Recôncavo como esconderijo, o que revelaria o segredo do processo, como formulou Marx. De certa forma, os diferentes processos de mobilização pelos quais os capoeiras passaram se relacionam ao sentido apontado no capítulo XXV - *A Teoria moderna da colonização* de Marx (1988, L. I, v. II), através dos quais residui a tentativa de construção do mote dessa dissertação: a colônia revela o segredo da metrópole. O escravismo colonial anuncia a exigência de expropriação dos trabalhadores "livres", demonstrando o que a cidade esconde. Num sentido mais profundo, somos impelidos a pensar que, para além da polícia ou do senhor, o real significado da "liberdade" era amedrontador.

Isto é, o cativo será "livre", o senhor o deixará de ser, será necessária a criminalização, pois o poder regional não mais se efetivará.

Se os aristocratas diziam que a capoeira era "coisa de nego", e podiam deixá-la esquecida, este não foi o resultado histórico sobre os capoeiras. Seriam intensamente perseguidos. Como foi sendo questionado, a perseguição e a criminalização se configuraram de maneiras particulares em contextos metropolitanos que centralizaram grandes mercados exportadores de matérias-primas. Nesse sentido, Salvador e Rio de Janeiro possuem coisas em comum que são possíveis de serem problematizadas.

O outro caminho do Recôncavo profecia do esconderijo, seria o dele já ser em potência esconderijo, como seu prognóstico, o que configuraria seu sentido. Assim, será necessário se esconder no próprio Recôncavo, como Mestre Messias ainda tenta realizar.

CAVALARIA

Vadios? Quem são "os" capoeiras?

Liberdade se transformara em trabalho com contrato, carteira, passaporte. O menor contrato de mais de um ano para um bekê qualquer fazia de você um homem a ser condecorado. Os contratos de menos de um ano jogavam você na vingança das patrulhas que verificavam a sua carteira. Trabalhar só por tarefa ou por dia (um modo de viver uma alegria) era atormentar os guardas, e isso, e aquilo, e onde você mora, e o que você faz no resto do tempo, parasita da República!?... Quanto aos outros, os amantes de estrelas, os negros obstinados como Ninon, a transportarem seus sonhos como quem arrasta a própria sombra, eram chamados de vagabundos, eram presos, condenados a uma outra escravidão chamada disciplinar. Na qual eram obrigados a trabalhar em utilidades de interesse público, que era o mesmo que dizer colonial. Assim, contou meu cidadão à guisa de ilustração, foi construída a bela fonte Gueydon que você vê acima do canal Levassor quando desce para Texaco. Os que a construíram dentro de oficinas de disciplina eram os negros do sonho, sempre sonhadores, sonhadores terríveis. Para esses, todas as correntes, da República ou de Napoleão, só prestavam se estivessem arrebetadas, oferecidas nas ruas da Cidade. E nem os guardas, nem as multas, nem mesmo aquele imposto pessoal que nos atingiu a todos, obrigando você a meios para pagá-lo, puderam derrotar os sonhos. É por isso que o meu cidadão sempre chamou aquela fonte de *Fonte da Liberdade*.

Texaco, de Patrick Chamoiseau

Como abordado, a formação do território nacional foi um longo processo, tendo como sentido a acumulação de capital. Iniciado pela interiorização da metrópole, realizada por meio de contextos regionais de reprodução das relações sociais. Assim compreende-se tal internalização como a constituição das condições de expropriação internamente ao território do Estado nacional¹¹⁵.

Nessa longa gestação da territorialização do capital nacionalmente, os capoeiras são criminalizados pelo primeiro Código Penal da República, em 1890. A criminalização da capoeiragem irá explicitar outro momento da formação do Estado nacional, diante do qual o capoeira irá se contrapor.

¹¹⁵ "[...] a reprodução do capital tornava-se possível quase que exclusivamente mediante diversas dinâmicas coronelistas de "fechamento" regional, sendo essa a forma de territorialização que assegurou a autonomização daquele antigo território colonial do seu monopólio pela metrópole. Desde então, a formação de um território nacional seria um longo processo, traduzível como "internalização da metrópole" (cf. Dias, 2005), consolidado pela formação do Estado e por sua intervenção constante rumo ao que apologeticamente ficou conhecido como integração nacional" (Leite, 2015, p. 399).

A partir da criminalização, algumas formas às quais as relações narradas pela capoeira estão remetidas são possíveis de serem pensadas se considerados alguns aspectos na forma de mobilização do trabalho, exigida pela forma territorial do capital, numa escala que se nacionalizava.

Afinal, será na sombra da vigência desse código que a perseguição à capoeira será constantemente mencionada na história desta prática, por exemplo, por meio dos discursos dos mestres, como a situação vivenciada por Mestre Messias com Pente Fino descrita no início desse texto.

Retomando aqui o início desse jogo, o *primeiro corte* no qual foi abordado a juridificação da perseguição aos capoeiras remetida ao sujeito capoeira e não à capoeira. Este será o último momento em que se tratará dos capoeiras e não da capoeira. Também analisa-se esse processo de institucionalização em sua relação com o urbano e com o monopólio da violência pelo Estado, pensando que a ausência de lei não representou ausência de perseguição. Comparou-se São Paulo, Rio de Janeiro, Salvador e Recôncavo Baiano para entender diferenciações com relação às formas de controle. Embora ainda de maneiras diferenciáveis, pois Pires (2001) não encontra presos por capoeiragem após o código penal de 1890 em Salvador, ao passo que Soares (2004) encontrará centenas de casos no Rio de Janeiro, há uma transformação à qual a criminalização está implicada que precisa ser analisada.

A criminalização da capoeira se inscreve no Decreto nº 1.127 de 1890, instaurando o Código dos Estados Unidos do Brazil, que entra em vigor em 1891, três anos depois da abolição do escravismo. O primeiro ponto a ser salientado é o fato dos capoeiras constarem no código penal compreendidos juntamente com os vadios, no capítulo *XIII - Dos vadios e capoeiras*.

A criminalização da vadiagem vinha desde o artigo 295 do Código Criminal do Império, de 1830, além de várias posturas e leis municipais. No reconhecimento pela lei, formava-se um sujeito burguês do direito, que vai experimentar uma individualização e ser objeto de condutas normativas e da lei, contudo de maneira negativa. A autora Ana Flauzina apresenta o que compreende serem as razões políticas do mecanismo:

[...] a vadiagem é um dos símbolos mais bem acabados do projeto político imperial no tratamento *da população negra*. A fórmula é simples. De um lado, temos os escravizados, sob o jugo do controle privado e de uma *rede pública de vigilância* que começa a se fazer cada vez mais presente. De outro, temos os "libertos" que, escapando da coisificação, devem ser igualmente adestrados pela disciplina do

poder hegemônico. É justamente para suprir essa lacuna que a categoria vadiagem é criminalizada originalmente.

[...] A vadiagem é, em última instância, a *criminalização da liberdade* (Flauzina, 2006, p. 58, grifos nossos).

Este último trecho é de extrema importância em nosso entendimento. Se o controle público se fazia por meio desse dispositivo de criminalizar os vadios, a restrição à liberdade, como vem sendo argumentando, tem relação direta com a noção de mobilização. Os artigos do capítulo XIII do código republicano, embora não se refiram especificamente à capoeiragem (sendo estes os artigos 402 ao 404), não deixam de englobá-la:

Art. 399. Deixar de exercitar profissão, officio, ou qualquer mister em que ganhe a vida, não possuindo *meio de subsistência* e domicilio certo em que habite; prover à subsistência por meio de ocupação proibida por lei, ou manifestamente offensiva da moral e dos bons costumes:

Pena de prisão celllular por quinze a trinta dias.

§ 1º Pela mesma sentença que condemnar o infractor como vadio, ou vagabundo, será elle obrigado a assignar termo de *tomar occupação* dentro de 15 dias, contados do cumprimento da pena.

§ 2º Os maiores de 14 annos serão recolhidos a *estabelecimentos disciplinares industriaes, onde poderão ser conservados até á idade de 21 annos* (Capítulo XIII do Código Penal de 1890; grifos nossos).

Art. 400. Si o termo for quebrado, o que importará reincidencia, o infractor será recolhido, por um a tres annos, a *colonias penaes que se fundarem em ilhas maritimas, ou nas fronteiras do territorio nacional*, podendo para esse fim ser aproveitados os presidios militares existentes.

Paragrapho unico. Si o infractor for estrangeiro será deportado.

Art. 401. A pena imposta aos infractores, a que se referem os artigos precedentes, ficará extincta, si o condemnado provar superveniente *acquisição de renda bastante para sua subsistencia*; e suspensa, si apresentar *fiador idoneo que por elle se obrigue* (trecho do Decreto nº 847, 11/08/1890 que promulga o Código Penal dos Estados Unidos do Brazil, grifos nossos).

Era exatamente na condição de expropriação que os indivíduos eram enquadrados como vadios – sem meios de subsistência, sem domicílio. E assim se encontrava a população liberta no pós-abolição que migrara do Recôncavo Baiano. Como apresenta Fraga Filho no cenário do Recôncavo Baiano meses depois do 13 de maio de 1888, "a acusação de vadiagem foi aplicada principalmente contra indivíduos que se recusavam a trabalhar nas lavouras de cana ou que estavam buscando outras alternativas de sobrevivência fora dos engenhos" (2004, p. 146). Era então utilizada frequentemente por ex-senhores quando não se submetiam a sua autoridade, cobrando do governo medidas mais duras contra os vadios e vagabundos. Essa população do Recôncavo, era então enviada a Salvador.

Desde essa perspectiva, o *medo branco de perder as rédeas do controle sobre a população negra*, naturalmente aguçado no período pós-abolição, passa a ser a plataforma principal das investidas de cunho repressivo. Como resposta as imagens de "... no campo, 'hordas' de libertos que vagariam pelas estradas 'a furtar e rapinar', nas palavras de um parlamentar, e, na cidade, as *malts de capoeiras* e todos aqueles pobres desocupados dos balcões comerciais ou não admitidos na disciplina fabril," o sistema penal só poderia investir sobre os corpos com a velha metodologia da violência, mesmo que esta agora seja exercida cada vez mais em silêncio, *no interior das instituições* (Flauzina, 2006, p. 68, grifos nossos).

Embora a citação de Ana Flauzina aponte para o pós-abolição como marco para a existência de uma horda de libertos nos campos e dos capoeiras na cidade, o que justificava o medo branco, é importante frisar que não foram apenas os marcos institucionais que impuseram as transformações, mas o próprio processo social que as determinava. Como dito, no campo da perseguição e prisão ao trabalho a abolição realmente não é nenhum marco. Mas, em algum âmbito – pois ainda foram ex-senhores que alegaram vadiagem –, deixa de haver uma distinção de dominação através da qual o exercício da violência poderia se efetivar. Nesse sentido, o caminho fora garantir o monopólio da violência ao Estado, ao menos no âmbito da lei que então pode legislar sobre os corpos enquanto sujeitos de direito, sobretudo dos pobres.

No ambiente urbano, a perseguição à vagabundagem se configurava como dispositivo racional sobre uma população que espacialmente necessitava estar expropriada de seus meios de vida. Se criminalizava o esconderijo, agora quando todos eram livres e não havia mais condições a esconder. Se legitima e formaliza o controle de uma população que agora estava juridicamente livre, tinham sua existência como cidadãos regulada no âmbito do Estado. Não é coincidência que tal Código Penal surja dois anos após a abolição da escravidão, e, nesse sentido, pode ser entendido como um marco.

A resolução presente na legislação aos vadios era nossa velha conhecida, a mobilização ao trabalho: colônias penais em ilhas ou fronteiras¹¹⁶ e prisões militares.

Desde o código de 1830, eram previstas prisões em penitenciárias agrícolas e em presídios militares (decretos 43, 45 e 48). Com os decretos 145 e 3475, de 1893 e 1899 respectivamente, se impunha aos mendigos, vagabundos, vadios e ébrios prisões correcionais (que foram extintas apenas em meados dos anos 1980) e punição às greves de trabalhadores. Compreende-se assim que o adestramento ao qual os libertos deviam se sucumbir pelo código

¹¹⁶ O chefe de polícia do Rio de Janeiro, João Batista Sampaio Ferraz, a partir da criminalização deportou muitos presos por capoeira para Fernando de Noronha (Cunha, 2004, p. 113).

imperial, da citação de Ana Flauzina, é explicitamente a docilização ao trabalho, mantendo-se no período republicano.

A imposição deveria ser também internalizada, o que o termo "tomar ocupação" no código demonstra quando contrastada com as penalidades. Os capoeiras, como vadios, estarão empurrados à sociabilidade da forma valor a venderem-se a si mesmos por salário.

Semelhantes leis sanguinárias entraram em vigor na Inglaterra e, não por acaso, são analisadas por Marx no capítulo sobre a acumulação primitiva (1988, cap. XXIV, L. I, v. II) e discutidas por Gaudemar no livro que trata da mobilização do trabalho. Contudo, na nascente nação industrial inglesa ocorreram três séculos antes, nos decretos de Henrique VIII¹¹⁷. Isto é, haveria uma *não-simultaneidade histórica* (cf. Kurz) entre o desenvolvimento do capitalismo industrial inglês com os processos particulares de autonomização aqui engendrados.

Historicamente, é portanto muito cedo (pelo menos em Inglaterra) que se constitui e depois enfraquece o grande exército de expropriados. Os campos ingleses esvaziam-se ou regurgitam de mendigos e ladrões, enquanto as cidades se enchem com vagas de desenraizados à procura de meios de subsistência.

O capital tinha conseguido realizar a primeira parte da sua tarefa, mas era necessário terminá-la colocando efectivamente ao seu serviço todos estes vagabundos. Daí surge o desenvolvimento de uma legislação "sanguinária" diz Marx, contra os expropriados. Marx sublinha todos os seus aspectos repressivos – pena capital, mutilações, torturas, prisões [...]. Tal legislação não foi apanágio exclusivo da Inglaterra. A França conheceu uma legislação semelhante. Marx não se engana quando cita a lei de 13 de Julho de 1777, de Luís XVI, que enviava todos os vagabundos para as galés. Marx resume os efeitos de tal legislação: "É assim que a população dos campos, violentamente expropriada e reduzida à vagabundagem foi submetida à disciplina que o sistema de salariato exige, pelas leis de um terrorismo grotesco, pelo chicote, o ferro em brasa, a tortura, a escravatura" (Gaudemar, 1977, pp. 269 - 270).

Marx vai então apontar que a legislação repressiva aos vadios foi acompanhada de disposições fixando máximas de salário. Isso significa que a parte da população urbana expropriada e que tinha trabalho estava submetida às leis de exploração violentas (são decorrências desse período os relatos da participação mulheres e crianças nas fábricas e de mortes decorrentes de exaustão). Tal aspecto é discutido por Marx enquanto formação de uma *superpopulação relativa* à demanda de capital (cap. XXV, L. I, v. II), um contingente de

¹¹⁷ O processo de expropriação da população camponesa na Inglaterra, segundo a análise de Marx, se inicia no fim do século XV (onde estão localizados os grandes descobrimentos) e prossegue até o XVIII.

expropriados que se reproduz por meio da sujeição ao trabalho, controlando os salários baixos, remetidos a um alto nível de exploração, possibilitando a acumulação de capital¹¹⁸.

O padrão de acumulação exigido pelo capital após a Revolução Industrial se conformava com a necessidade de uma superpopulação relativa, que não estava formada nacionalmente no Brasil em 1890, em que o mercado da força de trabalho e o Estado, como vimos, estavam articulados em configurações territoriais particulares, não totalmente autonomizados. Então mecanismos políticos artificiais serão implantados no intuito de instaurá-la, se utilizando das relações regionais de reprodução (colonato e coronelismo).

É necessário pensar que o processo de revolucionamento industrial na Europa formava lá um *exército industrial de reserva* (Marx, 1988) de homens pobres e brancos. Nesse sentido, não por acaso, a colonização teorizada por Wakefield, apresentada por Marx (1988, cap. XXV, L. I, v. II), é implantada em colônias inglesas com tal contingente de imigrantes. Se esse processo de acumulação criava o branco pobre lá, simultaneamente ao índio e negro sendo escravizados, no plano teórico como fetichismo, há uma coisificação do homem que é preferencialmente o trabalhador livre e branco. Assim, o escravismo não se tornava apenas denunciável, como desumano.

Boechat (2009) vai então discutir a subvenção das imigrações por parte do Estado como mecanismo de instaurar essa população trabalhadora excedente, evidenciando o propósito da moderna colonização. O Estado brasileiro corresponderia aos interesses da produção cafeeira que implementa regionalmente o colonato. A vinda dos colonos subvencionada os submetia, por meio do fechamento regional, contratualmente a particulares formas de reprodução – diversas das do proletariado industrial.

Ao final do século XIX, os coronéis do sudeste, assentados na produção cafeeira, se consolidam, realizando um Estado de articulação política territorial organizada na "política dos governadores". "O coronelismo é definitivamente, assim, determinado historicamente, dentro dos marcos da Primeira República" (Boechat, 2009, p. 132).

Pode-se então, primeiramente, compreender a criminalização da vadiagem como um passo num nível de ruptura de alguns arranjos regionais, implodidos em parte com a abolição do escravismo. Por meio da criminalização, a imposição forçada ao trabalho se dá, se

¹¹⁸ A superpopulação relativa é o desenvolvimento do processo de autonomização do trabalho. "A grande beleza da produção capitalista consiste em que ela não apenas reproduz constantemente o trabalhador assalariado como trabalhador assalariado, mas produz, em relação à acumulação do capital, sempre uma superpopulação relativa de trabalhadores assalariados" (Marx, 1988, L. I, v. II, p. 288). Ela é anterior à formação de um *exército industrial de reserva* (cf. Marx, 1988), retroalimentando este.

constitui pela violência empreendida pelo Estado uma superpopulação relativa, sobretudo nos centros urbanos.

Já foi mencionado a discussão de Soares sobre a transformação na composição dos praticantes de capoeira desde meados do século XIX no Rio de Janeiro¹¹⁹. A partir deste autor, ao início do texto foi discutido à respeito da perseguição por meio de contravenções penais sobre um corpo que não era necessariamente escravizado.

Na iminência dessa transição, na década de 1840, Eusébio de Queiros formula uma estratégia de recrutar homens livres presos por capoeira pra corporações militares. Para escapar, capoeiras se alistavam inclusive na Guarda Nacional, por esta figurar como uma força paramilitar (Soares, 2004, p. 541). Segundo Soares (2004), a estratégia do recrutamento forçado de homens pobres e vadios ocorria desde o século XVIII, mas no XIX se diferencia, após a Independência com o status que as corporações policiais ganharam, assentar praça se tornava estratégia inclusive para obter alforria. Ao final da década de 1830, "o Batalhão de Artífices será a meca dos praticantes de capoeira" (p. 541).

Como sinal dos novos tempos, a Polícia realiza batidas nas moradias coletivas de imigrantes europeus recém-chegados, apelidadas de *cortiços*. [...] Em breve, eles seriam os alvos da preocupação policial. Até antigos meliantes são tornados aliados para vigiar a cidade, que cresce sem parar. É o caso de Manuel Antônio dos Santos, um homem livre preso por capoeira em 9 de outubro [de 1850], e que no dia 10 já assentava praça no Corpo de Pedestres, talvez como solução para uma prisão rápida (Soares, 2004, p. 117).

A imigração e o fim do tráfico transformavam a demografia da cidade. E os que trabalhavam como encarregados da lei, provavelmente aplicando os artigos de vadiagem, eram esses mesmos tidos como vadios.

Pode-se considerar que a presença dos capoeiras no código de 1890 tinha como intuito criminalizar um segmento liberto, num contexto em que o respaldo da instituição da escravidão que organizava a sociedade, tinha agora que englobá-los enquanto cidadãos de direito. Contudo, sem adicionar uma perspectiva particular sobre a discussão de mobilização ao trabalho, a explicação fica insuficiente; isso é, a criminalização dos capoeiras evidenciaria que a questão não era resolvida apenas nos termos da mobilização do trabalho. Se por meio

¹¹⁹ Apenas para citar um exemplo conhecido, o português Plácido de Abreu (1857-1894) foi, além de comerciante, um intelectual que não apenas escreveu sobre no romance *Os capoeiras* (de 1886), defendendo-os, como também foi um praticante. Em São Paulo, Pedro Cunha (2011) também discute um episódio que envolveu um aluno e um professor de francês de um curso na Faculdade de Direito de São Francisco. Aluno e professor trocaram cartas em um jornal paulistano no ano de 1829 e, em uma delas, o aluno questiona a índole do professor, primeiro por ter vindo da Bahia onde lutara com os portugueses no processo de independência daquela província, e segundo devido ao fato do professor jogar capoeira no chafariz em frente à Faculdade. Fica a questão se o professor aprendeu capoeira durante as batalhas na Bahia.

do crime da vadiagem os capoeiras eram perseguidos e presos, passam a figurar ao lado daqueles no Código de 1890. Por que então surgem como sujeitos específicos no campo jurídico?

Em segundo lugar, a capoeiragem efetivamente como mecanismo de criminalizar a liberdade escancarava o escravismo novamente como *lôcus* necessário para entender como um corpo objetualizável foi produzido por um processo de *cisão* (cf. Scholz, 2004). A juridificação dos libertos enquanto cidadãos, eleitores, trabalhadores, não se fez como mera abstração, ela se fez colocando as diferenças raciais em um lugar determinado historicamente.

Mestre Pinguim, em conversa feita no dia 14 de março de 2017, no Núcleo de Artes Afro-Brasileiras, formulou uma explicação sobre o processo de colonização no país. Formando uma cruz com duas baquetas de atabaques de madeira, e apontando as pontas e o centro da cruz, apresentou sua compreensão.

*Aqui no alto quem estava primeiro, os indígenas, que tinham uma consciência, o respeito pela natureza, seus rituais, sua ancestralidade, mesmo as tribos nômades, e mesmo quando começou esta guerra que não dava pra dizimar todo mundo, botou o que? Os jesuítas, a igreja, pra tentar... E nesse processo veio os escravos, **porque a terra precisava ser colonizada**, então veio os escravos, já também com suas matrizes africanas fortes, com seus pensamentos, com seus conhecimentos, que veio pra construir o Brasil, **que veio engenheiros, veio...** Veio a mão de obra mas veio bastante especialista, mão de obra já qualificada.... O negro já teve contato aqui [aponta o eixo vertical], aqui ajudou com ali, e essas duas matrizes se respeitavam, cada um com a sua mas se respeitavam, e veio a formação do mameluco. E aqui o português que já estava, também fez uma fusão aqui [aponta o caminho do centro para o topo e para baixo]. E aqui veio quem? Aqui veio imigração, **pra ocupar as terras que essa gente não ia ter mesmo**, veio pra trabalhar como*

escravo, o governo tava dando terra pra plantar, as terras de quem? As terras dessa gente aqui [aponta para a ponta mais alta onde estão os povos originários]. Então essa gente aqui [imigrante] não fez contato com essa gente, essa gente chegou até aqui [mostra o meio da cruz], tomou as terras até aqui; não quis contato, não quis nada com essa gente [se refere aos indígenas]. E esses aqui [portugueses] fizeram contato com esses [colonos], apoiaram esses [mostra o eixo horizontal].

Mariana: *E a capoeira tá onde nisso?*

Mestre Pinguim: *A capoeira tá no meio disso aqui [o centro da cruz], que é o povo brasileiro.*

Mariana: *E ela tá sempre nesse lugar?*

Mestre Pinguim: *Porque a capoeira é revolta, a capoeira foi a luta da necessidade né. Então quando começou as primeiras fugas daqui [aponta a ponta dos africanos] para fazer quilombos, saiu daqui, na formação dos quilombos se evocava os deuses pra ensinar a guerrear, aí vieram as matrizes africanas evocando os deuses: Xangô, Ogum, a astúcia de Exú, a briga das mulheres, as mulheres, pra ensinar esse escravo a guerrear contra essa gente aqui ó [aponta a ponta dos portugueses]. E essa gente aqui, "a gente não tá, não é isso, não é isso" [como os colonos falariam]. A gente é isso aqui tudo, é o centro da coisa, o povo brasileiro, é a formação do povo brasileiro, aqui cada um veio com a sua cultura, com a sua raiz, suas brigas suas lutas, aqui já veio exploração [portugueses], aqui colonizar [colonos], tal tal tal. Aqui já estava aqui com as suas coisas [indígenas]. Aqui já tinha uma briga [portugueses e indígenas], aqui [africanos] veio e juntou com isso, aqui já ensinou isso, aqui também ensinou [africanos e indígenas]. E aqui no centro tá a religião, a crença que está no centro de tudo, a junção dos rituais, de tudo isso aí.*

Diante dos diversos elementos apresentados, os quais não se possui a pretensão de esgotá-los em análises, o que será sinalizado é que essa capoeira, "luta da necessidade", ao centro da cruz, não recebe das pontas a mesma proporção de herança histórica.

Entende-se as falas de Mestre Pinguim como exposição das contradições do processo de formação nacional, e não haveria como apagar seu lugar de fala. Nesse sentido, o fato dos imigrantes não terem se misturado, ao mesmo tempo que eleva a cultura negra e indígena, é relevante. Se o português de certa forma participou de tudo, o processo de imigração escancararia outro ponto de vista, uma fissura, uma quebra e não apenas uma interrupção – o que poderia se remeter a uma proposta branqueadora ou mesmo de uma composição harmônica na formação do que é o povo brasileiro.

Assim, tratar da formação do trabalho no Brasil precisa levar em consideração esse aspecto, que se refere à permanência, e formalização pelo Estado, do lugar social em que os capoeiras serão colocados. É o lugar da cisão no processo de reprodução social reservado ao racismo. Se a criminalização termina por criminalizar um corpo, a hipótese que aqui se constitui trata o capoeira como representação concreta e ideologicamente disso diante de uma massa de vadios expropriados indiscriminada, de um corpo que é negro.

A autora alemã Roswitha Scholz (2004) empreende uma crítica teórica que extrapola a crítica do valor como princípio da forma social, propondo, desde a década de 1990 em seus textos, a teoria do valor-dissociação¹²⁰. Isso porque a crítica ao valor não seria suficiente ao apresentar um limite lógico que não admite analisar os planos particulares da relação social total. Assim, a autora tematiza as disparidades sociais, como de gênero e de raça, negligenciadas pelo fato da própria forma social excluir o que não é compreendido, qualificando-o como menor. Considera assim os diversos planos de uma totalidade social que é concretamente quebrada, ao mesmo tempo em que possui ligações internas.

Com isso, porém, a dissociação como PRINCÍPIO ESTRUTURAL GERAL constitui uma condição prévia para que o que é próprio do mundo da vida, o contingente, *o não analítico, e mesmo o que não pode ser conceptualmente compreendido* tivesse sido negligenciado, tendo permanecido na modernidade, em grande medida à sombra, face às áreas de domínio masculino da ciência, da economia e da política. O que tomou a dianteira foi, portanto, um pensamento classificador, que não é capaz de examinar a qualidade especial, "a própria coisa" não totalmente coincidente com o conceito, não sendo capaz de perceber ou de aguentar as correspondentes diferenças, rupturas, ambivalências, etc.

Inversamente, no entanto, tal significa também para a "sociedade socializada" (Adorno) do patriarcado produtor de mercadorias que os planos, momentos e domínios referidos não só têm de ser irredutivelmente referidos uns aos outros enquanto "reais", mas que igualmente têm de ser observados na perspectiva da sua ligação objectiva e, assim, "interna" no plano fundamental do valor-dissociação, como *princípio da forma em si mesmo fracturado da totalidade social*, a partir do qual a sociedade é constituída em termos gerais como entidade (no sentido de uma meta-estrutura geral), e como cujas manifestações esses domínios, momentos e planos específicos se apresentam como "reais" (SCHOLZ, 2004, pp. 2-3, grifos nossos).

¹²⁰ "A teoria do valor-dissociação, em consonância com entendimentos centrais de uma 'crítica do valor fundamental' e contrariamente ao que acontece com os marxismos tradicionais, parte do princípio de que não é apenas a mais-valia no sentido do poder de dispor privado mas, de um modo muito mais fundamental, o valor, o trabalho abstracto, isto é, o fetichismo da mercadoria, o que configura o verdadeiro escândalo da socialização capitalista; é um facto que sem mais-valia não é possível qualquer socialização sob a forma do valor, mas, para podermos entender esta socialização, a mais-valia tem de ser definida como movimento de fim-em-si do próprio valor, e não como mera apropriação subjectiva de riqueza, já que nesse caso o carácter abstracto de fim-em-si do valor é ofuscado e este apresenta-se como um meio socialmente neutro" (Scholz, 2004, pp. 1-2).

O que a autora vai propor será uma nova crítica social se distanciando, primeiramente, de uma interpretação culturalista das problemáticas sociais e econômicas, que terminou por hipostasiar ou ontologizar "diferenças". Fazendo com que as análises sociais tivessem de tomar decisões a favor de um dos lados ao invés de enfrentar os problemas do conceito e da diferenciação como parte da relação social. Para isso, sua proposta caminha em pensar que a relação assimétrica entre os sexos, entre as raças, assim como no antissemitismo, não são contradições sociais que orbitam uma contradição central, se referindo por exemplo a da luta de classes. Ao contrário, vivemos uma forma social que admite e que está implicada a estas diferenças qualitativas.

O que permite sua formulação parte do entendimento que no processo histórico de constituição do valor como relação social, com a institucionalização do trabalho abstrato, simultaneamente ocorria um processo de reprodução, que permitia tal processo. Trata-se de todo um campo de atividades reprodutivas que no esquema mais clássico foi associado ao universo feminino, do trabalho doméstico, ao afeto, à casa, em contraposição ao masculino do trabalho. As atividades de reprodução, tidas em conta para se ter uma concepção da relação social total, são de outra forma e qualidade que as do trabalho abstrato, não podem ser cobertas por esse conceito da mesma forma¹²¹. As atividades de reprodução não são contabilizadas como igual trabalho e nem poderiam o ser. Mesmo que se considere o trabalho doméstico por profissionais remunerados e até a substituição de atividades domésticas por máquinas, isto é, a inserção da esfera reprodutiva cada vez mais na produtiva, o que se projetou sobre a mulher permanece em sua experiência cotidiana. Contudo, ao mesmo tempo, uma esfera não existe sem a outra. Tais posições são objetivas nesse processo social, mas não são abarcadas em relação a não ser por uma teoria que assuma as diferenças e as considere constitutivas da sociedade, como recurso teórico crítico dessa.

Então será inicialmente a partir do gênero que a autora também formulará em seus textos¹²² sobre a posição de raça e étnica, resguardadas as devidas distinções em sua constituição¹²³.

¹²¹ "Ao mesmo tempo, o valor e a dissociação estão numa relação dialética. Não existe entre ambos qualquer hierarquia de dedução, ambos os momentos provêm um do outro, um está contido no outro, sendo que a dissociação se subtrai às categorias econômicas. Assim sendo, o valor-dissociação também pode ser concebido como uma lógica de ordem superior, que abrange as subcategorias regidas pela forma mercadoria. Nessa medida, o valor-dissociação também implica uma relação sócio-psíquica específica: determinadas qualidades, atitudes e sentimentos avaliados como menores (sensualidade, emocionalidade, fraqueza de caráter e de entendimento, etc.) são projectados sobre "a mulher" e dissociados pelo sujeito masculino, que se constrói como forte, realizador, concorrencial, eficiente e por aí fora" (Scholz, 2004, p. 2).

¹²² Disponíveis, assim como o texto referido, no site <http://www.obecoplanetaclix.pt>.

Sua crítica para tratar o problema das diferenças dentro da teoria, mesmo remetido a um debate formulado no final do século XX, abrem caminho para entender a formação da sociabilidade capitalista como constituída exatamente sobre a cisão. O conceito de região, que é também discutido cientificamente como específico, da forma apresentada por meio da discussão de autonomização, se refere a um esforço de compreensão por meio da relação valor. Ele pode então ser abordado enquanto o dissociado da produção capitalista, pois não está contemplado integralmente pela medida do trabalho abstrato, embora se conecte abstratamente à forma social ao ter como sentido determinante a acumulação, embasado assim na relação social do capital.

Tendo em vista as questões levantadas a partir da perseguição e repressão aos capoeiras, à luz do processo de mobilização do trabalho, a cisão racial tem de ser considerada definidora do sentido desse processo e implicada no desenvolvimento das relações sociais manifestadas pelo objeto. Isto é, o racismo observado numa dimensão específica de seu papel na estruturação do Estado nacional brasileiro visto a partir da discussão sobre as transformações nas experiências dos capoeiras. Por isso considerar o valor-dissociação, e não apenas a relação valor, como forma social é considerar a dissociação como princípio estrutural geral da socialização sob o capital. Nesse sentido, tendo-o em conta, tensiona-se com uma compreensão da contradição entre as classes sociais, entre escravismo versus trabalho assalariado, o que permite pensar a constituição da sociedade sobre diferenças qualitativas e construída exatamente sobre essa fissura, que determinará o lugar social das diferenças no modelo perfeito "masculino, branco e ocidental do patriarcado produtor de mercadorias".

De maneira alguma, e isso é importante frisar, entende-se a mobilização escravista do trabalho dos capoeiras pelo Estado como inferior ao trabalho livre. Trata-se de considerar exatamente a efetivação do processo de constituição da relação de trabalho realizada de forma particular sobre a cisão. O esforço aqui está em dizer que o escravismo participa do processo de imposição do trabalho, que a resistência em parte é demonstração disso, ao mesmo tempo em que é o processo particular de modernização da formação social brasileira que se fez como cindida. Tal fato determinará as posições em nossa sociedade, e a capoeira é uma janela para ver esse processo. Assim, a questão racial, tendo lugar na formação das relações de trabalho

¹²³ "Sob estes pressupostos teórico-analíticos, a teoria do valor-dissociação também se opõe a uma perspectiva que equipara o racismo ao sexismo (Rommelspacher 1995, 106 s.). O racismo e o antisemitismo também têm de ser levados a sério cada um por si e nas suas constituições igualmente diversas. A teoria do valor-dissociação não admite, portanto, que estas dimensões da discriminação e da perseguição apenas acresçam vindas do exterior, mas por assim dizer já *à priori* as contém nas suas teses fundamentais" (Scholz, 2004, p. 4).

assalariado, foi determinada especificamente e historicamente pelo próprio desenvolvimento da reprodução social sob a forma do valor que aqui se desenvolveu e, ainda, colocaram de maneira fetichista o que está dissociado como separado do processo como o outro do assalariado.

A explicação de Pinguim em cruz da formação social apresenta esta fissura, explicitada em seu entendimento pelo limite de um processo de trocas simbólicas, interrompido pela imigração estrangeira.

A criminalização da capoeira pode então ser compreendida como a imposição no plano ideológico desse lugar diferenciado ao negro.

Sidney Chalhoub vai discutir a construção do mito da vadiagem do negro no item *Trabalhadores e vadios; imigrantes e libertos: a construção dos mitos e a patologia social* (1986).

Por meio da análise dos debates sobre o "projeto [de lei] de repressão à ociosidade" (Chalhoub, 1986, p. 41), o autor vai discutir o entendimento que se estabelecia quanto ao suposto caráter do liberto. Tratava-se então de moralmente educar essa população e a forma para isso ser realizado seria criando o hábito do trabalho, tal era a "justificativa ideológica para o trabalho" (p. 43) dos parlamentares. Na sombra desse processo, vieram conceitos atrelados ao trabalhador nacional, como "o mito da preguiça inata" (p. 46) e até a relação de "o ocioso é um pervertido" (p. 47). Nesse processo, identifica o autor a existência de "uma má ociosidade e uma boa" (p. 47), deixando evidente a intenção parlamentar em reprimir os miseráveis.

O historiador apresenta esse quadro sobre o debate parlamentar, e coloca a ociosidade atrelada à criminalidade e à promiscuidade enquanto uma racionalidade que "justificava os mecanismos de controle e sujeição dos grupos sociais mais pobres" (Chalhoub, 1986, p. 51). Como elementos constituintes da ordem, o ocioso e o criminoso não devem, em sua hipótese, ser pensados como indivíduos que vivem à margem do sistema. Nesse sentido, apenas faltou ao autor questionar sobre a ociosidade e a vadiagem significarem exatamente estratégias de resistência para escapar do trabalho naquele contexto; assim como vimos os libertos no Recôncavo Baiano que se recusavam a trabalhar nos canaviais e receber alimentação pelos ex-senhores. Não se trata de dizer se eram ou não vadios, mas de pontuar que a resistência demonstrava um processo histórico de imposição e, portanto, violento ao trabalho que não se pode perder de vista. Não se trata de um "novo conceito" ou "nova ética" de trabalho, como formula Chalhoub, mas a própria relação social.

Ademais, a esse trabalhador nacional se contrapunha o estrangeiro, chegando aos milhares no país. A eles, o crime da vadiagem previa a deportação (Parágrafo único do art. 400) – não foram encontrados dados sobre se alguma vez ocorreu. Pela própria discussão apresentada por Chalhoub (1986), o rigor desta pena pode ser compreendido não apenas como "servir de exemplo" (p. 49), como o autor formula, mas pela posição distinta dada ao imigrante na relação, consagrado como possuidor de "virtudes consagradas na ética capitalista" (p. 48). Assim, com relação à estrutura ocupacional do Rio de Janeiro, por meio de dados do censo de 1890, evidenciavam "uma marginalização ocupacional dos não-brancos ocorrendo em parte devido à presença de imigrantes europeus" (p. 51).

Contudo, como mencionado, não se trata aqui de propor uma inviabilização social do contingente negro pelo desinteresse do poder público em ocupar a mão de obra negra livre¹²⁴. O processo de imigração europeia foi colocado também no entendimento de uma mobilização do trabalho subvencionada pelo Estado no processo de formação de uma superpopulação relativa no Brasil (cf. Boechat, 2009). A crítica do valor-dissociação permite incorporar a discussão racial no entendimento desse processo no campo de formação da consciência, que não é apenas discriminatória mas fetichista. Produz e reproduz corpos com marcas fenotípicas em relações de valor e cisão.

Retomando a perspectiva de Sidney Chalhoub, aos vadios se associava uma compreensão racial, o que retoma a discussão da existência específica dos capoeiras no código. Afirma Chalhoub (2011) sobre o mito da ociosidade do negro estar "tão assentado em alguns trabalhos acadêmicos quanto a teoria do escravo-coisa", aliás, entende que "os dois fenômenos ocorrem juntos" (p. 326, n. 58)¹²⁵.

É dessa escola criticada por Chalhoub que se encontra formulações racistas, como de Caio Prado Jr. no capítulo *Vida Social* (2008). Prado Jr. sinaliza a existência de uma população "vegetativa" desencaixada das categorias senhor e escravizado na estrutura social da colônia. Tratava-se de uma multidão livre mas composta por indivíduos à mercê de ocupações incertas e aleatórias, os quais o autor divide ainda em três grupos.

Um primeiro, apartado da "civilização" e entendido pelo autor como "moralmente degradado", no qual se encontravam indígenas puros, caboclos, quilombolas e brancos. Há

¹²⁴ O que preencheu muitas discussões parlamentares à respeito do processo de abolição.

¹²⁵ Ainda naquele texto, Chalhoub se contrapõe à interpretação da situação do negro no pós-abolição feita por Florestan Fernandes, compreendida pelo historiador como uma "patologia social". Tal visão seria, na interpretação de Chalhoub, próxima à construção ideológica da classe dominante brasileira sobre o liberto. Nesse sentido se encontra sua segunda objeção da interpretação de Fernandes sobre a perda de uma herança cultural negra devido à desagregação promovida pelo escravismo.

uma análise dualista, e portanto modernizadora, em Prado Jr. O autor justifica a existência desse grupo sobrevivente por meio de uma economia de subsistência que a imensidão e a falta de controle do território nacional comportava, ao mesmo tempo em que considerava ser necessário controlar o território a ponto de impedir a existência dessa população "autônoma", fazendo com que se integrasse nos circuitos monetarizados dos centros urbanos¹²⁶.

Dando continuidade a seu esquema, haveria um segundo grupo de indivíduos dependentes de relações de proteção e auxílio de senhores poderosos: "os agregados, os moradores dos engenhos". Localiza neste grupo a origem do que depois Roberto Schwarz (2000) chama de indivíduos dependentes da prática geral do favor. E por último, um grupo dos "vadios" e criminosos (Prado Jr., 2008, pp. 280-1).

É neste último grupo, já naquele momento composto por homens livres, que o autor encontra os recrutados por milícias particulares de grandes proprietários no campo (jagunços e bandos de coronéis), e, nas cidades, "os famosos 'capoeiras'". Estes, pela falta de "chefes sertanejos prontos a engajarem sua belicosidade" (p. 282), serão os sucessores dos vadios, apenas eliminados e controlados na capital do Rio de Janeiro durante a República.

Os capoeiras, *à priori* desclassificados socialmente, naturalmente belicosos, seriam a versão urbana dos capangas. Talvez, então, uma possibilidade a se perseguir para caminhar ainda mais na discussão da criminalização dos capoeiras, seja novamente considerar o universo urbano na última década do século XIX.

A participação das maltas de capoeiras como jagunços urbanos de poderosos e, fortemente, nas disputas eleitorais que vão se travar entre os partidos políticos da República no Rio de Janeiro foram extensamente descritas.

Nas disputas eleitorais entre o partido conservador e o partido liberal, a capoeira desempenhou um papel sabidamente importante, com a diferença de que os conservadores parecem ter cultivado tais alianças por um período mais longo do que os seus opositores, já que, segundo Soares, muitas vezes tiveram a malta Flor da Gente¹²⁷ a seu inteiro dispor (Dias, 2004, p. 286).

Adriana Albert Dias, em *A malandragem da mandinga: o cotidiano dos capoeiras em Salvador na República Velha (1910-1925)* (2004), vai apresentar algumas formas de atuação de capoeiras na realidade soteropolitana. Afirma a autora que na transição do século XIX para

¹²⁶ Em leituras por vezes marxistas, o dualismo atraso e moderno é campo para o entendimento da falta do capitalismo, como degrau para o socialismo, propondo até um entendimento no campo moral de uma revolução burguesa que não fora realizada.

¹²⁷ Segundo Pedro Cunha (2011), o líder desta malta viera de São Paulo para o Rio de Janeiro.

o século XX, também trabalharam como cabos eleitorais, os "fósforos" ou "falsos volantes"¹²⁸. Manuel Querino (1955), em *A Bahia de outrora*, vai afirmar que "a vitória das urnas estava em razão de quem dispunha dos maiores elementos de desordem" (apud A. A. Dias, 2005, p. 285). Além disso, eram guarda-costas de políticos e inclusive contratados como matadores profissionais (Soares, 2004).

Essa perspectiva da colaboração dos capoeiras com os monarquistas é observada por Letícia Vidor Reis (1994) que descreve a participação deles na sociedade secreta criada após a abolição, a *Guarda Negra*. Nessa perspectiva, devido à relevância que ganha no Rio de Janeiro, encarregada de realizar a segurança da princesa Isabel, se compreendia a necessidade assumida pelo governo provisório da República em reprimi-la, momentos antes da publicação do código. Em sua "campanha contra a gatunagem", Sampaio Ferraz então chefe de polícia prende 111 capoeiras em uma semana (Reis, 1994).

Nesse sentido, presentes por toda a monarquia, de um lado disputavam o monopólio da violência que se constituía, e de outro, na dinâmica de poder eleitoral, essencial na Primeira República, os capoeiras incomodavam¹²⁹.

Quem julga já morreu. A desclassificação significava os territorialmente livres. Se Prado Jr. entendia num universo desorganizado de homens livres que orbitava as relações de classe escravistas, não os analisou enquanto expropriados, que, nas cidades a forma que os capoeiras vão encontrar para sobreviver foi em parte por meios ilegais, por meio de atividades ilícitas que poderiam terminar por constituir um monopólio sobre as áreas – como propõe Dias (2004) sobre as relações de convivência existente entre as maltas cariocas naquela época. Andar com armas, por exemplo, estava previsto como crime no Código Penal de 1890 aos vadios e capoeiras, mas obviamente não à polícia.

Inserida num processo de imposição, tal seria o novo significado de uma resistência dos capoeiras, quando a independência que não é mais crioula (da Metrópole) mas que é negra (pós-abolição), uma resistência à mobilização do trabalho agora livre. Numa identidade positiva da capoeira com a vagabundagem, Mestre Pinguim em suas aulas alerta: "a capoeira é vagabunda! Aqui vocês precisam aprender um pouco de malandragem, de autodefesa".

Talvez então os debates parlamentares inseridos no contexto do Rio de Janeiro tenham expandido a condição de desclassificação intrínseca aos vadios expropriados, aos capoeiras.

¹²⁸ Homens que mesmo sem atingir a renda de direito à voto, ocupavam o lugar na fila para os que eram qualificados.

¹²⁹ "O outro grupo, que igualmente não se sabe se formava uma malta ou conjunto delas, eram os 'Guayamús', que controlavam a parte central da cidade. Essa malta, ou conglomerado de maltas diversas, tinha papel de peso na correlação de força entre os grupos no Rio" (Soares, 1999, pp. 152-3).

Contudo, no ano de 1890, a atuação das maltas é desarticulada no Rio de Janeiro através da campanha repressiva encabeçada pelo chefe de polícia (Dias, 2004).

Se as maltas foram desarticuladas, os capoeiras continuaram a incomodar e a serem presos por essa designação no Rio de Janeiro¹³⁰. Enquanto em Salvador, a ausência de prisões por capoeira depois do código, evidenciou outros mecanismos pelos quais eram presos.

Como vimos, os capoeiras, então livres, estavam mobilizados pelo trabalho em um nível que, muitas vezes, os colocava inclusive em ocupações de seus maiores rivais: os praças da polícia. Segundo Dias (2004), não era raro encontrar capoeiras incorporados aos quadros da polícia, os chamados "secretas" envolvidos com a "capangagem da polícia".

Dias narra a situação de Pedro Mineiro, um capoeira que ficou famoso na cidade de Salvador ao se envolver numa briga com um marujo por uma meretriz, no que ficou conhecido como "crime do Saldanha". Pedro Mineiro teria sido preso (em 1914), acusado de assassinato de dois marinheiros. Quando interrogado pelo delegado, alegou ter a profissão de subdelegado. Posteriormente, descobrira-se que ele havia sido contratado para ser capanga justamente pelo chefe de polícia, o qual lhe daria proteção quando necessário. Na sequência de seu depoimento levou um tiro dentro da própria Secretaria de Segurança, fugiu e foi perseguido por um marujo que o matou com uma facada.

Outro caso, este um tanto irônico, era de outro Pedro, um chefe de polícia de Salvador conhecido por Pedrito. Pedrito ganhou fama por perseguir casas de candomblés também no início do século XX, e depois foi descoberto que era Ogã de um terreiro (Dias, 2004).

Mestre Bimba vai comentar que, em Salvador, por volta de 1918, os que aprendiam capoeira só pensavam em ser bandidos. A partir das afirmações de Mestre Bimba, Jorge Acuña (2010) vai afirmar: "E ele não era o único *a ver na criminalidade o sentido da capoeira* nas primeiras décadas do século XX. Essa era uma ideia recorrente entre ele e outros mestres" (p. 109, grifo nosso).

Nesse sentido, a bandidagem associada à capoeira, como a desordem era o ponto de ameaça do ocioso e do vadio, são uma chave de explicação do próprio mestre, e não a "visão tradicionalmente veiculada pelas classes dominantes brasileiras – tanto no passado como no presente" (Chalhoub, 1986, p. 50).

Mestre Pastinha, como contado no início desse trabalho, escondia uma foicezinha em seu berimbau. O que é dizer que a resistência tinha possibilidade histórica de existir num

¹³⁰ A revista carioca *Careta*, apresentava charges de políticos lutando capoeira contra seus rivais, como foi o caso de Nilo Peçanha em 1915, se desvencilhando de seus opositores, e de Oswaldo Aranha em 1931, aludindo a sua atuação com os políticos da Primeira República.

universo de disputa do monopólio da violência, e que a bandidagem era meio de sobrevivência num universo de imposição ao trabalho em todos os níveis, até morais.

E o disciplinamento dos corpos negros pelo controle policial se fez (e se faz) sobretudo sobre a população pobre e marginalizada. É no contexto de Salvador do início do século XX que a Cavalaria era um toque de berimbau conhecido e utilizado especificamente para avisar sobre a presença da polícia.

Mestre Góes, comentando sobre seu entendimento da capoeira como camuflagem comenta sobre o berimbau e a cavalaria:

Pra mim tá justificado que não tinha berimbau porque era camuflagem, agora depois tava no silêncio do mato, a não ser que passe alguém num cavalo no trote, você viu ontem conversando em São Braz, o que é que a gente escutou: uma música que tava tocando e depois o menino que tava fazendo algum serviço lá fora, fora isso, silêncio geral, imagina lá século XIX como era, se tocasse qualquer instrumento era um sinal, em contrapartida tem a cavalaria que nasce lá dentro, e não é todo mundo que sabe discernir a história da cavalaria, do toque. O berimbau não tinha nem caxixi, nem dobrão, era somente o cipó.

Em referência direta à polícia montada, Mestre Pastinha, em seu livro (1964), comenta sobre este ritmo que hoje em dia está praticamente em desuso. Mestre Gato Preto é citado no livro de Waldeloir Rego (1968) como um dos poucos que sabia tocá-lo nos anos 60. Mestre Góes ainda o executa, em seu CD consta uma música com esta base.

No universo dos conflitos das ruas de Salvador do início do século XX, os capoeiras eram tidos como valentões, e estavam imersos nos casos de desordem, muitas vezes em companhias de marinheiros, com os quais aprenderam habilidades como por exemplo o uso da navalha.

Na maioria das vezes, sem atuar em profissões totalmente regulamentadas, retoma-se novamente a ambiguidade da designação de vadios, pois grande parte dos capoeiras realizavam atividades como estivadores e carregadores, muito comuns nas cidades portuárias do Rio e de Salvador.

Nesse sentido, Pires considera a capoeira como uma prática de uma classe trabalhadora:

Dessa maneira, capoeira, candomblé, samba e quilombos urbanos eram formas culturais de socialização, espaços de negociação e de conflito, homogeneizados enquanto referenciais para a repressão às *classes trabalhadoras livres e escravas*, principalmente no que concerne ao controle dos grupos sociais de cor não-branca (Pires, 2001, p.37).

Haverá assim uma disputa para que a atividade da capoeira seja encarada como trabalho, e é nesse sentido que alcançamos o terceiro e último corte desse jogo. O momento em que é possível estar deparado com um Estado a caminho da integração nacional, pela qual os contextos regionais serão então alvo da centralização política, e que atuará no direito dos trabalhadores. Nesse contexto, a capoeira será reconhecida, saindo da criminalidade, num processo que foi entendido como de "reabilitação da capoeira" (Pires, 2006). Contudo, sem perder de vista que a vadiagem permanece, e no lugar de cisão de capoeiras embora trabalhadores em diversas atividades que os remuneravam, os capoeiras não deixam de ser considerados vadios. Mestre Pastinha, por exemplo, conta ter assinado fichas por vadiagem, assim como foi o caso de muitos outros capoeiras até 1980!

TERCEIRO CORTE - CAPOEIRISTAS E UMA CAPOEIRA

Terminando o jogo e reinterpretando a ladainha

Outros, às centenas, vagavam dentro da cabaça de uma liberdade selvagem. Saindo do regime de salário ou meação, fugiam dos campos para fincarem suas esperanças no enigma da Cidade. Mas que espécie de campo é esse? perguntavam, Parece que aqui a gente colhe o tempo todo sem esse negócio de época?

Em que tipo de lua a gente semeia o estrume?... Mas meu Esternome temperava-lhes o ardor: Desconfiem de seus próprios corpos, cidadãos, a Cidade não oferece época de fruta-pão... Eles, sarigüês cegos, obstinavam-se em cantar: *Isso aqui sai de um sonho sem lama...*

Texaco, de Patrick Chamoiseau

Uma das formas de resolver a polêmica da origem da capoeira foi tentada através do estudo de sua etimologia. Já foi rapidamente apontada a discussão presente em Soares (2004) no item que o autor chamou de *Rusgas epistemológicas*. A partir das pesquisas que realizou sobre a capoeira no universo escravista carioca do século XIX, se alinha a uma perspectiva já proposta por Mary Karasch, de entender a experiência urbana desempenhando papel fundamental na constituição da luta de resistência escrava. Esse argumento se contrapõe a uma origem rural da capoeira, muito sedimentada em alguns discursos.

Na fala de Mestre Góes, por exemplo, a caa-pueira apareceu como origem etimológica indígena, ao mesmo tempo contextualizada ao universo escravista e negro do Recôncavo Baiano. Na filiação de ensino de Mestre Gato Preto, se conforma a origem brasileira, tanto pela formação de uma cultura afro-ameríndia que aqui se deu, tanto como afro-brasileira. No esquema sobre a formação social brasileira de Mestre Pinguim, a capoeira se encontra ao centro da cruz, formulada no eixo entre africanos e indígenas.

Já Mestre Messias, quando perguntado sobre a origem da capoeira assim responde:

César: *O senhor assim, sabe as histórias que se contam sobre a capoeira, como é que a capoeira começou no Brasil?*

Mestre Messias: *Aí agora tá difícil...*

Mestre Gato Góes: *Tá difundido já...*

César: *Você sabe.*

Mestre Messias: *Não! Num sei não. É duas coisas que, é duas perguntas que nêgo me faz que eu não respondo: como foi que começou capoeira. Eu não vou responder, quando eu nasci capoeira já existia. Agora tinha o quê, que num formava capoeira na rua, era dentro do*

quintal, conforme o CD mesmo diz, era dentro dos quintais. Pra ninguém vê que tava treinando, porque num podia treinar.

Mestre Adó é mestre de capoeira em São Braz e em Santo Amaro. É irmão por parte de mãe de Mestre Góes e também diz ter tido Mestre Gato como mestre. Ele nos contou em janeiro de 2017 sobre como aprendeu a capoeira, ensinada ou no fundo do quintal da casa de sua avó ou mesmo dentro de casa. E aprendeu primeiro o *N'golo*, uma dança africana, ensinada com músicas cantadas em outras línguas. Da mesma forma, Mestre Messias também conta ter aprendido uma capoeira escondida, "dentro dos quintais", devido à repressão que a prática sofria, como também ocorria com os candomblés.

Quando Mestre Messias recusa responder a pergunta sobre como a capoeira começa, sua justifica pode ser entendida por duas maneiras, não distintas mas que se unem. Uma no sentido de se desvencilhar da pergunta por não querer se responsabilizar por uma resposta, numa chave de 'quem sou eu pra falar da capoeira'. Mestre Messias apresenta essa humildade em vários momentos de sua fala. Ao mesmo tempo, justifica não poder responder, pois a capoeira já existia antes dele, já estava lá, e não tem como saber como começou, apenas como lhe foi ensinado.

Se recusa por um lado uma posição de autoridade do assunto, por outro a capoeira é algo separado de si, que tem vida própria, que não resulta de sua ação como capoeira. Quando Mestre Messias nos reconhece e pergunta "vieram falar comigo sobre capoeira?", se compreende como um representante desta. Traz um ponto de vista de relação com a capoeira que é de união com algo que ao mesmo tempo está separado dele.

A emboscada que colocada é relacionar a posição, no processo social, de onde esses mestres nos falam e as formas em que tal processo se impõem, como mediação entre eles e a capoeira. Como pensar a cultura fundida na reprodução social, diretamente remetida às diversas dimensões da vida, e a separação desse algo que estava reunido, a ponto de estar fora.

Para sair dessa emboscada, se propõe um caminho histórico para considerar as transformações que se processaram na vida dos capoeiras, tornando-os capoeiristas.

Antonio C. L. S. Pires (2001; 2006) vai localizar as disputas em torno da origem da capoeira nos debates de "intelectuais do pensamento social brasileiro"¹³¹ que surgem desde as décadas finais do século XIX e, especialmente, na primeira metade do século XX, tanto no Rio de Janeiro como em Salvador. Tais debates estavam contextualizados nos estudos sobre

¹³¹ Entre os posicionamentos analisados estão os de Plácido de Abreu, Silvio Romero, Moraes Filho, Coelho Neto, Aníbal Burlamaqui, Manuel Querino, Adolfo Morales de Los Rios, Edison Carneiro e Jorge Amado.

cultura que se organizaram em torno de algumas perspectivas, principalmente a partir de elaborações a respeito das categorias de raça, essa sobretudo remetida à cor.

Nessa esfera social, esse movimento foi nomeado de "reabilitação da capoeira", e ocorreu paralelamente à perseguição dos capoeiras que se manteve empreendida pela polícia nas primeiras décadas do século XX. Embora as discussões em torno da capoeira como cultura pudessem influenciar uma transformação na postura diante de seus praticantes, não foi exatamente no intuito de proteger os capoeiras que se realizavam. Pires (2001; 2006) então pontua que as perspectivas demarcavam etnicamente a capoeira enquanto manifestação de origem africana ou brasileira, mas, embora divergentes, indicaram o objetivo de construção dessa manifestação como um símbolo da cultura nacional.

Nesse sentido, as discussões centradas na origem etimológica da palavra capoeira, ou mesmo sobre a origem étnica da prática, não explicam o que de fato se disputava, isto é, não permitem historicizar o debate que se encontrava em jogo.

Abordando o mesmo período, Letícia V. de Souza Reis vai analisar o que chamou de "transmutações do significado social da capoeira", relacionando às "transformações do lugar social do negro no interior da sociedade" (1994, p. 221). Na perspectiva da autora, o debate intelectual estava pautado por tal aspecto.

No período compreendido desde as décadas finais do século XIX (a partir principalmente de 1870) e as iniciais do século XX (dos anos 1920 até o decorrer da década de 1930), tais discussões sobre a capoeira acompanharam formulações científicas e ideológicas sobre o racismo em sua relação com perspectivas civilizacionais. Colocava-se em questão a viabilidade de uma nação composta por uma população majoritariamente negra.

Nesse ponto pode-se finalmente localizar e criticar sucintamente as compreensões de alguns autores utilizados ao longo do texto. Caio Prado Jr., por exemplo, no capítulo "Organização Social", de *Formação do Brasil contemporâneo*, escrito na década de 1940, conserva uma exposição preconceituosa e racista a respeito da participação negra e indígena na formação cultural da sociedade brasileira. Paralelamente, elogia a superioridade e grandeza cultural do cristianismo e a formação religiosa que foi dada pelos jesuítas. Termos como "povos semibárbaros e bárbaros", "baixo nível dessas massas" e "ínfimo valor cultural" recheiam o texto caracterizando os escravizados no Brasil.

Outro autor que apresenta passagens ilustrativas de tal interpretação da sociologia, remetida ao entendimento de uma inferioridade cultural natural do negro, é Fernando Novais.

Tais análises históricas estão amparadas na discussão em vigência sobre cultura por um campo organizado na academia, referidas nos debates de civilização e barbárie. Barbárie

expressa na falta de nexo moral entre os grupos sociais por meio da qual se vislumbrará uma incompletude da sociedade brasileira, interpretando seu atraso e necessidade de modernização.

Contudo, lê-se tais autores na perspectiva crítica de Marx (1988) sobre a Economia Política – autor que também não escapa de passagens preconceituosas e racistas. Compreende-se que, por meio de tal perspectiva crítica, que de certa forma foi antevista na análise de Prado Jr. sobre o *sentido da colonização*, é possível inverter inclusive a base religiosa de interpretação moral e preconceituosa apresentada¹³².

O que nos pareceu importante tanto em Prado Jr. como em Novais são as análises sobre o lugar que ocupou o sistema escravista no contexto da modernização. Inaugurando uma leitura que permite ver o escravismo como modernização. Pensando criticamente a sociabilidade moderna como resultado da modernização, a própria barbárie pode ser interpretada como resultado desse processo, e não da presença negra proveniente do escravismo.

Não se trata de justificar tais interpretações, pelo contrário. A partir das discussões críticas sobre *mobilização do trabalho* (cf. Gaudemar, 1977) e *autonomização* (cf. Marx, 1988), podemos expor contradições do processo histórico que determinam as condições sociais de produção desses discursos, desnaturalizando-os. Já a partir da perspectiva do *valor-dissociação* (cf. Scholz), foi possível discutir quanto o processo social se realiza reproduzindo uma cisão social, apresentada entre raças e gêneros, que, embora se processe historicamente, se mantém sobre a mesma fissura.

Nesse sentido, o resultado daquelas perspectivas dualistas no pensamento social brasileiro conformaram as falaciosas interpretações formuladas sobre a harmonia das raças em nossa sociedade, tendo na miscigenação um modelo possível que se localizava na mesma chave racial, pois tinha como resultado positivo o branqueamento – sem esquecer que as políticas de colonato vigoraram até os anos 1930. Nos anos 1920, tais argumentos conformam o mito da democracia racial, e as discussões no plano da "reabilitação" da capoeira foram também meio para propor tal viabilidade social.

Com relação à capoeira, na perspectiva da origem africana também residuiu uma busca da valorização da cultura negra brasileira que, contudo, terminou por pautar uma "visão folclórica" (Pires, 2010) sobre a prática, que se contrapunha à visão de "mestiçagem cultural"

¹³² Quem chamou a atenção para estes dois aspectos da obra de Caio Prado Jr. foi o prof. Marildo Menegat (UFRJ), em palestra/conversa organizada pelo Labur-USP no dia 04 de março de 2016 sobre seu texto *A sombra lançada pelo valor*.

entre heranças brancas, negras e indígenas, proveniente do posicionamento de uma origem brasileira para a capoeira. Esta última perspectiva terminou por forjar uma defesa da capoeira enquanto esporte, tendo sua legalização enquanto prática esportiva defendida no parlamento por Coelho Neto em 1928 que proferia "a verdadeira educação física brasileira originária de uma cultura mestiça que deveria ser ensinada nas escolas" (apud Pires, 2006).

Assim, cercada pelos dois lados, a capoeira então será debatida no campo do papel da cultura negra na formação da sociedade brasileira como possibilidade civilizacional, na "metamorfose de um símbolo étnico em símbolo nacional" (Reis, 1994). E sua compreensão como "gymnástica nacional" vai se impor sobre as duas perspectivas, atrelada novamente a uma sorrateira leitura racista no plano dos debates culturais.

Em 1878, o chefe de polícia do Rio de Janeiro, imbuído dos pressupostos evolucionistas de sua época, considerava a capoeira como uma "doença moral que prolifera em nossa civilizada cidade". Porém, algum tempo depois, por volta de princípios do século XX, alguns intelectuais, preocupados com a própria viabilidade da nação brasileira e informados pelos princípios da *medicina higienista que propugnava a ginástica como meio profilático para a "regeneração" da raça* (fiéis, portanto, aos mesmos paradigmas científicos do chefe de polícia acima citado), verão na capoeira uma "lucta nacional" e uma "excellente gymnástica", cujo ensino deveria ser ministrado "nos colégios, quartéis e navios" de todo o país (Reis, 1994, p. 222).

O processo social na modernização empreendida por um Estado que se centralizava politicamente nas primeiras décadas do século XX, necessitava se formular ideologicamente no campo da identidade nacional. A tríade cultura-educação-esporte desempenhava uma visão importante sobre a capoeira, no sentido de permitir a "regeneração da raça" por meio de sua prática como esporte. A capoeira e a identidade da capoeira teriam se tornado um elemento para dar ao Estado explicitamente escravizador até 1888, a aparência de nação miscigenada no pós-30.

Não à toa, a discussão sobre o esporte capoeira se constituirá no campo da educação física, embrenhada por estudos de eficiências corporais e ideologias do corpo. Os preceitos de uma educação física – se constituindo posteriormente num campo científico aparentemente autônomo de todo o processo social (campo em que atualmente se encontra relativo número de pesquisas acadêmicas sobre capoeira) – serão formulados exatamente onde historicamente o Estado mobilizava a população negra ao trabalho (por perseguição, por prisão, por recrutamento forçado), por depender desse setor para a manutenção de sua própria estrutura: nas instituições militares. A educação física fora implementada pelo Ministério da Guerra por meio de uma portaria.

Na primeira metade do século XX, os militares e policiais acabaram por construir um método prático para a capoeira e a utilizaram, como no caso da polícia de choque [a polícia especial do Governo Vargas], que recebia *lições de 'capoeiragem'* (Cantarino Filho, 1982, p. 167, apud Pires, 2006, p. 158, grifos nossos).

O que é dizer que na estrutura burocrática centralizada em formação empreendida pelo governo de Getúlio Vargas, a educação ganhava um papel disciplinador sobre uma classe trabalhadora em formação em nível nacional. Compondo o plano ideológico e cultural da necessária identidade nacional de um Estado que agora dialogava com uma massa de trabalhadores expropriada e mobilizada, a capoeira era meio educativo e formativo, contribuindo tanto para a formação corporal como mantendo a saúde necessária ao subordinar-se ao trabalho.

O Estado Novo visou implementar diversos procedimentos na tentativa de criar uma elaborada relação entre política e cultura [...] essas estratégias voltaram-se para a construção da nacionalidade. A educação, militarização e o arianismo constituíram-se como *elos e ligação entre intelectuais do Estado Novo e as classes trabalhadoras*. Nesse contexto, a educação física assumiu um importante papel no desenvolvimento de um 'tipo brasileiro'. As atividades físicas foram implementadas nas escolas e, para alguns, serviriam para "suprir as falhas no processo de seleção racial" (Cantarino Filho, 1982, p. 81). [...]

Intelectuais da área da educação física trouxeram essas idéias para o universo dos capoeiristas. Inezil Penna Marinho (apud Vieira, 1995, p. 64), nos anos de 1940, defendeu a opinião de que a educação física teria importante papel na "*padronização das raças*". Com ele, *colocou-se a prática da capoeira no contexto da educação física, fortalecendo os aspectos de treinamento e a concepção de luta marcial* (Pires, 2006, p. 158, grifos nossos).

Penna Marinho era agente em instituições policiais e organizou um método de ensino de capoeira na Marinha e na polícia especial do Estado Novo através da educação física. Nesse momento eram frequentes os embates em ringues e tablados entre capoeiristas retratados em jornais.

Nesse contexto se conforma o que Pires (2006) aponta como "capoeira contemporânea", numa passagem das maltas para os modelos esportivos da capoeira, que terminaram em moldar e organizar os estilos tidos como *lúdicos* da capoeira, como a angola e a regional.

Nesse processo a capoeira é então descriminalizada. Os capoeiras, agora capoeiristas, estavam em pé de igualdade no campo jurídico a qualquer cidadão. Essa formação jurídica da dimensão de sujeito de direito resultava de um processo violento de sujeição que também era de subjetivação. É nesse processo que localizamos os discursos de Mestre Pastinha e de Mestre Bimba, respectivamente os maiores representantes dos dois estilos.

Mestre Bimba ganha fama sendo lutador em ringues com sua luta regional baiana, e posteriormente consegue autorização para o funcionamento de sua academia em 1937, a mesma que desde 1927 para funcionar tinha de pagar a polícia.

Após apresentar sua luta ao presidente Getúlio Vargas, Mestre Bimba ganha um registro como diretor de curso de educação física pela *Secretaria Municipal de Educação, Saúde e Assistência Pública* de Salvador. Olhando para esse episódio, posteriormente Mestre Bimba vai afirmar que "quem tirou a capoeira do Brasil da unha da polícia, eu acho que debaixo de Deus fui eu" (Abreu & Castro, 2009, p. 33).

Na institucionalização da capoeira como esporte, diante da capoeira regional há uma preocupação sobre a perda de visibilidade da capoeira da forma que até então se praticava. Segundo Pires (2006), surgem nessa conjuntura "discursos sobre 'pureza cultural'" que passa a estar atrelada à chamada capoeira angola, como uma modalidade que não teria sido influenciada por outras práticas esportivas, como o boxe e a luta greco-romana, como foi o caso da luta regional¹³³.

Intelectuais se aproximam de Mestre Pastinha que então se torna o símbolo de defesa da capoeira angola, ao mesmo tempo em que debatiam suas formulações sobre a cultura brasileira e o papel da capoeira. Por seu lado, Pastinha em determinado momento passa a defender a ação da polícia sobre os capoeiras que a utilizavam como forma de bandidagem (Acuña, 2010).

Tais debates estiveram presentes nos *Congressos Afro-brasileiros*, organizados entre 1934 e 1937, onde foram discutidas questões ligadas aos estudos sobre os negros no Brasil. Em um deles teve como principal organizador Gilberto Freyre, que fez restrições à presença da capoeira no congresso na Bahia. Edson Carneiro (em alguns autores grafado como Edison), por seu lado, foi um defensor da capoeira angola, nomeando-a como "célebre luta dos negros de Angola", convidando apenas esses capoeiristas para participarem¹³⁴ (Pires, 2006). Os intelectuais usavam o termo *afro-brasileiro* no congresso, que terminou por

¹³³ Pires (2001) afirma que a capoeira regional de Mestre Bimba também misturou movimentos do *batuque*, sendo este identificado como uma espécie de luta misturada com o samba da Bahia, também chamado de samba duro, e que no Rio de Janeiro era conhecido como pernada carioca (como nos mencionou em entrevista Mestre Gato Góes). Se o batuque era pernada, poderia ser considerado capoeira, como foi em São Paulo, e nesse sentido, a regional baiana mantinha folguedos que poderiam ter sido associados à capoeira em outros momentos, uma tradição.

¹³⁴ Esse congresso formou parte da política cultural do país. Camargo Guarniere, por exemplo, foi enquanto representante do Departamento de Cultura da Prefeitura de São Paulo, na época dirigido por Mário de Andrade. Ainda, a estrutura midiática também em processo de constituição nos anos 1930 influenciava tal processo: "os meios de comunicação de massa – jornais, revistas, cinema, teatro e rádio – ocuparam importante papel na construção simbólica da capoeira, na época, e os intelectuais utilizaram esses meios de comunicação para debaterem as suas idéias e disseminar o interessante 'folguedo guerreiro'" (Pires, 2006, p. 174).

cristalizá-lo, mas alguns rejeitavam o conceito considerando-o antipatriota. A origem africana era reforçada e a capoeira foi internacionalizada como um padrão de luta também presente em outras partes da América disseminada pelos africanos.

Nessa tensão entre capoeira angola e regional, Mestre Bimba, também negro, afirmava que "Os negros, sim, eram africanos, mas a capoeira é de Cachoeira, Santo Amaro e ilha de Maré, camarada!". Ironicamente, este será o lugar de formação da capoeira reivindicado por uma linhagem de capoeira angola que ainda existe nessas cidades, contudo pela perspectiva afro-brasileira.

César: Você viveu esse momento que tinha discussão entre a capoeira regional e a capoeira angola...

Mestre Messias: A gente era angola! [diz enfaticamente]

César: Tudo angola? Em Salvador tinha...

*Mestre Messias: Depois que Gato foi pra Salvador, depois de muito de Gato tá em Salvador, que já tava viajando, que **apareceu essa capoeira regional**.*

César: Ah, foi depois?

Mestre Messias: Foi, foi muito depois...

Eu cheguei em Santo Amaro, eu vi a capoeira, eu cheguei e parei, eu digo: "nunca mais eu jogo capoeira". Aí a mulher disse: "por quê?" Por mim eu num tava arruinando a capoeira. Tá avoando e joga o pé na cara do outro, batendo o pé no peito do outro lá no rosto. Não jogo capoeira pra receber o pé na cara de jeito nenhum... Aí parei, levei 3 anos sem jogar, com 3 anos chegou Adó aqui em São Braz, que Adó num aprendeu junto com a gente não, Adó foi muito depois, foi com o pai dele [fala apontando para M. Góes se dirigindo a César]. Aí, abriu uma academia aí. Ele e o Castanha. Aí abriu uma academia, foi aí que pedi a ele: Adó, você vai me fazer um favor, vai acabar de ensinar o mudo que ainda precisa muito de apoio. Ele disse: "tá certo". Colocou a corda nele [se refere a seu filho], quando ele montou aqui na caixa dos peitos ele mandou o mudo ir, dar o mortal, ele não foi, aí quando foi no dia seguinte disse que não ia mais pra capoeira, aí não foi mais. Mas esse aí [seu filho] era bom no facão, bom de boca cheia.

Esse entendimento da capoeira angola como anterior à regional está atrelada à compreensão de uma pureza tradicional remetida à capoeira angola que terminou por ter papel nessa disputa. Interessante também pensar a referência que tem Mestre Messias na dimensão do tempo das coisas através da trajetória de Mestre Gato, que teria ido a Salvador apenas na década de 1950.

Toda essa transformação da capoeira em símbolo nacional, e sua possibilidade enquanto esporte, culminam com a diferenciação sinalizada por Jorge Amado entre capoeiristas profissionais e amadores (Acuña, 2010). Em nosso entendimento, originava-se a possibilidade de viver como capoeirista e não mais como capoeira.

O próprio Mestre Bimba dizia ter começado a ganhar dinheiro com a capoeira apenas depois de inventar sua modalidade regional (Acuña, 2010).

Já Mestre Gato vai trabalhar em Salvador como armador na construção civil; posteriormente com os vínculos que estabelece na academia de Mestre Pastinha, se transforma em um conhecido capoeirista, o que lhe permite viajar para diversos lugares¹³⁵. Chegando a São Paulo também perpetuou aqui sua linhagem. Mestre Góes, seu filho, narra uma parte de sua trajetória nesse cenário da capoeira permeado por intelectuais:

Mariana: Tem uma história de que no livro de Jorge Amado Capitães da Areia, o personagem Gato faz referência a seu pai.

*Mestre Gato Góes: Tem, mas meu pai quando foi a Salvador isso não foi divulgado. Naquele Pelourinho, na época de Pastinha, nos anos 58 a 70 [posteriormente ao livro escrito em 1937], nesses 12 anos, quem entrava na academia de Pastinha, lá era o centro de referência da capoeira, e meu pai estava sempre lá, e ia Vinícius de Moraes, Jorge Amado, Carybé, como Antônio Carlos Magalhães¹³⁶ que frequentava inclusive o Terreiro de Mãe Menininha de Gantois. Mesmo com resquícios da aristocracia, essa rapaziada de Salvador tinha essa hombridade de não estar frequentando mas sempre estar visitando esses centros culturais, e a academia de Pastinha lá era o centro de referência, para médicos, advogados, pintores, escultores, desenhistas, jornalistas... E quem era o mestre de bateria de Pastinha? Meu pai. Então ali se criou uma relação eu diria até **sócio intercultural** entre eles, quantas e quantas vezes meu pai almoçou lá na casa de Antônio Carlos Magalhães, lá na Vitória? [nunca tinha ouvido essas histórias, talvez tenha percebido meu espanto] E chegava na academia e dizia assim "esses homens tudo falso... Me convidou pra almoçar mas eu vou chegar mais tarde... Num quero comer a comida dele não". Isso é uma segurança, uma autodefesa e tal. Eu tenho*

¹³⁵ Mestre Gato Preto integrou o grupo de capoeiristas que participou do 1º Festival Mundial de Artes Negras, ocorrido em abril de 1966 em Dacar, capital do Senegal. Este evento contou com a presença de representantes culturais de delegações africanas e de países da diáspora; foi parte e resultado de um processo maior, que teve tanto no pan-africanismo, como no movimento político estético da negritude, fortes pilares de debate intelectual. Como parte da bateria do grupo de capoeira angola de Mestre Pastinha, Mestre Gato Preto esteve em Dacar na presença de artistas brasileiros como Paulinho da Viola e Clementina de Jesus, convidados a se apresentarem nesse festival.

¹³⁶ O barracão de Mestre Waldemar, mencionado inicialmente neste trabalho, também era lugar de referência aos círculos intelectuais e artísticos de Salvador, sendo retratado e vivenciado pelo grupo que envolvia Pierre Verger, Carybé e Jorge Amado (Acuña, 2010; Pires, 2006).

um documento que meu pai fez pra mim e me mandou pra Europa, da prefeitura de não sei lá e tererê, tererê.... "Você sabe o que eu fiz pra conseguir este documento pra você? É bom que você não saiba. Eu sentei na praça e veio um menino e me perguntou 5 vezes se eu era Mestre Gato pra eu poder olhar pra cara dele. – Você tá procurando Mestre Gato? – Meu nome é José Gabriel Góes..." Aí o office-boy mandado por político fulano de tal: "menino, é pro senhor, que te mandou dar o recado pra ele mandar." E o menino dizia "não, é pro senhor ir buscar". "Ah é pra eu ir buscar?" Meu pai entendia, mas fazia assim, era todo atravessado. O cara que melhor conviveu com meu pai foi Pinguim, ele tem uns costumes que bate juntinho.

Mariana: *Mas a convivência foi curta, num foi?*

Mestre Gato Góes: *Foi no tempo, mas foi a mais intensa. Até o momento que meu pai disse pra ele vir aqui que ia reconhecer ele como contramestre, ali sim começou em Salvador e terminou em São Braz. Chorei em não poder estar aqui com aquela rapaziada toda que tá lá no espaço, foi muito bom e Pinguim tem um orgulho enooooooooorme disso.*

Ao contrário de Mestre Gato, Mestre Messias permanece em São Braz, fazendo sua capoeira de maneira escondida. Nesse sentido, da mesma forma que a perseguição foi abordada em seu contexto territorial no Rio de Janeiro, no sentido de permitir a produção da própria documentação e da interferência da polícia nas relações de controle que se realizavam em uma esfera privada, a descriminalização se efetivava em Salvador mas não da mesma forma no interior do Recôncavo Baiano.

Mestre Messias conta que apenas com Mestre Adó, que tem idade próxima a de Mestre Góes, portanto outra geração que a de Mestre Gato, que a capoeira em São Braz começa a ser ensinada num lugar específico. Embora a perseguição não termine completamente – como visto, Mestre Pastinha e outros tantos mestres continuam assinando ofícios policiais por vadiagem até os anos 1980 –, em Salvador era possível ter algum reconhecimento positivo com a prática da capoeira.

Mestre Messias, em conversa em janeiro deste ano, nos contou ter ganhado dinheiro com capoeira apenas três vezes em sua vida. A primeira ocorreu no episódio que iniciamos todo este jogo, na ladainha que conta ter vendido um berimbau para um capoeirista de Salvador antes que o policial Pente Fino o proibisse de continuar na feira de Cachoeira. A última vez ocorreu recentemente, por meio de uma homenagem na qual também recebeu "um dinheirinho", como comentou. A segunda vez foi na cidade de Candeias, mais próxima a Salvador.

Mestre Messias: [...] E lá [em Candeias], eu trabalhando também lá [num tanque – não sei se de alguma petroquímica], o menino disse assim: "mestre". Eu digo: "oi?" Disse: "o senhor ganha aqui quanto?" Eu disse: "quatro mil réis por semana". Era um negócio lá que ganhava dez reais, quatro num dia e seis no outro, por semana... Aí ele disse: "o senhor vive em Candeia? O senhor ganha dinheiro pra levar dois mês sem trabalhar". Aí eu digo:

- "por quê rapaz?

- **Cai dinheiro solto em Candeia.**

- É? Eu vou lá ver."

Aí no dia primeiro eu fui, quando cheguei lá, vi que tava rodando lá com a capoeira, cheguei e encostei. Num era bate berimbau que eu não sei. Aí o menino passou assim eu digo: "meu filho, quem é o mestre dessa capoeira?". Ele disse: "é aquele negão ali." Aí eu cheguei e disse:

- "Posso dar um saltinho ali?

- Aqui não tem salto pra discípulo não, aqui só tem saltou pra mestre."

Aí o menino se cansou de ver eu baixado e ele disse: "Ói, v'ambora dar um pulinho aqui comigo." Eu digo: "não menino, eu vim aqui voar com os mestres. Num vou pular com discípulo não." Ele chegou, foi lá e falou:

- "tá mestre, eu vi um agora que nunca vi.

- Que foi?

- Um rapaz que chegou e disse que veio tratar com os mestres ao invés de tratar com os discípulos não.

- Cadê?

- Ele saiu e foi tomar cachaça na pensão dele."

Eu saí e fui tomar cachaça. Quando ele veio, e o cara que me convidou tava junto, ele chegou:

- "é você que disse que veio pular com os mestres?

- É eu mesmo.

- Então caia pra cá."

Eu fui. Aí ele pegou minha mão apertou eu apertei a dele, que abaixou no pé do berimbau, cantou a ladainha dele, acabou e disse: "cante a sua." Eu digo: "num canto não. Só sei pular, num sei cantar." Aí quando eu peguei a pular com ele, o cara que me chamou pegou um papel de cinco mil réis e jogou, ele já tinha falado com os caras lá que ninguém apanhava na minha frente, aí fez aquele bolo de dinheiro em cima do lenço, o homem mas ficou doido, vai lá, vem cá, vai lá, vem cá, me levou no Arco da Velha eu fui [continuam o jogo em um espaço

mais movimentado], quando chegou lá, me largou lá e pulou, quando ele pulou de costas eu meti o pé, botei o pé aqui na boca, botou a boca no meu pé, eu fiz assim, só fiz suspender, num bati não, ele tirou a cara fora e me olhou, rodou assim e passou aquela meia-lua, quando passou a meia-lua eu desci e 'vap', peguei o dinheiro com a boca e tudo: "eu tiro o dinheiro com a boca mas num tiro do bolso". [rs] Aí os meninos: "i é hoje, é hoje!"

- Cadê o mestre de capoeira de Candeia? Messias perguntava.

- Mestre de Candeia tá aqui... Mestre de Candeia não sai daqui não! Num sai daqui desse mercado por nada! [o próprio mestre de Candeia respondia na narrativa de Messias]

E eu apanhando, apanhei umas três vezes, na quarta ele aí chegou e disse assim:

- "já tá bom de dividir...

- Dividir o quê? Salve-se quem puder!

- Salve-se quem puder quê?

- Ué, me dá logo."

*Aí me abaixou, aí eu saí dele, aí o menino veio em cima: "mestre, o senhor tá errado, mestre. Senhor tá enganado mestre, aí é mestre também..." Aí ficou aquele bate-boca de bocado de mestre, aí os que tava gostando do que eu tava fazendo com ele tava do meu lado! [rs] Aí disse assim: "o senhor é mestre de capoeira?" Eu disse: "sou." Ele disse: "é o que... Pra o senhor vim desafiar o mestre dentro da casa dele é muita coisa, e quais são a regra da capoeira?" Eu digo: "**olha, as regra da capoeira, capoeira na rua, salve-se quem puder...**" Ele:*

- "salve-se quem puder é o que?"

*- Quem apanhou é dono. **Dentro da academia dele, o direito é dele apanhar e dividir com ele, mas fora da academia...***

- Mas o mercado aqui é dele...

*- **Mercado é de ninguém**, isso aqui é nosso, isso aqui é do Estado meu Deus, se ele dá aula aqui dentro do mercado, e o mercado é dele, ele hoje vai perder a poupança dele..."[rs]*

Aí eu também disse assim! O povo deu risada... [narra mais uma conversa com uma terceira pessoa, provavelmente um dos alunos que assistia a disputa, para descrever como desenrolou a situação pro seu lado]

- Tá mestre...

- Vai perder sua poupança hoje... Sua poupança é ouro.

- Divide, mas divide com ele.

*- Não divido não, não dou um tostão a ele. Ele apanha toda semana ele já deu alguma coisa pra você? Eu vou lhe dar vinte pra você tomar uma **cerveja**...*

- Não, num quero nada...

- Não, se você tá perguntando se eu vou partir pra ele, eu não vou partir nada.

Mas o cara que tava com ele disse que ia me levar, porque ele veio fazendo aquela manchete toda, que ele era o bom e num sei o quê, e ele viu eu jogando com o cara no campo e toda vez que caía quem apanhava era eu, ele disse: "se lá é bom, aqui é melhor, eu vou logo aqui!"
[rs]

Mestre Gato Góes: Tá certo.

Mestre Messias: Eu sei que eu trouxe um bolo de dinheiro pra casa, um bolo de dinheiro bonzinho. Bora! [diz pra continuar a entrevista]

O jogo de pegar o dinheiro com a boca no chão, que se acumulava em cima de um lenço, era uma prática conhecida nas rodas. Messias narra uma situação numa cidade onde isso era possível, onde a capoeira deixava de ser alvo da polícia. Como ele fala, os fatos ocorriam no mercado, para o povo ver a desenvoltura dos malandros. Com o dinheiro que ganha pode então beber cerveja, ao invés da cachaça.

Mestre Gato Preto, em entrevista à Revista de Capoeira em 1999 também menciona essa forma de conseguir dinheiro pela capoeira:

Não rolava dinheiro? Ninguém vivia da capoeira?

O dinheiro veio depois, com brincadeiras feitas na roda. Alguém pedia para o capoeirista pegar com a boca uma nota de dinheiro, colocada no chão, no meio da roda, em cima de um lenço vermelho.

Os dois parceiros saíam jogando até que um fosse imobilizado com um golpe de pé – não com a mão – e o outro pegasse a cédula. Era preciso deixar o adversário imóvel para não correr o risco de receber um chute no rosto. Depois de tudo, se abraçavam e o dinheiro era colocado na cabaça do berimbau, para pagar a rodada de cerveja, refrigerante ou pinga, depois da roda. Só aí entrava o dinheiro.

Contrapomos as opções de Mestre Messias e de Mestre Gato. Um sobrevive da pesca, dos mariscos, da venda de água. Do ponto de vista da metrópole Mestre Messias poderia simbolizar a miséria, ao mesmo tempo que simboliza a origem.

Na conversa com Mestre Pinguim, ele demonstra não ser alheio à opção de Mestre Messias. Nos expõe que o plano da consciência é parte da mobilidade do trabalho. O campo de possibilidades do mercado de trabalho autonomizado e formado é parte e produto do processo de mobilização do trabalho. Diz Mestre Pinguim "é inevitável o progresso, mas nós temos uma referência. Trabalhamos com cultura de base, ter base é ter uma ancestralidade, é

ter uma chão. Nossa história de vida é nossa experiência, e a gente vai vivenciando. São Braz está lá, um vilarejo, era um entreposto, e tinha que ser, senão o povo migra".

Contudo, mesmo em Salvador, Mestre Gato afirma também não ter ganhado dinheiro com a capoeira. Por isso, afirma que "o dinheiro veio depois".

Qual era o perfil do capoeirista naquele tempo?

O capoeirista era um trabalhador: um condutor, que tirava a cana; um estivador do cais do porto; um pedreiro; um carpinteiro; um eletricista; caixeiro-viajante; um marinheiro, enfim, era sempre um trabalhador que, independente da função profissional, jogava por amor, por lazer, um tipo de terapia. O capoeirista fazia aquilo por ser uma dança, que fazia ele se sentir bem e conseguir o que queria, através da concentração.

Nem os mestres tinham a capoeira como profissão?

Ninguém tinha. Todos eles eram operários, tinham sua profissão. Pastinha era tarefeiro, depois foi tomar conta de jogo; Daniel Noronha trabalhava na estiva; Canjiquinha e Caiçara, na Prefeitura; Paulo dos Anjos, como motorista; mestre Ferreira e eu, como armador. Ninguém vivia da capoeira. Eu vivi nela durante 40 anos sem ganhar um tostão! (Revista Capoeira, n. 4, 1999).

A aproximação de Edson Carneiro, no campo científico, e Jorge Amado no campo artístico, aos capoeiras também foi compartilhada pela perspectiva política de ambos do comunismo, apoiando os praticantes para se organizarem em associações e conscientizando-os de sua posição de proletariado. Mas a proposta do resgate sobre o povo, e sobre o negro, não deixava de se vincular à construção da imagem da nação (Acuña, 2010).

Esses autores se aproximaram e defenderam os representantes da capoeira angola, por defenderem a perspectiva que vinculava a prática como mais pura. Edson Carneiro compreendia que o processo de esportivização da prática, juntamente ao processo de repressão policial que permanecia, teriam radicalizado a "decomposição da capoeira", o que justificava sua posição junto aos praticantes da angola (Pires, 2010). Afirmava o autor, na primeira metade do século XX, seu receio de que "a capoeira, junto aos demais elementos do folclore negro, recuará para os pequenos lugarejos do litoral" (apud Pires, 2010, s. p.).

A profecia de Carneiro talvez estivesse certa, o Recôncavo permanece como um refúgio da prática tradicional.

Todo o processo de reabilitação da capoeira a constituiu como um produto histórico enquanto cultura. Não no sentido de contrapor cultura e civilização, como se anteriormente não se tratasse de cultura. A questão é que a partir de um determinado momento, o processo

de institucionalização se desenvolve a tal ponto que passa a se projetar sobre esferas que antes não eram projetáveis.

A capoeira se realizando como conteúdo positivo de cultura não pode ser vista desvinculada de uma processo de modernização que produziu uma capoeira separada do capoeira, uma objetivação em cultura, e isso passa pela formação do Estado. Nesse sentido, é essencial pensá-la também dentro do que estamos chamando de *autonomização*, como aparência de autonomia do mundo da reprodução do capital.

A capoeira passa a existir como cultura, como esfera separada, como prática que pode ser encontrada em espaços específicos e pode remunerar parte de seus praticantes.

A capoeira jogada atualmente no Brasil, que tem como modelo a capoeira baiana criada e sistematizada principalmente por mestre Bimba e mestre Pastinha entre os anos de 1930 e 1940, é uma capoeira relativamente diferente daqueles velhos sarilhos nas ruas, nas festas e nas praças de Salvador no começo do século passado; afinal, hoje a capoeira é praticada em espaços fechados, academias, clubes e hotéis, tem horário e dias predeterminados (Dias, 2016, p. 167).

Foi estudado, nas transformações da experiência de viver como capoeira, o processo de formação do Estado em sua relação com a mobilização do trabalho; ou seja, tanto o Estado como o trabalho foram tratados como produtos de um processo histórico violento de imposição da forma social.

Para chegarmos onde se quer com o argumento aqui desenvolvido, é necessário apontar sumariamente o contexto do Governo Vargas desencadeado nos anos 1930. O processo de integração nacional no nível político, que resulta na abolição da Guarda Nacional em 1934, promove uma concentração do monopólio da violência nas mãos do Estado que, a partir desse momento se autonomiza do capital e promove uma "modernização retardatária" (Kurz, 2004) brasileira¹³⁷.

A territorialização do capital vai permitir que as dinâmicas regionais de acumulação sejam rompidas, alvo de processos de planejamento regional que iniciam nesse período,

¹³⁷ Esta se colocava na tentativa planejada pelo governo de inserir o país no mercado mundial, tendo como referência o parâmetro de produtividade alcançado pelos países industrializados. "Pois, nas condições de um nível de desenvolvimento já relativamente alto do sistema produtor de mercadorias no Ocidente e de uma luta de concorrência já muito avançada no mercado mundial, todo novo impulso de modernização nas regiões ainda pouco desenvolvidas tinha de assumir o caráter de um desenvolvimento *recuperador*, particularmente forçado, em que não apenas se repetia o estatismo dos inícios da época moderna, mas que também se apresentava numa forma muito mais pura, consequente e rigorosa que a dos originais ocidentais esquecidos há muito tempo" (Kurz, 2004, p.35). O termo "recuperador" pode estar como "retardatário" conforme a tradução. É importante salientar que a existência de forças produtivas em níveis diferentes de desenvolvimento é parte do processo de acumulação que se dá de forma simultânea através de um tempo social médio de produção. O aspecto retardatário não possui o sentido de atrasado, e sim de um desenvolvimento das forças produtivas que se dá concretamente. Considerar a periferia como atrasada esconde a forma de ser da modernização, atrasado se coloca como o aspecto negativo e contraditório do desenvolvimento das forças produtivas nos países centrais.

possíveis exatamente pelos mesmos processos regionais que haviam permitido o desenvolvimento da relação capital. O contexto territorial de mobilização do trabalho passa a coincidir com as fronteiras do Estado nacional, acentuando processos de urbanização e fortes investimentos em setores industriais, intensificados nos anos 1950.

Nesse sentido, a própria possibilidade de migrar para outros estados, por "vontade própria" se constituía em relação ao processo de constituição da mobilidade do trabalho em escala nacional. A concentração do monopólio da violência pelo Estado vai se dar pelo processo de autonomização da violência econômica da extra-econômica permitindo que os cidadãos, agora em igualdade jurídica, possam ser mobilizados pela violência econômica do capital para sobreviver.

É em São Paulo que Mestre Pinguim, natural de Salvador, vai encontrar com Mestre Gato. Segundo Mestre Pinguim, migra para São Paulo "por necessidade de família". Conhecía a capoeira em Salvador, mas apenas aqui começa a praticar.

O Recôncavo Baiano, por exemplo, será alvo de investimentos industriais. A Trzan foi a primeira metalúrgica do Nordeste construída na cidade de Santo Amaro, onde Mestre Gato fora trabalhar. As atividades da Trzan começam em 1950 funcionando como metalúrgica até 1960, numa instalação onde anteriormente funcionara uma destilaria de álcool. Posteriormente a Trzan é comprada pelo Grupo Votarantim, funcionando novamente como Usina Santo Amaro até 1981. As ruínas da fábrica, com uma alta chaminé, podem ser vistas quando se entra na cidade de Santo Amaro, estando ao lado da linha do trem. Atualmente o uso do prédio é requerido pela Universidade Federal do Recôncavo Baiano.

Depois de trabalhar na Trzan, Mestre Gato foi para Salvador, era armador em construções, morava no subúrbio, montou academia, migrou para São Paulo e Brasília ensinando capoeira. Ao mesmo tempo, Mestre Messias permaneceu em São Braz. Ambos em posições diferentes de reprodução social, mas unidos identitariamente enquanto praticantes de capoeira.

Ao mesmo tempo que analisado a particularidade da formação do trabalho no Brasil e de como os capoeiras estiveram envolvidos nesse processo, o momento em que a própria capoeira se apresenta separada do capoeirista é uma especificidade das relações de trabalho expressas pela própria história da capoeira. Unidos num processo de institucionalização gigantesca da prática, volta-se novamente ao corpo, ao corpo negro que não deixou de ser objeto da normatização.

Crime, esporte e cultura; perseguição, criminalização e reconhecimento, compõe partes de um mesmo processo que se vistos sob a perspectiva do trabalho, como abordado, permitem encontrar a própria capoeira como objeto de crítica.

Para tal, por último, dois movimentos serão apresentados. Um primeiro de que essa capoeira e esse capoeira, que não foram sempre os mesmos, terão suas próprias compreensões sobre o processo tendo de ser reformuladas.

Mestre Pastinha prezava a limpeza da mancha suja da capoeira, em momentos defendendo a polícia, ao mesmo tempo em que Mestre Bimba exigia apresentação de carteira de trabalho em sua academia. O processo mesmo da sujeição em que se encontravam, de criminosos a sujeitos da cultura, exigia tal reposicionamento. No interior da baía, Mestre Messias narra suas histórias do meio do caminho dessa institucionalização. Vê criticamente a capoeira regional, está no Recôncavo escondido e sem ganhar dinheiro com a prática, ao mesmo tempo que separado da capoeira.

Nesse fetichismo em processo, na formação no campo da consciência sobre o processo, nas posições que tiveram de ser tomadas, pela imposição, essa capoeira vai ser sempre ruptura, se ela era o escravismo, sua resistência identificada naquele universo, ela vai ser a negação do escravismo, vai se constituir numa identidade cultural que é necessariamente ruptura desse momento, pois foi possível com a crise dele. Ao mesmo tempo que não deixa de ser derivada do processo de autonomização do capital, que separa trabalhador da terra, cultura das outras dimensões da existência, se faz também num projeto de nação que é exatamente o projeto que sempre aniquilou os capoeiras.

Assim, finalmente entende-se a resistência, diferenciável historicamente nos diversos momentos apresentados nesse texto, enquanto manifestação da contradição.

Nesse segundo movimento, também é necessário compreender o racismo observado numa dimensão específica de seu papel na estruturação de um Estado nacional, permanecendo na formação identitária cultural brasileira – do capoeira ao capoeirista, a construção da capoeira. É necessário retomar o corpo criminalizável, no sentido de que a materialidade explorada pela ciência racista é da cisão e não da igualdade em formação.

Há uma continuidade explicitamente violenta da posição do capoeira ao capoeirista: perseguir, criminalizar, institucionalizar e discriminar. Assim, permanece o corpo capoeira diante do processo de territorialização.

Não podemos esquecer que grandes mestres como Mestre Pastinha e Mestre Bimba morreram à mingua. E o encarceramento em massa e o genocídio negro na periferia não são

sobre qualquer corpo, mas o corpo negro, geralmente jovem e masculino são as principais vítimas da polícia.

Se é possível reconhecer em todos estes termos a provável docilização dos corpos, onde este outro ameaçador permanece construído é na cisão, isto é, não se resolve nos termos da mobilização do trabalho, sendo lógica e histórica, tem movimento ao mesmo tempo que permanece.

Mestre Pinguim, no documentário *Um trabalho de mestre*, que problematiza a ausência de reconhecimento pela universidade de seu trabalho de formação, identifica a capoeira como seu trabalho. Ao mesmo tempo em que precisa afirmar, em nossas conversas quando perguntado como se vê como capoeirista: "eu sou capoeirista, mas sempre fui trabalhador, a capoeira é uma luta, a cultura é uma luta, mas nunca deixei de trabalhar."

Por isso a importância de teorizar a partir de falas, nas dimensões que existem entre texto e realidade e que narram o processo a ponto de aniquilar o próprio narrador. Isso difere de pressupor uma cultura, seja qual for, e mesmo uma capoeira, e buscá-la em outros momentos históricos como uma prática corporal ou uma coreografia reconhecida e disseminada, como se corpo e prática não estivessem territorialmente condicionados pelas relações que os cercam e engendram nosso olhar sobre eles.

Isso tem tanta força que o racismo não é apesar do escravismo ter acabado, mas por causa do sistema que o engendrou e que é o mesmo até hoje. O racismo é lócus necessário para pensar sobre um corpo que não o deixa de ser. Não se trata apenas de uma herança, é efetivamente estrutural da sociedade capitalista, e não à toa os discursos de resistência se voltam a esse processo. Se por um lado identificam um processo de imposição, por outro criam identidade que tem de ser pensada cuidadosamente, como algo sempre criado na relação.

Por fim, de seus processos subjetivos críticas sobre todo esse processo, de lugares cisionados, retoma-se os mestres. Se Mestre Pinguim nos fala que "essa coisa de trabalho vem da escravidão", Mestre Góes também vai explicar:

*[...] porque o jogador das capoeiras não era o capoeirista [estala os dedos em sinal de muito tempo], capoeirista aqui é novo, o jogador. O brincalhão, a vadiagem das capoeiras, ninguém era contra ninguém, hoje sim, a **cifra entrou no meio todo mundo é contra todo mundo**, todo mundo contradiz todo mundo [...].*

Sobre essa tal de forma em cifra, uma última explicação em analogia.

Quanto vale ou é por quilo? é um longa-metragem dirigido por Sérgio Bianchi (2005), que aborda a contemporaneidade por meio da adaptação de crônicas de Nireu Cavalcanti.

Essas crônicas foram construídas a partir de autos do período colonial presentes no acervo do Arquivo Nacional no Rio de Janeiro.

Dentre elas, a "História da grande amizade entre Maria Antônia e Lucrécia", que se passa na cidade de Guaratiba (RJ) em 1786, narra o pagamento da fiança da personagem Lucrécia a seu senhor, realizado por Maria Antônia do Rosário. Esta era uma viúva, comerciante de escravos e amiga de Lucrécia. A partir do acordo entre as duas, Lucrécia passa então a ser, com mais de 50 anos, escrava de ganho de M^a. Antônia. Pois assim poderia trabalhar até finalmente conseguir pagar por sua liberdade a sua amiga. Conquista sua liberdade três anos depois, pagando a M^a. Antônia o seu preço original estipulado pelo antigo senhor somados os juros e correções.

A explícita analogia apresentada pelo filme é a de que, para ambas: "o lucro e a liberdade enfim se tornam uma realidade. Lucro para Maria Antônia: 8\$238 [oito mil, duzentos e trinta e oito réis]... amizade, liberdade, solidariedade".

A continuidade negativa do processo social é explicitada em outra estória do filme. Na qual está retratada a vida de um presidiário interpretado por Lázaro Ramos. No ano de 2005, o personagem, espremido em sua cela, protestava:

- Esse é o nosso navio negreiro, dizem que a viagem era bem assim, só que ela só durava dois meses, e o principal: o navio ia terminar em algum lugar. Na escravidão a gente era tudo máquina, tudo máquina, aí eles pagavam combustível e manutenção pra gente ter saúde e poder trabalhar de graça pra eles. Agora não, agora é diferente, agora a gente é escravo sem dono; cada um aqui custa 700 paus para o Estado, por mês, isso é mais do que três salários mínimos, isso diz alguma coisa sobre esse país (*Quanto vale ou é por quilo?*, 2005).

Isso diz que coisa, ou que coisas, sobre esse país? Seria esta a "coisa" a se dizer: "agora a gente é escravo sem dono", ou ainda, somos nossos próprios donos no automovimento de valorização do sujeito capital.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa aparece como um texto fechado, porque o tinha que ser, contudo, existiam dois itens formulados inicialmente e que não tivemos fôlego e tempo para desenvolvê-los. Além disso, algumas bolas foram levantadas ao longo deste texto e não foram elaboradas teoricamente. Neste sentido, a seguir estão apresentados os pontos que consigo identificar e que considero relevantes a serem futuramente problematizados, e que embora não comprometam o percurso trilhado, estão remetidos às discussões.

O primeiro ponto se refere à discussão da teoria do escravo-coisa na historiografia. Ao contextualizar o escravismo moderno como parte do *sentido da colonização*, determinado pela realização de uma empresa comercial, Caio Prado Jr. nos permitiu abrir a discussão para a particularidade da constituição do Estado nacional que se formava a partir de uma colônia. Ao mesmo tempo, Fernando Novais interpretou o processo de *acumulação primitiva* (Marx, 1988) europeu engendrando as relações do sistema colonial, acentuando o papel realizado pelo tráfico. Nesse ponto, a análise de Alencastro utilizada é primorosa.

Se partimos desse campo encaixadinho como história econômica (Schwarz, 2001), foi pelo esforço em tentar analisar os processos históricos pelo fundamento social da forma valor. Aqui encontramos também as formulações de Maria Sylvia de Carvalho Franco que tentou realizar esse percurso ao discutir a organização social no escravismo.

As abordagens de Prado Jr. e Novais se limitam a uma escala que não permitia discutir as mediações em relação com as formas sociais que se objetivaram na sociabilidade vivenciada pelos escravizados. O trabalho de Sidney Chalhoub foi essencial nesse sentido, tratando de todo um campo de negociações entre escravizados e senhores.

Ao mesmo tempo, as abordagens de Prado Jr., Novais e Franco sobre o escravizado foram criticadas por estarem pautadas na chave "teórica do escravo-coisa". Os estudos sobre capoeiras realizados pelos historiadores que utilizamos, são críticos à perspectiva da história econômica, seguindo as formulações de Chalhoub (2011). Esse campo vai compreender o escravismo a partir da abordagem sociológica da agência, por exemplo, nos significados da liberdade formulados na perspectiva do negro, examinados, por meio de estratégias em ações cívicas de liberdade (Chalhoub, 2011), em como se utilizaram de vantagens políticas no movimento abolicionista (Cunha, 2011); ou mesmo no entendimento da atuação dos capoeiras na chave da resistência (Cunha, 2011; Pires, 2001; Soares, 2004).

As análises contudo não permitem a discussão crítica das posições reificadas que não são apenas do escravismo. O que a proposta de *mobilização do trabalho* sugere (cf. Gaudemar, 1977) e que realizamos a partir da perspectiva de Marx de que "o trabalho escravo anuncia o trabalho assalariado".

Portanto, a crítica teórica por dentro do campo de discussão da historiografia não foi realizada.

A perspectiva de agência, desse campo historiográfico, engendra uma discussão assentada na compreensão de *territorialidade*, que também baseia a formulação de um campo da geografia, a geografia cultural. Esse debate se fez a partir da apropriação por parte da geografia das discussões sobre cultura realizadas pela antropologia.

Retiramos do texto as passagens que faziam referência a esse debate por considerar que elas estavam descoladas do percurso trilhado, se configurando em grandes digressões que quebravam o texto em muitas partes. Ao final pensávamos em reuni-las em um item, o que não foi possível com o aperto do prazo.

Apenas para apontar, mesmo que de maneira totalmente irresponsável, a crítica se fazia sobre a perspectiva de estudos sobre territorialidades a partir da compreensão de territorialização. A descrição de elementos que compõe uma territorialidade disputando dinâmicas de poder – até de certa forma rompendo com a perspectiva de território ratzeliano do exercício do poder do Estado – não abordam o sentido de sua própria formação. Assim, a territorialidade é apresentada como uma capacidade ontológica da prática social. A noção de territorialização contribui para uma formulação em processo, em contraposição à de territorialidade; e sua qualificação enquanto territorialização do capital expõe as contradições do processo histórico que determinaram as condições objetivas de produção tanto dos discursos como das formas pelas quais se experimenta a sociedade.

Um tanto impregnada nessas discussões, reside toda uma compreensão assente na lógica identitária que necessariamente precisa ser criticada. Tentamos furar este aspecto, em nossa abordagem sobre resistência, contudo não elaboramos de maneira cuidadosa a discussão no campo do debate em que a crítica da autora utilizada, Roswitha Scholz, se voltou.

Se no anos 1980 o sexismo e o racismo foram tidos em conta de forma incipiente no debate teórico, nos anos 1990, o feminismo ganhava espaço numa cena pós-moderna em que o "conjunto da esquerda pós-colonial" (p. 1) cada vez mais se inclinava para as teorias pós-estruturalistas. Acontece que a partir de meados dessa década, a situação econômica se agudiza com os processos de globalização cada vez mais intensos. Com isso, um debate sobre

as problemáticas sociais e econômicas, realizado também na esfera da diferença, da linguagem e da identidade, vão para um plano secundário, retornando o debate tradicional marxista da luta de classes.

Contudo, a identidade é um resultado da própria modernização, e sua discussão precisa ser problematizada especialmente agora em um momento de crise aguda e explícita da valorização do valor coloca a todos como sujeitos monetarizados sem dinheiro ao lado de um Estado gestor de crise. O patriarcado da estrutura do valor-dissociação se asselva na globalização.

Na modernidade, as culturas nacionais que se formaram na fase de ascensão do desenvolvimento histórico da relação de valor-dissociação fazem parte da fonte principal das identidades culturais; e com as correspondentes inclusões e exclusões. Nas condições da globalização, da revolução microeletrônica e das racionalizações correspondentes, com a transição do fordismo para o pós-fordismo, as relações de trabalho flexibilizadas, as turbulências nos mercados financeiros e, não em último lugar, com a pobreza acarretada por tudo isso, os surtos de fome e as desestabilizações políticas, e ainda uma relação alterada com o espaço e o tempo devido à mediatização e tecnicização exaustiva das relações sociais, agora chega a hora da decadência das identidades nacionais ou da respectiva "dispersão" em sub-identidades "étnicas". Os movimentos migratórios constituem aqui um momento importante.

Uma consequência deste desenvolvimento foi em primeiro lugar a problematização da identidade nacional e a insistência na pluralidade cultural. Tal ocorreu não apenas por parte da "cultura dominante", sob a forma ideológica do multiculturalismo ou pluralismo étnico, mas igualmente pelo lado das chamadas "minorias étnicas". Neste contexto, o racismo fundamenta-se menos numa base biológica que culturalista. [...] No entanto, neste âmbito costuma descuidar-se o facto de que essa existência híbrida (cf. Hall, 1994) não representa um fenómeno isolado, vindo, pelo contrário, ao encontro das exigências de flexibilidade do capitalismo globalizado (Scholz, 2004, p. 8)

Nesse sentido, nosso quarto e último momento que deveria ter sido problematizado é sobre uma capoeira que espetacularmente se realiza a partir de uma lógica identitária. Claro que essa crítica teria mesmo de partir da posição privilegiada em que me encontro, mas entendemos que o debate deve ser aberto pois se faz necessário.

Nesse ponto, seria essencial, além de interessante, relacionar as perspectivas de Stuart Hall com as formulações sobre a *Sociedade do espetáculo* de Guy Debord. As realizamos em nossos estudos, mas não conseguimos apresentar de maneira formulada. Por fim, portanto, restaria discutir o lugar espetacularizado da cultura popular.

[...] a cultura popular tem se tornado historicamente a forma dominante da cultura global, ela é, então, simultaneamente, a cena, por excelência, de mercantilização das indústrias em que a cultura penetra diretamente nos circuitos de uma tecnologia dominante – os circuitos de poder e capital. [...] Ela está enraizada na experiência popular e ao mesmo tempo disponível para expropriação (Hall, 2003, p. 341).

Não se trata de discutir a globalização da capoeira. Resta-nos a autocrítica de não colocar nos termos de apropriação por classe essa questão, e discutir o violento processo de modernização em sua cara espetacular sobre os que se dizem narradores, que, ao se posicionarem, refletem "vedetes do consumo": "Tudo que era vivido diretamente tornou-se uma representação" (Debord, 1997).

BIBLIOGRAFIA

ABREU, Frederico José de; CASTRO, Maurício Barros de. *Capoeira*, Rio de Janeiro: Azougue, col. Encontros, 2009.

ACUÑA, Jorge Mauricio Herrera. *Entre rodas de capoeira e círculos intelectuais: disputas pelo significado da capoeira no Brasil (1930 - 1960)*, dissertação na Antropologia Social, USP, 2010.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*, São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ANDRADE, Manuel Correia de. *A terra e o homem no Nordeste*, São Paulo: Brasiliense, 1964.

AQUINO, João Emiliano Fortaleza de. *Espetáculo, comunicação e comunismo em Guy Debord*. Belo Horizonte: Kriterion - Revista de Filosofia, v. 48, n. 115, 2007. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0100-512X2007000100010&script=sci_arttext.

ARAÚJO, Tatiana Brito de. *Os engenhos centrais e a produção açucareira no Recôncavo Baiano*, Salvador: FIEB, 2002.

BARICKMAN, Bert J. "A bit of land, which they call *roça*': slave provision grounds in the Bahian Recôncavo, 1780-1860", In: *Hispanic American Historical Review*, v. 74, n. 4, Durham: Duke University Press, 1994.

_____. "Até a véspera: o trabalho escravo e a produção de açúcar nos engenhos do Recôncavo Baiano (1850-1881)", In: *Revista Afro-Ásia*, Salvador, n. 21-22, 1998-1999.

BOURDIEU, Pierre. "Esboço de uma teoria da prática", In: ORTIZ, R. (org.). *Bourdieu*, São Paulo: Ática, 1994.

BOECHAT, Cássio de Arruda. *Região do colonato: mobilização do trabalho e autonomização do capital na área de Olímpia (1857-1964) do Oeste Paulista*, dissertação na Geografia Humana, USP, 2009.

BRANDÃO, Maria de Azevedo. *Recôncavo da Bahia: sociedade e economia em transição*, Salvador: Fundação Casa de Jorge Amado; Academia de Letras da Bahia; Universidade Federal da Bahia, 1998.

CHALHOUB, Sidney. *Visões da Liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na corte*, São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *A força da escravidão: ilegalidade e costume no Brasil oitocentista*, São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. "Trabalhadores e vadios; imigrantes e libertos: a construção dos mitos e a patologia social", In: *Trabalho, lar e botequim: o cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da Belle Époque*, São Paulo: Brasiliense, 1986.

CLAVAL, Paul Charles Christophe. *Geografia Cultural: um balanço*, Londrina: Revista Geografia, v. 20, n. 3, 2011.

CUNHA, Manoela Carneiro da. *Negros estrangeiros: os escravos libertos e sua volta a África*, São Paulo: Brasiliense, 1985.

CUNHA, Pedro Figueiredo Alves da. *Capoeiras e valentões na história de São Paulo (1830-1930)*, dissertação na História Social, USP, 2011.

DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*, Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DIAS, Adriana Albert. *A malandragem da mandinga: o cotidiano dos capoeiras em Salvador na República Velha (1910 - 1925)*, dissertação na História Social, UFBA, 2004.

_____. "Os 'fiéis' da navalha: Pedro Mineiro, capoeiras, marinheiros e policiais em Salvador na República Velha", In: *Afro-Ásia*, nº 32, 2005.

_____. "As práticas sociais malandras dos capoeiras de outrora", In: PIRES, Antônio Liberac Cardoso Simões; FIGUEIREDO, Franciane Simplício; MAGALHÃES FILHO, Paulo Andrade; MACHADO, Sara Abreu da Mata (orgs.). *Capoeira em múltiplos olhares: estudos e pesquisas em jogo*, Cruz das Almas: EDUFRB; Belo Horizonte: Fino Traço, 2016.

Dias, Maria Odila Leite da Silva. *A interiorização da metrópole e outros estudos*, São Paulo: Alameda, 2005.

Entrevista com Mestre Gato Preto. *Revista Capoeira*, n. 4, ano II, 1999.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FLAUZINA, Ana Luiza Pinheiro. *Corpo negro caído no chão: o sistema penal e o projeto genocida do Estado brasileiro*, dissertação no Direito, Universidade de Brasília, 2006.

FRAGA FILHO, Walter. *Encruzilhadas da liberdade: histórias e trajetórias de escravos e libertos na Bahia, 1870-1910*, dissertação na História, Unicamp, 2004.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*, Petrópolis: Vozes, 2004.

_____. *Segurança, Território, População* - Curso dado no Collège de France (1977-1978), São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho. "Organização social do trabalho no período colonial", In: BARROS DE CASTRO, Antonio e PINHEIRO, Paulo Sérgio (coord.). *Trabalho escravo, economia e sociedade*, São Paulo: Paz e Terra, 1984.

_____. *Homens livres na ordem escravocrata*, São Paulo: Fundação editora da UNESP, 1997.

GAUDEMAR, Jean Paul de. *Mobilidade do Trabalho e Acumulação do Capital*, Lisboa: Estampa, 1977.

HALL, Stuart. "Que 'negro' é esse na cultura negra?" In: SOVIK, Liv (org.). *Da diáspora: Identidades e mediações culturais*, Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da Unesco no Brasil, 2003.

HEIDEMANN, Dieter Heinz. "Os migrantes e a crise da sociedade do trabalho: humilhação secundária, resistência e emancipação", In: *Migrações: discriminação e alternativas*, São Paulo: Paulinas, 2004.

_____.; TOLEDO, Carlos de Almeida; BOECHAT, Cássio de Arruda. "O trabalho no Brasil: traçado interpretativo de sua história de formação e de sua crítica", In: *Revista de Estudos Avançados - USP*, nº 28 (81), São Paulo, 2014.

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

_____. *Policing Rio de Janeiro: repression and resistance in a 19th-century city*, Stanford: Stanford University Press, 1993.

IPHAN - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. *Dossiê Inventário para Registro e Salvaguarda da Capoeira como Patrimônio Cultural do Brasil*, Brasília, 2007.

JAPPE, Anselm. *Guy Debord*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1999.

JESUS, Roseni Santana de. *Por que a pescadora é marisqueira? Identidade de gênero no quilombo de São Braz – Santo Amaro/Bahia*, dissertação nas Ciências Sociais pela UFRB, 2016.

KRAAY, Hendrik. "Os companheiros de Dom Obá: os zuavos baianos e outras companhias negras na Guerra do Paraguai", In: *Revista Afro-Ásia*, n. 46, 2012.

KURZ, Robert. *O colapso da modernização. Da derrocada do socialismo de caserna à crise da economia mundial*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004.

_____. *A substância do capital: o trabalho abstrato como metafísica real social e o limite interno absoluto da valorização*. Disponível em <<http://obeco.planetaclix.pt/>>. Tradução de Lumir Nahodil, revista por Boaventura Antunes, 2005.

_____. *Razão sangrenta. Ensaio sobre a crítica emancipatória da modernidade capitalista e seus valores ocidentais*, São Paulo: Hedra, 2010.

_____. *Dinheiro sem valor: linhas gerais para uma transformação da crítica da economia política*, Lisboa - Portugal: Antígona, 2014.

LEFEBVRE, Henri. "Estrutura social: a reprodução das relações sociais". In: MARTINS, José de Souza e FORACCHI, Marialice Mencarini (orgs.), *Sociologia e sociedade*, Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos, 1977.

_____. *A vida quotidiana no mundo moderno*, Lisboa: Ulissea, 1969.

LEITE, Ana Carolina Gonçalves. *Formação e atualidade da questão regional no processo de modernização do Vale do Jequitinhonha mineiro*, Boletim Campineiro de Geografia, v.4, n.1, 2014.

_____. *O campesinato no Vale do Jequitinhonha: da sua formação no processo de imposição ao trabalho à crise da (sua) reprodução capitalista*, tese na Geografia Humana, USP, 2015.

MAGALHÃES, Cristiane Maria. "Escravos e libertos: homens de ocupação no século XIX", In: *O olho da história. Revista de teoria, cultura, cinema e sociedades*, n. 10, UFBA, 2008, disponível em: www.oohodahistoria.ufba.br.

MARX, Karl. *O Capital. Crítica da Economia Política*, São Paulo: Nova Cultural, 1988.
_____. *Capítulo VI Inédito de O capital: resultados do processo de produção imediata*, São Paulo: Editora Moraes Ltda., 1969.

MELO, Vinícius Thiago de; UDE, Walter. "Um breve panorama sobre o caso da Capoeira no contexto de Salvador/ BA (1890-1941): alguns apontamentos acerca da institucionalização dos 'lazer populares'", In: *Licere: Revista do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos do Lazer/UFMG*, Belo Horizonte, v. 16, n. 1, 2013.

MIRANDA, Fernanda Rodrigues de. "Notas sobre o romance brasileiro de autoras negras", In: *Opiniões: Revista dos alunos de Literatura Brasileira/FFLCH-USP*, São Paulo: Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, n. 10, 2017.

MUNANGA, Kabengele. "Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia", In: BRANDÃO, André Augusto P. (org.). *Programa de educação sobre o negro na sociedade brasileira*, Niterói: EdUFF, 2004.

MUTTI, Maria. *Maculêlê*, Salvador: Secretaria Municipal de Educação e Cultura, 1978.

NOVAIS, Fernando A. *Portugal e Brasil na Crise do Antigo Sistema Colonial (1777 - 1808)*, São Paulo: Hucitec, 1989.

OLIVEIRA, Francisco de. *Elegia para uma re(li)gião: SUDENE, Nordeste. Planejamento e conflito de classe*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.

OLIVEIRA, Josivaldo Pires de; LEAL, Luiz Augusto Pinheiro. *Capoeira, identidade e gênero: ensaios sobre a história social da capoeira no Brasil*, Salvador: EDUFBA, 2009.
_____. "Cosme de Farias e os Capoeiras na Bahia: um capítulo de história e cultura afro-brasileira", In: *Sankofa. Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana*, n. 4, 2009.

OLIVEIRA, Waldir Freitas. *A crise da economia açucareira do Recôncavo na segunda metade do século XIX*, Salvador: FCJA, UFBA - Centro de Estudos Baianos, 1999.

PINTO, Monilson dos Santos. *Nego fugido: o teatro das aparições*, dissertação em Artes Cênicas, UNESP, 2014.

PIRES, Antônio Liberac Cardoso Simões. *Movimentos da cultura afro-brasileira: a formação histórica da capoeira contemporânea (1890-1950)*, tese na História Social, Unicamp, 2001.

_____. "A capoeira: política cultural no mundo das letras e conflitos simbólicos no Brasil republicano (1890-1950)", In: PIRES, Antônio Liberac Cardoso Simões e OLIVEIRA, Rosy (orgs.). *Sociabilidades negras. Comunidades remanescentes, escravidão e cultura*, Belo Horizonte: Gráfica Daliana Ltda., 2006.

_____. "Os intelectuais, a capoeira e os símbolos étnicos", In: *VI Encontro de estudos multidisciplinares em cultura - ENECULT*, Salvador: Facom - UFBA no Brasil 2010.

_____. "A tradição oral: uma viagem com 'Mestre Noronha' pela capoeira soteropolitana (1890-1930)", In: PIRES, Antônio Liberac Cardoso Simões; FIGUEIREDO, Franciane Simplício; MAGALHÃES FILHO, Paulo Andrade; MACHADO, Sara Abreu da Mata (orgs.). *Capoeira em múltiplos olhares: estudos e pesquisas em jogo*, Cruz das Almas: EDUFRB; Belo Horizonte: Fino Traço, 2016.

PRADO Jr., Caio. *Formação do Brasil Contemporâneo*, São Paulo: Brasiliense, 2008.

RAFFESTIN, Claude. *Por uma geografia do poder*, São Paulo: Ática, 1993.

REGO, Waldeloir. *Capoeira Angola: ensaio sócio-etnográfico*, Salvador: Editora Itapoá, Coleção Baiana, 1968.

REIS, João José. *Recôncavo Rebelde: Revoltas escravas nos engenhos baianos*, Cachoeira: Universidade Federal da Bahia, 1990.

_____. "A greve negra de 1857 na Bahia", In: *Revista USP*, v. 18, São Paulo, 1993.

_____. "Batuque negro: repressão e permissão na Bahia oitocentista", In: JANCSÓ, István; KANTOR, IRIS (orgs.). *Festa: cultura & sociabilidade na América Portuguesa*, v. I, Coleção estante USP – Brasil 500 anos, São Paulo: Editora da USP, Fapesp, Imprensa Oficial, Hucitec, 2001.

REIS, Letícia Vidor de Souza. "A 'Aquarela do Brasil': reflexões preliminares sobre a constituição nacional do samba e da capoeira", In: *Cadernos de Campo - Revista dos alunos de pós-graduação em Antropologia Social da USP*, São Paulo, nº 3, 1993.

_____. "A capoeira: de 'doença moral' à 'gymnástica nacional'", In: *Revista História*, São Paulo, n. 221-235, 1993-1994.

_____. *O mundo de pernas pro ar: a capoeira no Brasil*. Curitiba: CRV, 2010.

SANTOS, Milton. *A rede urbana do Recôncavo*, Comunicação ao IV Colôquio Internacional de Estudos Luso Brasileiros, Salvador, 1959.

SANTOS, Aline de Assis. *Ancestralidade e história no Recôncavo Baiano: construção do conhecimento ancestral no povoado de São Braz, em Santo Amaro*, dissertação em Educação pela UNEB, 2014.

SCHOLZ, Roswitha. "A nova crítica social e o problema das diferenças: disparidades econômicas, racismo e individualização pós-moderna". Algumas teses sobre o valor-dissociação na era da globalização, *Revista EXIT! Crise e crítica da sociedade da mercadoria*, 2004, disponível em <http://www.exit-online.org>, acessado em 22/03/2017.

SCHWARZ, Roberto. *Ao vencedor as batatas: forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro*. São Paulo: Duas Cidades, Ed. 34, 2000.

SCHWARTZ, Stuart B. *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550 - 1835*, São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

_____. "A historiografia recente da escravidão brasileira", In: *Escravos, roceiros e rebeldes*, São Paulo: EDUSC, 2001.

SILVA, Jonalva Santiago da. *Do cordel à narrativa biográfica: a invenção de Besouro herói*

do corpo fechado, dissertação em Estudos de Linguagens, UNEB, 2010.

SOARES, Carlos Eugênio Líbano. *A capoeira escrava e outras tradições rebeldes no Rio de Janeiro, 1808-1850*. 2ª ed., Campinas: Editora da Unicamp, 2004.

_____. *A negrada instituição: os capoeiras na Corte imperial, 1850-1890*, Rio de Janeiro: Access, 1998.

_____. "A capoeiragem baiana na corte imperial", In: *Revista Afro-Ásia*, Salvador, n. 21-22, 1998-1999.

TOLEDO, Carlos de Almeida. "Das velhas as novas barreiras no processo crítico da modernização e mobilização do trabalho", mimeo, 2005. Está publicado também em: Seyterth, Giralda; Póvoa Neto, Helion; Zanini, Maria Catarina Chitolina; Santos, Miriam de Oliveira (orgs.). *Mundos em movimento: ensaios sobre migrações*. Santa Maria: Ed. UFSM, 2007.

_____. *A região das lavras baianas*, tese na Geografia Humana, USP, 2008.

_____; BOECHAT, Cássio de Arruda. "Mobilização do trabalho e o estudo da região", In: *Boletim Campineiro de Geografia*, V. 2, n. 3, 2012.

VALE, Elis Regina Feitosa do. *Capoeiranças em verso e prosa: imagens da força matril afro-ameríndia em literaturas da Capoeira Angola*, dissertação na Antropologia da Educação, USP, 2012.

VALVERDE, Rodrigo Ramos Hospodar Felipe. "Corporidade e multiterritorialidade na Geografia Cultural: além da dominação, da resistência e da tradição", In: *Revista do Departamento de Geografia - USP*, São Paulo, v. especial 30 anos, 2012.

_____. "Transformações no conceito de território: competição e mobilidade na cidade", In: *GEOUSP - Espaço e Tempo*, São Paulo, nº 15, 2004

VERGER, Pierre Fatumbi. *Os libertos: sete caminhos na liberdade de escravos da Bahia no século XIX*, Salvador: Corrupio, 1992.

Sites

Angolan Roots of Capoeira - Pesquisa sobre as raízes angolanas da capoeira:

<http://rootsofcapoeirathemovie.blogspot.com.br/>

Banco de dados do tráfico transatlântico:

<http://www.slavevoyages.org/>

Blog *Capoeira e Militância* de Mestre Duda Carvalho:

<http://militanciaecapoeira.blogspot.com.br/>

Fundação Pierre Verger:

<http://www.pierreverger.org/br/acervo-foto/fototeca/category/462-capoeira.html>

O ABC de velhos mestres da capoeira:

<http://velhosmestres.com.br/gatopreto>

Núcleo de Artes Afro-brasileiras da USP:

<http://sites.usp.br/nucleoartesafrabrasileiras/>

Página do *Vimeo*:

<https://vimeo.com/user10787946>

Portal da Capoeira:

<http://portalcapoeira.com/capoeiragem/84-publicacoes-e-artigos/5110-waldemar-da-paixao-gravacao-historica-de-1953>

Filmografia

Bahia Singular e Plural, TVE - Bahia, disponível em:

<https://www.youtube.com/user/singulareplural/videos>

Cantos de trabalho – Mutirão, Cacau e Cana-de-açúcar, direção de Leon Hirszman, 1974-1976, disponível em: <http://revistausina.com/2015/06/08/cantos-de-trabalho-leon-hirszman/>

Memórias do Recôncavo: Besouros e outros capoeiras, direção de Pedro Abib, 2008, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=gvP42zM5axM>

O fio da memória, direção de Eduardo Coutinho, 1991.

Pastinha! Uma vida pela capoeira, direção de Antônio Carlos Muricy, 1998.

Pontos filosóficos contrários a profissionalização da capoeira, de Mestre Duda Carvalho, disponível em https://www.youtube.com/watch?v=x-gb_9BKm8w

Quanto vale ou é por quilo?, direção de Sérgio Bianchi, 2005.

Trabalho de Mestre, documentário produzido pelo coletivo *Alvo Vídeo All*, direção de Talita Lima de Araujo, 2016.

Vadiação, direção de Alexandre Robatto, 1954.

Discografia

ADÓ, Mestre. *Grupo de capoeira cativoiro*.

GATO GÓES, Mestre. *Timbres e vozes da capoeira*.

PASTINHA, Mestre. *Capoeira Angola Mestre Pastinha e Sua Academia*, 1969.

TONI VARGAS, Mestre. *Liberdade*, 2007.

ANEXO

Nesse anexo constam primeiramente as entrevistas transcritas praticamente integralmente. Refleti muito sobre a publicização do material nessa dissertação, e algumas partes foram retiradas. Pela importância para a pesquisa resolvi apresentar este material de campo que, além de enriquecer muito o relato da experiência, pode servir para discussões que não tive fôlego ou sabedoria em realizá-las. Os trechos selecionados e utilizados no texto se repetem aqui, optamos por mantê-los duplicados para que o leitor entendesse em que momento da entrevista apareciam narrados. As imagens apresentadas foram produzidas no Núcleo de Artes Afro-brasileiras e nos trabalhos de campo.

Em seguida foi incluído um mapa da área que conforma o Recôncavo Baiano, produzido pelo IBGE nas cartas articuladas dos anos 1970, intitulada "Baía de Todos os Santos", para a leitura da posição dos municípios e vilas visitados.

Diário de campo

Foram realizados três trabalhos de campo ao Recôncavo Baiano, dois nos meses de julho e um em janeiro. O primeiro ocorreu em 2014, anteriormente ao ingresso no mestrado até agosto desse mesmo ano, e foi de grande importância para a construção do projeto. O segundo ocorreu em 2015, já decorrido um ano de pesquisa. O último foi em janeiro de 2017. Nestes dois últimos foram realizadas entrevistas abertas e observações variadas, assim como visitas a alguns lugares.

A realização dos trabalhos de campo foram em grande parte possibilitados pelo contato de Mestre Pinguim com os moradores do Recôncavo Baiano. Na primeira viagem – anteriormente ao ingresso no mestrado – sua presença foi essencial, mediando as relações com as pessoas e me apresentando lugares relevantes para minha pesquisa. Esta viagem foi muito surpreendente para estreitar a relação com este mestre, que é uma pessoa extremamente receptiva e agregadora, e compreender um pouco sobre a base de suas criações artísticas e metodologia de ensino da capoeira.

Já nos outros trabalhos de campo, M. Pinguim estava no Recôncavo mas não pode acompanhar as andanças e conversas. Assim mesmo, foram percorridos os caminhos por ele

apresentados e como sua aluna foi recebida e tratada com muita disposição, principalmente pelos membros da família de Mestre Gato.

Mestre Pinguim, acima com um berimbau pintado por Mestre Gato Preto, em 2012; abaixo no Encontros de Artes Afro-brasileiras de 2017. Ambas fotos registradas no Núcleo de Artes Afro-brasileiras.

As informações foram sistematizadas e constam neste anexo; apresento aqui a transcrição das entrevistas gravadas que foram essenciais para mobilizar minhas perguntas de pesquisa sendo, contudo, apenas parte do material agrupado durante as viagens.

São Braz, 23 de julho de 2015, fim da tarde.

Logo na entrada do povoado de São Braz – distrito de Santo Amaro, hoje chamado de cidade e antigamente de arraial – fica a casa de Mestre Messias. Ele estava sentado na porta da casa, num alpendre, com a família esperando a chuva passar para darem continuidade à obra da casa nova que está sendo construída no mesmo terreno que ele comprou há alguns poucos anos, não mais de dez. Com ele estava sua mulher, companheira de M. Messias há sete anos desde que veio de Acupe (outro distrito) para Santo Amaro em busca de emprego, lá era marisqueira como a maioria das mulheres. Junto também estava o filho Valdemir, que por ser "mudo", é assim chamado. Havia mais um homem que estava ali para ajudar com a obra, a casa já estava no segundo andar, de tijolos, ao contrário da casa velha, também construída por Messias, mas de pau a pique. Isso porque com as chuvas parte da casa havia caído, mesmo assim, era muito charmosa. Ao lado, alguns pés de cana e uma criação de galináceos. Messias, como a maioria dos habitantes de São Braz, trabalha no porto, com pesca. A mulher quando perguntada o que faz, me conta que é mulher de Messias há sete anos, ela é mais nova.

Esta foi a primeira entrevista que registrei no gravador, conversei com algumas pessoas e mestres de capoeira sobre capoeira mas não registrei, pois as conversas ocorreram em momentos inesperados os quais eu, com minha cabeça e hábitos urbanos reprimida por uma necessidade de pontualidade e que responde a uma agenda, demorei para descobrir que aconteceriam mais inesperadamente do que previstos.

Transcrevo, pois, esta gravação colocando entre colchetes observações minhas que consigo relacionar aos assuntos conversados e que ajudam a ver meu caminho de raciocínio. Na verdade foi mais uma entrevista que acompanhei de Mestre Gato Góes (filho de Mestre Gato) com M. Messias do que propriamente uma entrevista que dirigi.

Antes quem é Messias e como chego até lá. Messias é conhecido e reconhecido como mestre de capoeira em algumas partes do Recôncavo, principalmente em Santo Amaro e São Braz, mas também em Acupe, São Francisco do Conde e Feira de Santana. Estes são lugares pelos quais circula com a sua capoeira, convidado e homenageado em alguns eventos que ocorrem nestas partes organizados pelos mais variados grupos de capoeira (leia-se capoeira regional, angola e contemporânea). Aqui em São Paulo também é conhecido na academia de Mestre Ananias, no Bixiga, por ser Ananias também um filho do Recôncavo. Em Salvador, era Gato sua maior relação, mas não foi um frequentador das concorridas rodas da capital. Além disso, Messias foi amigo de Mestre Gato Preto, aprendeu capoeira junto dele com os

mesmos mestres, ambos moravam na mesma "cidade" e eram praticamente vizinhos (São Braz é bem pequena).

Assim, me pareceu importante conversar com alguém que era contemporâneo da pessoa que até então era meu vínculo (mesmo que indireto) mais distante na história da capoeira. M. Messias continuou então esta linhagem, apresentando seus mestres.

Cheguei em sua casa em companhia de Mestre Gato Góes, por mim apresentado como Hugo, como é chamado no *Grupo de Capoeira Angola Guerreiros de Senzala*, ao qual participo. Hugo é como a família lhe chama, e como foi por meio de seu pai que M. Pinguim o conheceu, é um apelido familiar que mistura muitas famílias, inclusive a da capoeira. Mestre Góes é "filho do mestre", nos dizeres de meu Mestre Pinguim. Ele foi essencial em todo o campo, tanto por sua entrevista mas também pela mediação no papo com Messias que provavelmente estaria muito mais receoso apenas com a minha presença. Atencioso com minha pesquisa, direcionava a conversa e chamava a atenção para pontos que talvez me tivessem passados despercebidos. A segunda entrevista que será transcrita foi realizada com Mestre Góes no dia seguinte.

À casa de Messias, com Mestre Góes também veio César Carrillo Trueba, um antropólogo mexicano que conheceu Mestre Góes no ano passado e está fazendo sua pesquisa de doutorado sobre aspectos da cultura afro-ameríndia, com foco principalmente nas religiões. Durante a viagem nos esbarramos em alguns eventos/festas nos quais me comentou de seu interesse sobre a figura do caboclo. Sua relação com Mestre Góes está principalmente em ajudá-lo a terminar um livro sobre seu pai, Gato, que acompanhará também um trabalho autobiográfico e provavelmente um documentário sobre as práticas culturais da região do Recôncavo.

Messias narra nesta entrevista suas aventuras com a capoeira, sempre se utilizando de personagens, contando uma vida que mais parece um jogo entre suas lembranças de capoeira atrevido!

Mestre Gato Góes, à direita, e Mestre Messias, à esquerda.

[A entrevista começa com Mestre Messias mostrando aos presentes a carteirinha que recebeu da academia de Mestre Pastinha em Salvador, onde se lê: "A mais desejada pelos turistas"]

Mestre Messias (MM): A data do ano num botaram... [aparece apenas os números 19 incompletos]

Mestre Gato Góes (MGG): *É, tá aqui, fizeram o documento e num colocaram a data, aponte isto aí [me diz mostrando a carteirinha e enfatizando o fato].*

César (C): *Uh...péssima ideia, é Pastinha esse aí.*

MGG: *Mas aí a gente pode, né Messias, fazer um cálculo assim... por baixo... né?*

MM: *Por baixo não! Pela Trzan a gente faz, porque a **Trzan tava morrendo**, quando a Trzan fechou pra cá pronto! Assim que ele entrou, em pouco tempo ela fechou. [a Fundação de Aço Trzan foi implantada por Carlos Trzan durante a segunda Guerra Mundial, a primeira indústria pesada no estado da Bahia, vendida na década de 60 a Antônio Ermírio de Moraes]*

MGG: *Lá na Trzan né? Então com certeza meu tio trabalhou também lá na Trzan.*

Mariana (M): *O que que era a Trzan?*

MGG: *A Trzan era fábrica de.... a Trzan era fábrica de que?*

MM: *A Trzan era fábrica de lata, mas olha isso aqui...*

MGG: *Ah....isso aqui é meu pai e Zeca [irmão de Mestre Góes por parte de pai] jogando aqui.*

M [sem ter entendido e insistente]: *Mestre, do que era a fábrica?*

MM: *Fábrica de chumbo, ou...Não! A Trzan, moía ferro [aqui se confunde com outra fábrica, a francesa Plumbum que produzia chumbo em Santo Amaro]*

MGG: *Fábrica de ferro. Eu vou te mostrar onde é que é, é do outro lado da margem do rio, né?*

MM: *É, onde tem o posto de gasolina, onde o pessoal trabalha fazendo correia de carro.*

MGG: *Sim, sim...Eu vou saber lá em Santo Amaro quando a Trzan fechou. Então vocês foram fazer apresentação lá [voltamos ao assunto da carteirinha].*

MM: *Foi. Aí quando eles vieram eu não quis ir, num fui, tava aqui com dez cabeças de boi e o pessoal me perseguindo pra vender, e eu que num ia vender ia ficar, e assim fiquei aqui. [aqui se refere quando chamaram para ir pra Salvador]*

MGG: *E nessa época Gato morava aqui?*

MM: *Morava no Chame-Chame.*

MGG: *Morava no Chame-Chame lá em Salvador. Ah então você tá aí nos anos 50, 58, 60... por aí ... cê tá nesse tempo aí.*

MM: Eu tô com 67 anos de capoeira.

MGG: *E de idade? De idade você tem 23, né?*

MM: *[risos] 87. E no domingo eu vou pra lá!*

C: *Parece muito mais jovem!*

MM: Devia estar mais jovem? Eu sou menino! Fico menino.

MGG: Este é o convite que ele recebeu para participar do evento lá em Santo Amaro dia 26, "Nossos Mestres, nossa cultura", legal.

MM: Homenagem que vão fazer pra mim aí!

M: E Mestre, todo mundo fazia capoeira aqui?

MGG: Todo mundo brincava [me corrige].

MM: Um bocado de gente brincava, quando Gato saiu eu tive 36 alunos, desses 36 já morreu um bocado e ainda tem um bocado vivo. **Só fez carreira 2:** Donato em Feira e Davila que morreu.

MGG: E aqui em São Braz? Eu tô já há muitos anos pra te perguntar isso, quem era os homens daqui que jogava capoeira e lutava facão, que fazia a luta de facão, você lembra o nome de alguns deles?

MM: Lembro. Era eu, Leó, Gió, esse, como é? Crispin Manteiga, Seu Alípio e Chiquinho Amado.

MGG: Ah, Chiquinho Amado também brincava é?

MM: Brincava, brincava muito mesmo. Agora meus discípulos aqui, que eu tenho ainda, é Lídio, é o Jorge, Do Reis, Zeca de Madá, eu sei que tem uns 5 ou 6, mas ninguém **fez carreira não**.

MGG: E Gato num ficou aqui esse tempo todo né?

MM: Não, Gato foi embora logo para Salvador, lá ele se encostou com Pastinha chego a tocar berimbau com Pastinha e lá fez carreira. E veio me buscar, num vou dizer que foi ingrato, que me largou não. E tá ali, o homem tá aqui comigo. [Mestre Messias arrasta as chinelas e vai buscar um documento intitulado "Homenagem", pelo qual foi reconhecido como mestre. Neste documento enquadrado está sua foto ao lado da de Mestre Gato]

"Excelentíssimo senhor mestre Messias de São Braz é com toda honra e prazer que estamos informando em nome da família Grupo de Capoeira Angola Cativoiro que o senhor é o nosso Digníssimo Mestre, Pioneiro da Capoeira Angola no Recôncavo. Mestre Gato Preto *in memoriam*; Mestre Messias Pioneiro da capoeira angola na região Santo Amaro - BA 2012."

MGG: Marizinha [sussurra], a referência de Messias é meu pai, olha o orgulho dele, conta sua vida através dele.

MM: Aqui é a homenagem feita, como é o nome desse menino?

MGG: O Nadinho.

MM: Nadinho.

C: Ah, é seu pai.

MM: E aqui foi feito em Santo Amaro. Lá vou eu contar o caso daqui...

MGG: Vê como eles preservam isso, como, eu vou deixar isso marcado...

M: Olha que lindo!

C: Então aqui em São Braz tinha uma tradição de capoeira, que é antiga de quanto tempo, você sabe? Por exemplo, seu avô, ou avô de algum de seus amigos já fazia capoeira?

MM: Muito antes de nascer já existia capoeira por aqui. **A turma corria, num podia armar a capoeira que a polícia vinha e corria, mas Leó, ele nunca correu de polícia, nós dizia brincando.**

MGG: Leó era uma geração antes dele...

MM: Eu mesmo fiz um bocado de berimbau e fui pra Cachoeira vender, eu e mais Chumbinha, pintado tudo, pintadinho e ajeitado, quando chegou lá nós não tocava o berimbau, era tocar a polícia chegava e parava. Aí um senhor de Salvador olhou e disse assim:

- "Quer dizer que a polícia não quer deixar vocês bater berimbau, né?"

- Não, mas a gente ganha com o nosso berimbau sem a gente bater.

- *É Pente Fino que não quer.*"

Aí eu cheguei e pedi pro policial: "faz favor, me leve lá na casa de Pente fino". Aí ele disse assim: "eu não, num vou levar ninguém na casa de Pente Fino". Eu fiquei. Não sabia quem era Pente Fino nem nada, daqui a pouco, quando ele saiu, que a gente pegou bateu ele veio, e era três, veio três. "Já num disse que não toca berimbau aqui rapaz?" Na Feira da Rampa, ele assanhou [antigo lugar que era feita a feira em Cachoeira, hoje a Rampa é tida como uma rua perigosa]:

- *"num é pra bater berimbau não, rapaz.*

- ***Mas eu num tô batendo berimbau pra fazer capoeira não, eu tô batendo pra vender o berimbau, a gente duro pra ir pra casa tem que vender um berimbau desse*** [rs]. *Aí o cara chegou pra mim e disse assim: "quanto é o berimbau?" E eu disse assim: "quinze mil réis". Ele olhou..."Pega esse daqui pra mim!". Aí pegou e deu 20 mil réis e disse: "Num cobre 15 num berimbau desse, isso dá muito trabalho pra fazer, toma aqui 20." Aí veio a polícia: "já num disse que num é pra vender berimbau aqui?" Aí o cara disse: "não, quem comprou fui eu! **Eu sou mestre de capoeira** e quis comprar, vocês vai empatar eu de comprar? O homem tá vendendo, vocês não querem deixar ele tocar pra gente ver o som do berimbau, eu tô vendo que o berimbau do homem é bom, eu comprei". Aí Pente Fino chegou e olhou assim pra mim e disse assim: "vocês são teimoso demais". Aí eu disse: "como não prende logo a gente?" E ele disse: "e você acha difícil deu prender?" Eu lhe digo: "rapaz, olha, capaz tu prender, tua mão sorta." Ele olhou pra mim e disse:*

- *"o quê?*

- *capaz tu prender, tua mão sorta. Quero ver quem manda, cê mandou, leva a gente preso."*

Ele olhou pra mim: "tá certo, agora não vai vender berimbau nenhum aqui mais, pode levar seus berimbaus embora." Eu lhe digo: "graças a deus já vendi um." Daí eu vim mim'bora e daí nunca mais saí pra vender berimbau, quem é que vai querer me prender?"

MGG: Berimbau era proibido vender, precisava de documento, era restrito. Isso só começou a acontecer em Salvador, a venda do berimbau só aconteceu em Salvador depois que Waldemar da Paixão recebia encomendas lá no ateliê dele em Pero Váz pra poder vender pras casas lá.

MM: Agora vou contar o caso disso aqui [o quadro "Homenagem"].

Eu fui pra Feira, faz uns quatro anos que eu fui pra Feira, meu discípulo foi pra Salvador na Federação e pediu pra fazer homenagem pra mim, aí fizeram homenagem pra mim, ele fez a homenagem pra mim, meu discípulo e a Federação fez outra pra mim, aí mandou os caras

vim me entregar em Feira. Chegando lá em Feira, todo mundo olhava pra mim, dava risada, um olhava pro outro e dava risada, e eu comigo: "o que será que esses caras tão pensando, que Donato quer me dar este dom de mestre que eu num sou nenhum mestre!". [rs] Aí eu meti a mão na bolsa tirando, tirando, devagarzinho, o cara que me deu a homenagem, cheguei e entreguei a ele [uma identificação acredito]. Ele olhou e disse:

- "rapaz, há 17 anos que esse homem é conhecido lá na Federação. Ô mestre, quando o senhor vai me dar uma entrevista aí comigo?

- Olha, eu pra lhe dar uma entrevista, só se você perguntar a Donato se eu posso dar entrevista.

- Quem é Donato?

- O que me deu aquela placa.

- O senhor é mestre de Donato?

- Graças a Deus!"

Foi lá e conversou com Donato que disse: "não vai dar entrevista nenhuma que ele não gosta de conversa" [rs]. Aí veio a mim e disse:

- "Eu já disse a ele que você não gosta de conversa, você fique quieto. Depois, eu vou lhe chamar junto com ele e você vai conversar comigo. Pra contar minha história a ele.

- Certo."

Aí fiquei, demorou um bocado aí Donato: "Mestre, acabou a capoeira, vamos embora tomar um banho pra gente". Aí quando acabou eu e Nena e o filho de Donato, eles três na Feira, nós três atrás, fomos lá em Feira na pensão tomamos banho, trocar de roupa pra ir tomar uma cerveja. Aí quando sentou na banca pra tomar cerveja, aí que eu peguei o primeiro copo de cerveja, Donato disse:

- "olha, cê vai contar a ele como foi que você me ensinou capoeira que é pra ele num dizer que depois você tá bebendo que você veio conversar.

- A boa!

- Rapaz, como foi que você ensinou a Donato jogar capoeira?

- Donato eu não peguei no chão, Donato eu já peguei já quase pronto, eu jogava capoeira todo ano na corrida de jegue e Donato aparecia por lá, mas nunca me deu a cara. Quando foi uma verdadeira capoeira que eu fiz lá, ele veio e disse: "Mestre antes do senhor ir embora eu quero falar com você que eu vou pra São Braz, eu vou lá que quero que o senhor me dê uma carta de Mestre." Eu digo: "quer mesmo?" Ele: "quero." Eu digo: "tá bom." Aí deu sete ele foi embora pra Feira e eu vim pra cá. Quando foi sexta-feira ele bateu aqui. Aí quando

ele chegou, espiou a coisa como foi, meteu os peito pra dentro a jogar capoeira e aí pegou a jogar e foi embora. Quando eu entrava em Feira ele já me convidou pra ir pra Feira jogar capoeira com ele, eu disse: "eu não vou não". **Neste tempo Gato já tava aqui** [provavelmente se refere ao tempo que o Mestre, já estabelecido como capoeira em São Paulo, começa a ir a Santo Amaro recorrentemente]. Aí sentou eu, Gato, Menino Moquete, esse... Ernesto, Gió e nós foi pra Feira, sentou todo mundo na Kombi e foi todo mundo pra Feira, quando nós chegamos em Feira, armou a capoeira, fechou a rua, o carro não passava, chegava vinha até a capoeira e tinha que virar pra passar, que a gente tomou conta da rua. Aí quando acabou a capoeira veio Donato:

- "como é Mestre, o senhor não vai dar a minha carta hoje não?"

- Olha rapaz, sê tá com muita pressa..." [rs]

Aí a gente veio, quando chegou no carro, o Gato:

- "olha rapaz, o homem, pode dar, pode dar a carta que o homem é bom..."

- É compadre? O que você acha?

- Ele bate berimbau bem, canta bem, tem jogo, o jogo dele num bate em ninguém, agora é conforme vocês dizem aí, capoeirista só faz assim: "quando um futuca tem que ser futucado, mas num é pra futucar ninguém não, é pra ninguém ter medo."

Futucar quer dizer se você bateu você quer apanhar. Se você num bateu nós joga limpo de irmão pra irmão, mas se você sapecou, tem que sapecar também. Aí eu levei a carta e deu a ele.

[entra um esmeril, a chuva parou e seus filhos voltam a trabalhar na obra, ao fundo permanece o som ligado de um carro que toca arroxa ao outro lado da estrada]

Donato me disse: "olha eu tenho um rapaz, um cabra que é repentista tocador, ele canta muito". Esse Ernesto, esse música 'Ai ai Haydê' quem deixou foi ele, 'cabaré que vem do sertão' quem abriu foi ele. Ainda essa semana eu vi, num CD que eu tenho aí, na cantiga diz assim: "Ai ai Haydê, esses versos eu fiz pra você", esse num foi ele que fez, "Ai ai Haydê" esse verso quem fez foi ele, já essa perna que eu vi no CD já num é dele, é outra coisa, e ele tá aí vivo, o resto já morreu, mas Ernesto tá vivo aí. Agora se acha que eu arrisco, de chegar num lugar que tá cantando, pegar no microfone, seria muito maluco pra assinar meu nome, alguma coisa eu ainda leio, eu num vou chegar num lugar pra ir conversar como quem diz "é cê tá fazendo meia esteira pura", eu não! Fico na minha, toco o boi que eu quero...

MGG: Missa, naquela época do... eu tava com o que, com sete anos de idade, que tinha a sede dos pescador aqui...

MM: A sede dos pescador tá aí...

MGG: Tá aí ainda, mas eu falo lá dos anos 50, que tinha aquelas rodas de...aquelas brincadeiras aqui...quem é que brincava naquela época?

MM: Nem roda na sede dos pescador nunca teve capoeira, agora na sede de Martin cá em cima, ali, quando eu ia ver os outros, no dia da lavagem aqui, eu ia com Alicate, ia com a capoeira dele, aí chegava ia jogar capoeira lá com os meninos. Tinha o bumba boi também, desde Santo Amaro até aqui em baixo, e ficou brincando aqui na rua, aí chegava lá na sede de Martin e botou, aí eu fui lá e pedi a ele: "Martin, deixa eu entrar debaixo daquele boi pra eu espiar, fazer um boi." Aí ele:

- "rapaz, sai daí que eu não vou deixar você entrar debaixo do boi do homem. Sai pra lá que vai arrebentar o boi do homem.

- Cê quer que eu vá arrebentar dentro da sua casa guardado?

- Não, num vou dar não".

Aí eu vim pra casa, quando eu estou em casa, a Iaiá chegou e disse assim: "rapaz, tá vendo como Martin é? mas ele vai lhe dar, vai lhe dar porque eu já meti os paus com ele, já briguei com ele lá que você quer fazer o boi". Aí ele chegou, mais cedo ele passou: "Messias, cê quer fazer o boi venha que eu vou lhe dar pra você entrar debaixo do boi pra espiar". Aí eu fui, peguei, entrei debaixo do boi, fiquei espiando, e disse assim: "Ah Martin, é fácil de fazer". Ele disse: "por quê Messias?" Eu digo:

- "é um cavalete [rs].

- Cavalete rapaz?

- Eu vou fazer...

- Vai fazer?

- Vou sim!"

Era mais velho que eu na capoeira. Depois eu fiz um bumba boi eu tava com 18 anos. E aí o boi tá aí até hoje, a cabeça do boi tá aí, eu tiro a cabeça do boi e guardo, quando nego vem...outro dia chegou um me deu 200 conto, eu disse: "só vendo por 300!" Já levaram pra Salvador! Mas tá aí guardado, o boi tá ali debaixo.

MGG: Me diga umas poucas coisas, sobre os anos das **cascarias** aí, os anos daqueles homens fortes, que ainda foi da época de Tamiro, desse pessoal aí...

MM: Ah...teve muita gente forte aqui, Né Cartinho, teve Nonô, o feroz da gente aqui era Quintino, era o que passava numa cama aqui ela pulava lá, e aí foi

MGG: Tinha Dona Lenara que tinha rede também né?

MM: A Lenara num tinha rede não, quem tinha rede era Marmada....[não estou segura dos nomes, difícil de ouvir ou lembrar pois os intervalos do esmeril são curtos]Fabinho também tinha rede, pai de Fernando botava bem.

M: E Mestre, de onde vem os movimentos da capoeira? Como foi ensinado pro senhor?

MM: Ah, os movimentos da capoeira hoje tá muito mais evoluído que... do que naquele tempo da gente, de antes, pra fazer a capoeira a gente contava de 1 até 20, depois passou de 1 até 50, depois passou até a 100, agora vai até a 1000, **agora abriu o campo pra todo mundo...** Eu mesmo **eu nunca fiz carreira de capoeira**, agora, depois de velho, eu tô bonzão! Garrou pros lugar, chega lá, nego diz: "Mestre", eu digo: "eu não pulo não, gingo no meio dos meninos pra ser menino também". Ainda brinca graças a Deus.

M: Mas tinha meia-lua...?

MM: Tinha, tinha meia-lua, rabo de arraia, passava um debaixo do outro, hoje menino mete a cara, antes era quem caia pra trás, hoje não, hoje eles mete a cara, aí a gente num quer pular capoeira, eles quer avoar, e a gente num avoava, a gente jogava...

MGG: Legal isso né?

C: Você viveu esse momento que tinha discussão entre a capoeira regional e a capoeira angola...

MM: A gente era angola! [diz enfaticamente]

C: Tudo angola? Em Salvador tinha...

MM: Depois que Gato foi pra Salvador, depois de muito de Gato tá em Salvador, que já tava viajando, que **apareceu essa capoeira regional**.

C: Ah, foi depois?

MM: Foi, foi muito depois...Eu cheguei em Santo Amaro, eu vi a capoeira, eu cheguei e parei, eu digo: "nunca mais eu jogo capoeira". Aí a mulher disse: "por quê?" Por mim eu num tava arruando a capoeira, tá avoando e joga o pé na cara do outro, batendo o pé no peito do outro lá no rosto, num jogo capoeira pra receber o pé na cara de jeito nenhum... Aí parei, levei 3 anos sem jogar, com 3 anos chegou Adó aqui em São Braz, que Adó num aprendeu junto com a gente não, Adó foi muito depois, foi com o pai dele [fala apontando para M. Góes se dirigindo a César]. Aí, abriu uma academia aí. Ele e o Castanha. Aí abriu uma academia, fui aí que pedi a ele: Adó, você vai me fazer um favor, vai acabar de ensinar o mudo que ainda precisa muito de apoio. Ele disse: "tá certo". Colocou a corda nele, quando ele montou aqui na caixa dos peitos ele mandou o mudo ir, dar o mortal, ele não foi, aí

quando foi no dia seguinte disse que não ia mais pra capoeira, aí não foi mais. Mas esse aí era bom no facão, bom de boca cheia.

MGG: Cortava direitinho?

MM: Ele descascava uma cana, embalava um cortava pra cima, quando tava voltando já pegava...ele cortou aqui ó, eu cortei ele em Santo Amaro, quando foi pra Salvador ele pediu pra eu levar o facão e me cortou, quando vi o sangue mandou eu chupar o dedo [narra sobre ele e seu filho um desafiando ao outro com o facão, seu filho é mudo, contava a história mostrando como ele gesticulava]. Ele correu, chegou lá e disse ao avô dele, Eleutério [mostra o RG do avô], foi ao avô e disse que tinha me cortado: "o que é que aconteceu aqui?" Eu disse: "o mudo me cortou. Só um pedacinho aqui!"

M: Era capoeirista também?

MGG: Sim... Era violeiro e capoeirista, tocava muita viola, sambador. Você lembra de Senhor Santana?

MM: Oxente! Demais! Agora que eu mais tenho sentimentos, seus parentes do finado Leó, nunca me mandaram um retrato dele...

MGG: Naquele tempo, naquele tempo a gente num tinha, era difícil você tirar uma fotografia... minha avó era irmã desse Leó, Leó foi meu tio-avô, ou seja, tio da minha mãe e depois, era baixinho, tinha a cor de pele assim [como a sua], usava chapéu de coro, voz grossa...

M: E era contemporâneo desse Eleutério?

MGG: Contemporâneo do Eleutério, se Messias tá com 87 agora um cara que era de 1904 tava agora com quantos?

MM: Eu tava jogando com Carcará aí na casa do fundo aí Fernando me pediu pra eu não jogar mais capoeira não, eu disse:

- "Por que?

- Carcará é bravo rapaz.

- Eu só posso parar de jogar capoeira quando eu morrer...

- É mesmo Messias?

- É, eu não tenho nada com ele..."

M: E Mestre o senhor joga descalço? [falo segurando a foto na qual Messias joga com Gato descalço, Gato está calçado - o sapato é uma identidade dentro da capoeira angola]

MM: Não! [enfático]. Eu jogo como eu quero mas eu jogo calçado, tô calçado aqui [mostra a calça]! A roupa que tiver, essa roupa me acompanha a um bocado de ano, depois passei para

a calça branca! [Se lembra da história de outra menina abusada na mesma relação com vestimenta] Essa semana a menina veio fazer um convite pra eu ir representar o colégio daqui, e disse: "Mestre, eu vou fazer uma camisa pro senhor". Eu disse: "menina, eu posso ir de você, mas sua camisa eu não vou vestir, se você arranjar a camisa eu vou botar dentro de casa, porque eu hoje sou grã-mestre, eu não vou vestir camisa feita por vocês que eu me nego. Aí ela chegou e disse assim: "mas não, tá certo. Me mostre aí." Aí mostrei a de Gato, quando eu mostrei as camisas, ela escolheu a de Gato pra fazer igual, pra me dar. Mas eu não vou vestir, porque essa de Gato eu visto assim, eu chego em um lugar vestido com a de Gato, tô ali, representa todo mundo aí no outro dia já vem com a de grã-mestre, tô com a de grã-mestre aí nego diz eu vou lhe dar uma camisa pra você vestir, eu disse: "eu não vou vestir não." Só visto assim, lá em Feira e em Araci, lá eu visto, porque quando tô dentro de casa, tá tudo certo, mas fora não [narra portanto a vontade dos alunos em que ele se vista como mestre e o fato dele só assim se vestir, com a camisa de Gato que é sua maior referência na capoeira, quando vai para cidades grandes]. Macaco mesmo me deu a camisa e eu disse: "não". A irmã dele ficou me olhando e eu disse "não".

[em meio aos tesouros guardados, pega uma nota de 50.000 cruzeiros e nos mostra dando risada]

C: O senhor tem assim, sabe as histórias que se contam sobre a capoeira, como é que a capoeira começou no Brasil?

M: Aí agora tá difícil...

MGG: Tá difundido já...

C: Você sabe.

MM: Não! Num sei não. É duas coisas que, é duas pergunta que nego me faz **que eu não respondo: como foi que começou capoeira. Eu não vou responder, quando eu nasci capoeira já existia, agora tinha o quê, que num formava capoeira na rua, era dentro dos quintal, conforme o CD mesmo diz, era dentro dos quintal. Pra ninguém vê que tava treinando, porque num podia treinar. Eu fui trabalhar em Mataripe, trabalhando num tanque, aí eu vi o Sete Mola ensinando os meninos, aí de vez em quando pra todo mundo, aí eu disse assim: "olha, aquele Sete Mola num é junto não". Aí um encarregado olhou pra mim:**

- "Você joga capoeira?"

- Eu treino.

- Cé treina?

- Treino".

Ele já era mestre, né; mas eu não ia dizer que era mestre, eu ia vim treinar mas ele não vinha junto não.

- E cê quer jogar com ele?

- E como é que eu vou largar aqui pra ir jogar com ele?

Aí ele disse assim: "Pera aí." Aí desceu, chegou lá e falou pra ele: "Sete Mola, tem um rapaz ali que disse que você num é junto dele não." Mas o homem era junto mesmo, Sete Mola era junto. Aí: "Manda esse homem pra cá!" Eu decidi ir. Aí cheguei lá, ele tava de shorts, um short cumprido, aí eu disse: "dá pra brincar com esse troço." Ele disse: dá, dá. Pode vim pra cá.

Aí a gente tornou a brincar, vai brincando, vai brincando, quando eu entrei ele mudou logo o jogo. Antes quando ele tava jogando aberto, todo à vontade, ali eu achava... moço eu acho bom [falando diretamente a César]! Quando eu fui jogar com ele, ele se ajuntou todo. Ele não sabia meu jogo, eu já tinha visto o jogo dele todo, ele jogando eu de cá espiando, aí eu cheguei: "tá com medo rapaz?" Ele: "medo de que mestre?" Eu digo: "rapaz eu num sou mestre não, eu sou discípulo." Nunca tive carta de mestre não. Aí ele disse:

- "Han, cê num é de Santo Amaro rapaz?

- Sou.

- Santo Amaro é maldoso rapaz, Santo Amaro, a gente já tem medo do povo de Santo Amaro, Santo Amaro diz que num sabe nada aí você aí me diz que eu não lhe ajunto, eu já tô com medo de você, que você vai me ajuntar."

Eu disse: "não! Pode jogar aberto." Aí a gente pegou jogo aberto, jogo aberto, ele não veio em mim, eu também não fui nele... na primeira vez. Na segunda vez, eu fui, vai indo, vai indo, ele me pegou no pé e me suspendeu, aí eu virei dei nele de novo, eu não caí, aí eu olhei pra ele e dei risada, quando ele suspendeu [a perna] eu apanhei ele pelo pé, ele só escapando, voltou em cima de mim:

- "Emodere...[de maneirar]

- Já moderei!" [rs]

Quando ele subiu em pé eu rasteirei, eu pus a mão, ele me arrastou, aí eu me virei e num caí, aí quando ele deu o saltinho deu eu 'vap' ele foi lá e se virou:

- "Modere, modere...

- Já moderei!" [rs]

Ficou meu amigão! [rs] E lá, eu trabalhando também lá, o menino disse assim: "mestre". Eu digo: "oi?" Disse: "o senhor ganha aqui quanto?" Eu disse: "quatro mil réis por semana". [o

barulho do esmeril retorna a todo o tempo, perco partes da entrevista] Era um negócio lá que ganhava dez reais, quatro num dia e seis no outro, por semana... *Aí ele disse: "o senhor vive em Candeia? O senhor ganha dinheiro pra levar dois mês sem trabalhar". Aí eu digo:*

- "por quê rapaz?

- Cai dinheiro solto em Candeia.

- É? Eu vou lá ver."

Aí no dia primeiro eu fui, quando cheguei lá, vi que tava rodando lá com a capoeira cheguei e encostei. Num era bate berimbau que eu não sei. Aí o menino passou assim eu digo: "meu filho, quem é o mestre dessa capoeira?". Ele disse: "é aquele negão ali." Aí eu cheguei e disse:

- "Posso dar um saltinho ali?

- Aqui não tem salto pra discípulo não, aqui só tem saltou pra mestre."

Aí o menino se canso de ver eu baixado e ele disse: "Ói, v'ambora dar um pulinho aqui comigo." Eu digo: "não menino, eu vim aqui voar com os mestres. Num vou pular com discípulo não." Ele chegou, foi lá e falou:

- "tá mestre, eu vi um agora que nunca vi.

- Que foi?

- Um rapaz que chegou e disse que veio tratar com os mestres ao invés de tratar com os discípulos não.

- Cadê?

- Ele saiu e foi tomar cachaça na pensão dele."

Eu saí e fui tomar cachaça. Quando ele veio, e o cara que me convidou tava junto, ele chegou:

- "é você que disse que veio pular com os mestres?

- É eu mesmo.

- Então caia pra cá."

Eu fui. Aí ele pegou minha mão apertou eu apertei a dele, que abaixou no pé do berimbau, cantou a ladainha dele, acabou e disse: "cante a sua." Eu digo: "num canto não. Só sei pular, num sei cantar." Aí quando eu peguei a pular com ele, o cara que me chamou pegou um papel de cinco mil réis e jogou, ele já tinha falado com os caras lá que ninguém apanhava na minha frente, aí fez aquele bolo de dinheiro em cima do lenço, o homem mas ficou doido, vai lá, vem cá, vai lá, vem cá, me levou no Arco da Velha eu fui [continuam o jogo em um espaço mais movimentado], quando chegou lá, me largou lá e pulou, quando ele pulou de costas eu

meti o pé, botei o pé aqui na boca, botou a boca no meu pé, eu fiz assim, só fiz suspender, num bati não, ele tirou a cara fora e me olhou, rodou assim e passou aquela meia-lua, quando passou a meia-lua eu desci e 'vap', peguei o dinheiro com a boca e tudo: "eu tiro o dinheiro com a boca mas num tiro do bolso". [rs] Aí os meninos: "i é hoje, é hoje!"

- Cadê o mestre de capoeira de Candeia? Messias perguntava.

- Mestre de Candeia tá aqui... Mestre de Candeia não sai daqui não! Num sai daqui desse mercado por nada! [o próprio mestre de Candeia respondia na narrativa de Messias]

E eu apanhando, apanhei umas três vezes, nas quatro ele aí chegou e disse assim:

- "já tá bom de dividir..."

- Dividir o quê? Salve-se quem puder!

- Salve-se quem puder quê?

- Ué, me dá logo."

Aí me abaixou, aí eu saí dele, aí o menino veio em cima: "mestre, o senhor tá errado, mestre. Senhor tá enganado mestre, aí é mestre também..." Aí ficou aquele bate-boca de bocado de mestre, aí os que tava gostando do que eu tava fazendo com ele tava do meu lado! [rs] Aí disse assim: "o senhor é mestre de capoeira?" Eu disse: "sou." Ele disse: "é o que... pra o senhor vim desafiar o mestre dentro da casa dele é muita coisa, e quais são a regra da capoeira?" Eu digo: "olha, as regra da capoeira, capoeira na rua, salve-se quem puder..." Ele:

- "salve-se quem puder é o que?"

- Quem apanhou é dono. Dentro da academia dele, o direito é dele apanhar e dividir com ele, mas fora da academia...

- Mas o mercado aqui é dele...

- Mercado é de ninguém, isso aqui é nosso, isso aqui é do Estado meu Deus, se ele dá aula aqui dentro do mercado, e o mercado é dele, ele hoje vai perder a poupança dele..."[rs]

Aí eu também disse assim! O povo deu risada... [narra mais uma conversa com uma terceira pessoa, provavelmente um dos alunos que assistia a disputa, para descrever como desenrolou a situação pro seu lado]

- Tá mestre...

- Vai perder sua poupança hoje... Sua poupança é ouro.

- Dividi, mas dividi com ele.

- Não divido não, não dou um tostão a ele. Ele apanha toda semana ele já deu alguma coisa pra você? Eu vou lhe dar vinte pra você tomar uma cerveja...

- Não, num quero nada...

- Não, se você tá perguntando se eu vou partir pra ele, eu não vou partir nada.

Mas o cara que tava com ele disse que ia me levar, porque ele veio fazendo aquela manchete toda, que ele era o bom e num sei o quê, e ele viu eu jogando com o cara no campo e toda vez que caia quem apanhava era eu, ele disse: "se lá é bom, aqui é melhor, eu vou logo aqui!"
[rs]

MGG: Tá certo.

MM: Eu sei que eu trouxe um bolo de dinheiro pra casa, um bolo de dinheiro bonzinho. Bora! [diz pra continuar a entrevista]

MGG: Eu queria saber uma coisa do senhor, uma coisa que desde criança, quero saber do senhor que eu fico o tempo todo intrigado, porquê vovó não me contou, né, minha mãe também, Dore, também não me contou, Januário não me contou, deixa eu ver... qual foi mais daqui meu Deus... meu pai num é porque meu pai já saiu daqui já cedo, né? Da família lá, Thiago não me contou, meu tio que trabalhava lá em cima...

MM: No desmanche? [rs]

MGG: Isso... [rs] Esse pessoal não me contou direitinho como foi... Aqui, quais foram as primeiras casas que teve aqui em São Braz? Do tempo do senhor...

MM: Casa de palha, eu morei muito em casa de palha...

MGG: Eram casa de palha, lá em cima tem o Curuzú, lá a rua da Lama, né?

MM: Tudo casa de palha, só tinha uma casa de telha aqui em São Braz que era de... [bate com o punho na mesa tentando se lembrar]

MGG: Mas a casa que Gato morou você não lembra onde era...

MM: No Curuzú? Minha nossa Senhora eu não saía de lá...

MGG: Essa casa que eu quero... ele [César] vai caracterizar, a gente vai fotografar o local porque ela não está lá mais... Foi onde Gato morou quando tinha assim dez, doze, quinze anos que ele começou a jogar bola...

MM: Já tem casa no lugar...

MGG: Porque tô vendo aqui por onde Loro morou, né?

MM: Não, cê vai, sobe o Curuzú, sobe como quem vai pra igreja, distorce quem vai pra igreja desce, quando cê acabar de descer, tem a casa de Dona Pacheia aqui em cima...

MGG: Sim, tinha o passadiço, tinha a casa de Chicão...

MM: É, a casa de Chicão tava lá pra dentro e a casa onde você morou é lá embaixo, hoje é do menino de...

MGG: Eu morei de junto da casa de São Antônio e Quirino, indo pra Caieira...

MM: Antônio cá embaixo?

MGG: Cá embaixo, passava a casa de Naná, descendo...

MM: Cá é outra a rua, a casa que você morava, você não, que Gato morava [se desfaz da confusão, a semelhança de Mestre Góes com seu pai fez com que ele se referisse a este] com sua mãe é cá, cá no Curuzú, porque lá no lugar que você tava falando que morou cá na Sete casa, ali depois foi Torrão que morou ali...

MGG: Isso, as Sete casas.

MM: Hoje tem até duas casas, uma por cima da outra, tudo mudado em São Braz rapaz, tudo...

MGG: Num outro momento, porque hoje tá chovendo eu não vou tirar o senhor daqui, mas eu quero fotografar o local onde é que foi...

MM: Tá, certo, é outra coisa que nós vai pro Acupe, nós rodou capoeira no Acupe todo, nós roda de pé, vem aqui pra São Braz, ele vai pra Caieiras, [antes era muito comum as pessoas irem de uma vila a outra a pé por trilhas no massapé] aí nisso ficou mostrando pra um pessoal lá, Santa Catarina...

MGG: Santa Catarina lá do outro lado...

MM: Pessoal do Gerais, vinha todo mundo pra cá...

MGG: Eu nasci lá em Santa Catarina, do outro lado...

MM: Eu não tenho lembrança que você morou cá do lado de Roca não.

MGG: Eu tenho lembrança que eu morei junto da casa de São Antônio e Quirino que tinha a ponte e a cisterna, do fundo da casa de Martin, que ia sair no mangue..

MM: Ói, ali era o caminho pra Caieiras... ali tudo é casa agora.

MGG: Justamente, é eu sei, arrumaram ali a fonte, é, tinha a cisterna...

MM: Ali, naquele paredão da fonte tem casa de dois andar...

MGG: Justamente, mas o que a gente tá buscando mesmo, é de lá da sua época de São Braz, de Santo Amaro, que meu pai foi da sua época, Leó já é um pouco distante, Gió, tudo esse pessoal da família, quem que eu conheci, eu só conheci Catitinho, Catarino, Mané Tempero que era de lá de Traripe, Keide Keide, Faustino, esse pessoal todo eu tenho uma lembrança assim, mas nenhum deles nunca me falou onde é que meu pai morou, agora você que tá me falando isso.

MM: Antes, o Gato mais seu tio morava ali onde pra aqui em cima, na rua que desce assim, já tem casa no lugar, agora cá embaixo, num tenho lembrança não, lá no Banga...

MGG: Mais embaixo, na casa de Ferra Velho, sê lembra...

MM: De Ferra Velho? Na casa de sua avó? Conheci, tinha a casa de Paché...

MGG: Não, ali era a casa de Chicão...

MM: Ah é...

MGG: Avó de Nadinho... A minha avó morava embaixo da casa de Santana e Quirino....

MM: Ah, agora chegou! Ih é...

MGG: Queria passar pra esse moço aqui uma ideia de como a gente se distribuía. Depois, na próxima semana a gente vai vir com calma, pra dar uma olhada... Ele já me deu informações esplêndidas...

M: Na hora que quiser eu levo, qualquer lugar aí na rua... Pois, no ano retrasado eu tava sentado aqui aí disse assim: "diz que tá calçando asfaiado eu vou espiar". Cheguei lá a rua tá bonita mesmo, aí eu tava assim: "eu agora vou na Caieira!", aí desci por aqui, pela rodagem daqui, passei lá na rua do bar, o menino me chamou pra tomar cerveja, eu disse: "eu não, não quero tomar cerveja", aí cheguei lá no porto e fiquei, chegou o menino e eu disse: "eu agora vou sair lá na casa de Nô!", ele disse: "aí meu padrinho, o senhor não vai sair não, aí tudo é casa e o caminho tá fechado". Eu digo: "eu vou sair lá!" Aí o menino: "eu vou com o senhor", e eu: "mas meu filho, me deixe que eu vou sozinho." O menino veio, quando chegou no lugar que eu ia me perder, ele ficou parado, aí eu olhei assim do lado da casa de Santinho e disse assim: "aqui eu vou sair embaixo da casa de Lídio, mas eu quero sair na casa de Noca." Ele disse: "pois onde é que é?", eu digo: "tem dois caminhos aqui, eu vou descer nesse." Ele disse: "o de Noca é esse daqui mesmo!" Cheio dessas planta desses musgos, rapaz... tá alastrado, num tem tanque não... e demora...

MGG: Faz muitos anos né Messias?

MM: Nesse lugar desse essa água da fonte...

MGG: Fica empoçada ali, faz uma espécie de... como se diz? A água fica retida ali....

M: De brejo? E o que é?

MGG: Essa água é utilizada na fonte, que desce e ela coa e ali cria um limo por baixo e sai essa planta que chamada golfo...

MM: Agora saiu aquelas plantas, essa cocó, tá cheio de cocó, cada pé de cocó que mete até medo...

MGG: Eita, o limbo dela, a bainha é bem ampla, bem aberta, uma planta diferente...

M: E o senhor sempre morou aqui?

MM: É... aqui não, **lá dentro** [da cidade], aqui eu tô com cinco anos aqui, já fez seis anos aqui...

MGG: Ói mestre, vamos fazer o seguinte, vamos deixar pra um ouuuuutro momento a gente terminar um papo desse senão daqui a pouco o senhor tá com a mente cansada aí...

MM: Como é? [rs] Aí que quando eu tô em um lugar:

- "Mestre, vem tomar um guaraná.
- Sai daí rapaz que eu não tô bem pra tomar um guaraná.
- E o que é que o senhor quer, mestre?
- Eu quero é uma fria, bem geladinha, aí cai o pau come!"

C: Esse que foi o problema, a gente não trouxe uma cervejinha...

MM: Agora só tenho um desejo como menino, que eu saí pra capoeira beba de novo que é assim, eu nunca bebi, eu rezo o São Roque aqui em casa, desde os dezoito anos que eu rezo o São Roque, nunca teve um barulho aqui em casa, na minha noite eu não bebo, nem água do purrão eu vou apanha pra beber, passo a noite toda...

- "Vai tomar um copo de cerveja Messias?
- Não. Eu vou beber junto com vocês quem vai tomar conta da minha casa? Quem toma conta da minha casa sou eu!"

Agora no outro dia que caba a festa, eu aí bebo um engradado, dois, mas no dia da reza ninguém vê eu tomar um copo.

Eu fiz aqui uma festa, uma festa do mentiroso...

M: Festa do mentiroso?

MM: Essa festa do mentiroso eu fiz vinte anos a seguir, nós sentado numa rinha dia de domingo, a gente sentado todo mundo aí Mauro Mourinha disse assim: "Messias, vai arrumar um negócio pra gente fazer rapaz, a gente fica assim, sem fazer nada...". Eu digo: "vamos tomar cachaça!" Ele disse: "bora!" Aí a gente pegou um litro de 5l e foi bora tomar cachaça, eu, ele, Gevarado, Mauro Pele, um bocado de gente bebendo, aí a gente bebendo, aí Gevarado disse assim: "Messias, vamos fazer a festa do mentiroso?" Eu digo: "quiser fazer a festa do mentiroso eu vou ser sócio, mas na sua casa." Ele disse: "não, nós vai fazer aqui." Eu digo:

- "não, aqui não.
- Bora fazer aqui, fazer aqui. Eu tenho uma logaça pra botar na sua sala, pra quando o pessoal passar, todo mundo vem fazer a festa.
- Não, vá botar em sua casa."

Aí quando ele saiu de noite, sem nada de mais assim:

- Messias, eu gostei da logaça.

- Foi?

- Ói, a logaça que Gevarado falou eu vou mandar ele bota aqui na sala.

- Cê tá maluca, eu vou botar festa do mentiroso aqui em casa rapaz?

Aí ela disse assim: "bote Messias." [fala com sua falecida mulher] Aí eu olhei pra ela e disse: "cê quer que bote?" Essa cá, que tá com o copo na mão [mostra uma pintura pendurada na parede], ali é guaraná que ela tá tomando, ela nunca bebeu nada na vida, só o guaraná e um chá em casa, mas bebida não. Aqui eu disse é: "se você gostou... manda botar." Aí chamou o filho de Bodarco, o menino chegou foi, chegou em casa botou: "Aqui se reúne caçador, pescador, galista e mais algum mentiroso." aí botou na porta. Quando tem o quebra mola, lá na minha casa, quando você vai pra Santo Amaro você olha a minha casa, você vê a sala toda, a casa é lá em baixo. Aí nego olhava o letreiro, aí parava e vinha:

- "mestre, quando vai ser esta festa?

- Diz o pessoal que vai ser aqui em casa.

- Que dia é essa festa?

_Primeiro de abril, é o dia da mentira."

Aí fez a festa, eu comprei cinco quilos de camarão, fez um ensopado, uma frigideira de ensopado, compramos um engradado de cerveja, e de carne, chegou um menino vendendo umas ovelhas, um rebanho de ovelhas, aí eu perguntei: "quanto é uma ovelha dessas menino?" Ele disse: "quinze mil réis." Eu cheguei assim: "num faz dez não?" Ele disse: "não, é quinze." Aí saiu, foi na rua vender umas três quando ele voltou aí ele disse: "o senhor quer ficar com uma por dez?" Eu disse:

- "qual é que você vai me dar por dez?

- É aquela dali!

- Eu quero aquela grandona lá!"

Ele pensando que eu era besta disse assim: "aquela lá tá magra, compra essa daqui que é menor e tá gorda." Eu digo: "eu quero aquela dali." Aí chegou o menino vendendo gema eu dei o recado pra Gevarado: "diga Gevarado pra ele vim cá." Aí quando ele chegou eu digo:

- "aí, pra você matar pra gente comer de noite.

- Ê rapaz, você é doido?

- Doido não, você num inventou sua festa?

- O ensopado de camarão é pra que?

- Não. Ah mentira, isso aqui é pra gente comer!

Aí caiu pra cá mais Mauro e Mourinha, o tio desse daí [aponta para Mestre Góes], mataram, ajeitaram, botaram lá, a mulher pegou, aprontou, de noite a menina veio contou uma mentira ganhou.

C: Como é a festa do mentiroso? Eu não conheço.

MGG: Eles contam um monte de causos que é brincadeira.

MM: Quando a primeira festa Pimenta contou a mentira dele e Netinho diz que num ia contar que ele era advogado que...

- "Eu que sou prefeito você num pode contar? Conta a sua também! Você vai contar..."

E a mulher de Rolando disse que cantou a melhor foi quem ganhou. Ela pegou seis cervejas tirou e disse: "Olha Messias, esse ensopado de camarão o senhor divide com o povo." Eu digo: "não, o povo tem a comida dele, o ensopado de camarão você leva lá pra casa pra você, Rolando comer e você dá o ensopado pra quem você quiser..." Ela disse: "eu não vou levar pra casa, se o povo quiser comer aqui, vai comer aqui porque eu não vou levar nada pra casa e da cerveja eu só quero seis, as outras é das meninas." E dois engradados tava guardado pra gente comer com a cabra... e aí a gente comeu, quando foi no outro ano, aí Pimenta deu um garrote pra fazer a festa, aí fez, aí o pau comeu.

C: E ainda fazem essa festa?

MM: No ano retrasado a gente fez.

MGG: Sim, pra escutar mentira. É evento mesmo, vem todo mundo.

MM: *Aí para gente, menino vinha carro que enchia a rua lá em baixo de carro. Quem contasse a mentira melhor era quem ganhava. E isso, eu vou pra lá pra Macaco [mestre de capoeira de Santo Amaro], quando chegou lá veio uns caras, aí virou pra mim e disse: "mestre, quero conversar, como é que é essa festa? É mestre, e qual foi a mentira melhor que o senhor achou na festa?" Eu digo: "meu filho, eu não tenho tempo pra olhar em mentira, depois que o povo conta que eu vou dar risada, mas na hora da festa, meu viragosta num dá pra eu apreciar mentira nenhuma." Aí a menina: "sim, pense que o velho é beste que ia botar o velho de mentiroso!" [rs]*

- Me conte qual é a mentira melhor...

A mentira melhor nessa festa foi a da menina, da mulher de Rolando.

Ela disse que morava no Iguape, um pouco... fez um pouco saiu em Cachoeira e foi buscar a ração do homem em Cachoeira [rs]

C: Fez o que?

MGG: *O poço, cavou e desaguou embaixo do chão*

MM: *Passou aquele marzão que tem ali em Cachoeira, lá do outro lado do São Félix [se refere ao Rio Paraguaçu, rs]. E aqui teve um rapaz que chamava Gago, deu seis anos a seguir certo, em seis anos eu tirei ele de contar, podia vir gente dos infernos, que vinha gente de longe conta história... Veio um conta uma história que tava em primeiro lugar, Gago contou uma, muito menos que a dele, o cara ia ganhar, aí Gago contou a do limão, aí o cara perguntou pra ele: "e cadê o limão?" Aí Gago chegou, botou a mão no bolso e tirou: "aqui! Esse é seu, esse é Deus, esse daqui é do prefeito." Eu num sei que miséria foi aquela daquele dia, eu num sei como é que ele ia contar a história e ter os limão no bolso...*

Tem também a da cabaça, ele foi caçar, ele contou e ganhou. Ele foi caçar e chegou lá... e pendurou a cabaça. E demorou um bocado e daí vem o bicho de lá pra cá, de lá pra cá, pou! O bicho enrolando, enrolando, ele voou em baixo, corta aqui, corta ali, chegou lá ele matou o bicho, foi embora, esqueceu da cabaça. Quando fez um ano, ele foi e a cabaça tava em cima lá... mas aí quando ele chegou lá tava a cabaça, ticou a mão a água caiu, quer dizer, a cabaça ele tinha pendurada, quando ele chegou ele viu: "olha a minha cabaça", ele levou a mão era água, a água explodiu, e o cara perguntou: "cadê a cabaça?", ele disse: "cupim comeu" [rs].

MGG: *São coisas aqui dos arraiais. O arraial, saiu do arraial virou vila, vila de pescador, e de vila de pescador virou mas monte mesmo foi Terra de Senhor São Braz...*

MM: *Senhor São Braz, disse que acharam Senhor São Braz ali no fundo, botou o nome do fundo de Senhor São Braz, acharam ali...*

MGG: *[fala olhando para mim] Que acharam a estatueta de São Braz, aí botaram o nome de Senhor São Braz, e tem a capelinha dele aí, a igrejinha dele aí, é onde se rezava as missas, onde fazia os casórios, onde fazia os aniversários, essas coisas tudo ali na igrejinha... super humilde né, mas pequenininho, mas a simbologia tá aí né, vila de pescadores...*

C: *Tinha muito pescador, também fazia capoeira?*

MM: *Tinha muito pescador aqui, muito, mas muito mesmo...*

C: *Mas muito pescador ia pra capoeira também ou não tem costume?*

MM: *Não, tinha um pescador, como Seu Alípio mesmo que jogava capoeira, tinha o Mário, jogava capoeira, esse Neco jogava capoeira, só quem nunca jogou capoeira só era papai...*

C: *Tinha mais pessoal que trabalhava no...*

MM: *No campo? Que fazia capoeira...*

C: *No campo que fazia capoeira, não tanto pescador?*

MM: Era do campo e pescador... Diz que Manteiga mesmo num era daqui, era de Candeia, jogava muita capoeira aqui, até no andar do homem [imita Manteiga]...

M: Derretia...

MM: [rs] E a turma se, falava [se confunde se falava com ele, Messias, ou com Manteiga]:

- "o senhor num tem eira...

- Eu vou andar gingando nada, rapaz! Num sou besta pra ficar gingando pra ninguém, tá me tirando rapaz? Sai daí."

Nunca tive ginga, nunca tive apelido nenhum graças a Deus...

C: Tem muito pessoal que trabalhava na cana de açúcar que também ia pra capoeira?

MM: **Trabalhava onde?**

MGG: **No canavial...**

MM: Canavial? É, e a capoeira parte do canavial, eu tenho um CD aqui que fala dela toda, começa por João das Botas, quer vê? Quer vê a capoeira? Quer vê?

C: Você vai fazer? Vai jogar?

MM: Não! [rs] Pra vê a cantiga, é facinho passar... [Messias se levanta da cadeira e vai arrastando as chinelas até o aparelho de som para colocar o CD que conta sobre a capoeira. O CD só tinha a contracapa] E quando vocês vim eu vou mostrar meu livro, quer dizer que a turma foi lá e gravou comigo...

C: E o senhor toca berimbau?

MM: Eu não... [rs]

C: Por que? Não gosta?

MM: Eu nunca aprendi não, porque tinha muito tocador de berimbau, o pai dele era um tocador de berimbau bom, chumbinha era um tocador de berimbau bom, o meu filho [o mudo], outro tocador de berimbau bom, pra quê que eu ia tocar berimbau? Eu queria era jogar! [rs]

M: [rs] Vou usar essa desculpa!

MGG: Não, meu pai era impressionante! Tocava muito berimbau... Aí essa casa, a gente vai lá [fala com César combinando a volta em outro momento, Mestre Góes sai e vai ligar para o taxista de Santo amaro vir buscar a gente]

[Messias consegue colocar a música, ela toca no último volume impedindo qualquer conversa! Começa a introdução dos berimbaus, é a primeira faixa "Eu nasci em Santo Amaro, de Mestre Felipe - que junto com Macaco e Adó são os únicos que ensinam capoeira angola em Santo Amaro ao invés da regional que tomou conta da cidade - segundo as informações

da contracapa. Na música são citados Alípio e João das Botas, esse que narrava a história daquele por quem Felipe aprendeu a história]

MGG: Felipe né? [Messias confirma com a cabeça]

"(...) me lembro dos canaviais, aonde trabalhou Besouro, capoeira mandinguei...

eu não vi capoeira nascer, eu vi os mais velhos falar...

capoeira nasceu na Bahia, na cidade de Santo Amaro...

foi os negros da senzala, quando foi recapturado, trouxeram para Bahia, para eles trabalhar...

foi na cortagem de cana e na roçagem dos matos, eles fizeram uma dança maluca criando esse esporte legal...

capoeira era um esporte, que abalou a nação, capoeira hoje mora dentro do meu coração..."

Santo Amaro, 24 de julho de 2015, manhã.

Quando chegamos da casa de Messias no dia anterior à sede da ASSEBA - Associação de Sambadores e Sambadeiras da Bahia, onde Mestre Góes trabalha e onde eu me hospedei durante a estadia em Santo Amaro, ouvi um carro de som anunciando a morte de Pai Pedro, filho de Oxóssi. Olhei para Mestre Góes com uma cara assustada e ele me perguntou: "Marizinha, você não sabia? Pai Pedro morreu esta madrugada, o velório foi hoje, enquanto estávamos na casa de Messias" [ilustrativo, a única pessoa que não sabia era eu].

Um tanto abalados nos despedimos e confirmamos nosso encontro no dia seguinte, que solicitei por meu interesse em entrevistá-lo.

Às 9 horas nos encontramos na biblioteca da Casa do Samba, como o Solar do Conde do Subaé é conhecido e onde está a sede da ASSEBA.

Mestre Gato Góes ficou sendo seu *nome de guerra* na capoeira, dado por seu pai. Mestre Góes na realidade é Sinésio, e conhecido em Santo Amaro por Góes, e como dito, "é filho do mestre". Embora com esta alcunha, transborda capoeira, teve uma carreira como músico e bailarino na Europa, e hoje se dedica à música, tocando principalmente berimbau e atabaque.

Também trabalha na coordenação da ASSEBA. Esta é uma instituição do IPHAN que se dedica principalmente à preservação do samba de roda no Recôncavo Baiano, registrado como patrimônio cultural brasileiro em 2004. A ASSEBA possui vários grupos associados

(por volta de 120) de diferentes cidades e distritos do Recôncavo, assim como de diferentes variações de tipos de samba de roda.

A conversa começa um pouco atravessada por parte de Mestre Góes que insinua ser difícil contribuir para a pesquisa, se não estabelecermos uma relação de troca, em que eu possa contribuir para o trabalho que realizam. Ao início me perguntou então como poderíamos resolver isso, pois eu havia solicitado ao mestre o uso de sua música *Terra de São Bento* para o projeto de mestrado. Tentei lhe explicar que era apenas um trabalho acadêmico, que provavelmente a visibilidade que teria era ínfima, e que não estava usando de sua música para me promover, mas para aprender e pesquisar sobre a capoeira, e sua música para mim era uma fonte de pesquisa valiosa. O fato é que o CD *Timbres e vozes da capoeira* teve uma tiragem que me chegou por diversos caminhos, inclusive pelo próprio Mestre Góes que há um ano havia se hospedado em minha casa e me passado o CD, pois no ano de 2013 cantamos uma música no espetáculo realizado em São Paulo chamado *Cacimba de Aruanda: uma narrativa do Recôncavo*, além disso o CD está disponível na biblioteca da Casa do Samba.

Ficava explícito o incômodo do mestre em não ter o reconhecimento que tinha na Europa, principalmente na Alemanha que foi o país no qual residiu por mais tempo, justamente em sua terra natal, Santo Amaro. Ao me contar sobre o processo criativo para a criação de tais músicas, Mestre Góes se emocionou muito e mostrou materiais de seu acervo pessoal que não divulgarei. Ao final de nossa entrevista, havíamos resolvido nosso assunto e espero ter ajudado Mestre Góes da maneira que pude naquele momento.

Faço uso de sua música, apresento a referência de seu CD e torço para que este grande músico – na minha opinião, das letras e melodias mais tocantes na capoeira – tenha o reconhecimento tanto desejado.

Comecei a gravar a entrevista depois de toda a conversa sobre a música, transcrevendo depois disso. Narrei tal situação por considerá-la importante, principalmente a posição de pesquisadora em tenção com a vida das pessoas a que a pesquisa diretamente se questiona.

Mariana (M): Mestre, a capoeira nasce no fim do período colonial aqui em Santo Amaro? [nota-se a imaturidade da pergunta, indicando para a resposta que se quer ouvir sem deixar o entrevistado construir sua narrativa. Sorte que Mestre Góes tem sua mandinga de narrador]

Mestre Gato Góes (MGG): Antes disso, você não tem dados históricos que comprovem isso...

M: Sim, isso é verdade.

MGG: Mas sim já existia, em séculos anteriores, XVII e XVIII, sim já existia mas você não tem um ponto pra você auto afirmar é aqui, é ali, é aqui, é ali, mas você tem uma ressalva a fazer: todo o Recôncavo já brincava capoeira, como Mestre Messias falou ontem, já brincava capoeira, de que forma? De forma camuflada, escondida, **porque foi o meio de resistência que essa rapaziada teve, já fugindo do trabalho forçado**, aí que vem o termo capoeira, porque acontecia lá nas capoeiras.

M: Então o senhor acredita que a capoeira, ela surge aqui no Recôncavo?

MGG: Ela surge de que forma, **como brincadeira, folguedo, mas não surge como arte de jogar, arte de lutar**. Isso se pode confirmar, quem confirma isso, quem afirma isso: o meu pai quando ele ia fazer as prelações, quando ele ia falar da existência da capoeira, **na Bahia não!, a existência da capoeira no Recôncavo**, porque Salvador é de 1537, quando chegou o primeiro navio negreiro com escravos no porto da Bahia, e Santo Amaro é de 1557, fundação jesuíta, vinte anos depois, porque que vinte anos depois? **Porque já tinha mão de obra aqui**. Ou seja cê [como "você", referindo-se a todos os pesquisadores, entre os quais se inclui] vai ter que fazer uma retrospectiva sucinta, mas vai ter que fazer pra entender como que esse **esporte** começou a se desenvolver. Então essa brincadeira de luta de zebra [essa é uma versão contada principalmente por Mestre Pastinha, a partir da visita de um angolano em sua academia de capoeira no Pelourinho, que lhe contou que aquela dança parecia a uma de sua terra natal chamada N'golo, uma dança realizada por jovens homens num rito de passagem para a idade adulta, de movimentos de pernas com as mãos apoiadas ao chão imitando o movimento de zebras], essa brincadeira de tombo do sapateado, como é o tombo do sapateado? O tombo do sapateado é a rasteira, é a pernada, e **começava a falar pernada no Rio de Janeiro**, mas o nome mesmo é a rasteira, que passa canela com canela, né, parte interna do pé contra calcanhares e aí a poeira fiiuuuu... A poeira subia. Onde? Nesse massapê, nesse **massapê selão** que eu falo na outra música, eu falo sobre ele. Então, como que era a prática disso anteriormente, **não era a prática com o nome capoeira, o termo capoeira, que é de caa - poeira vem do mata ralo, o mato que foi roçado e daí começou a brotar de novo**, esse **capim d'angola**, essas coisas costumeiras que você encontra entre os nativos, e aí, porque a prática começou a dois, se era um só fugindo pras capoeiras?

M: Era fuga?

MGG: **Fuga**. Um só fugindo pras capoeiras, um fugia encontrava com o outro, **estavam no mesmo universo de desespero, sem casa, sem profissão, absolutamente nada, desprovido de tudo, até a liberdade foi podada deles, então foi a forma**. Zumbi dos Palmares, pelo amor de

Deus, cê viu lá, a partir do século XVII, essas capoeiras já existiam, e não tem nada direcionado. Na Serra da Barriga, aqui em cima no norte da Bahia entrando já pra Pernambuco, **muita coisa a ver tem** com o Zumbi dos Palmares, fogo, mas as capoeiras, **somente a Bahia teve as capoeiras**, e é das capoeiras que sai o **disfarce capoeirístico**. Você estava, por exemplo, no terreiro de candomblé, escutando os atabaques e os cânticos, e olhando os orixás dançarem, e o berimbau tava zunindo na tua mente, que berimbau era esse?

Quando meu pai fazia essas rodas que eu entendo como rodas de conversa, esse bate-papo, não somente com os discípulos, mas com outras pessoas que às vezes ele abria pra participar e às vezes ele fechava o cerco **porque não era todo mundo que podia saber**, depois ele dizia sempre o seguinte: "não saiam dizendo que capoeira é **Bahia com h**, mas capoeira da **baía**", **com í, acidente geográfico**, e a **baía é a Baía de toooodooooos os Santos**, está ali na frente, você pode fotografar e levar consigo [!!! - ao mesmo tempo de sua didática me coloca em meu lugar de estrangeira ao Recôncavo]. Aí você vai pegar, desde lá de cima onde era o mercado, até o porto, Porto da Baía que tá lá em Salvador, e vai descer até a ponta lá em Maragogipe, é a Baía de Todos os Santos, você vai encontrar a saída de Salvador, você vai encontrar São Roque, São Francisco do Conde, cê vai encontrar tanto santo por aí! São Braz, e vai descendo, ela não estava presente, atenção Marizinha, ela não estava presente na beira-mar: [canta] "Beira-mar ê ê, beira-mar, é o riacho que corre pro rio, é o rio que passa pro mar, o mar é morada de peixe, quero ver você sambar, samba crioula". Essa letra pura e simplesmente simboliza que isso tava tudo retido, pra bem ou pra mal, no interior, que Salvador é uma cidade externa, tá fora, tá fora do interior. Você já percebeu geograficamente isso? Salvador tá lá, de cara pro Atlântico, tá exposta lá, mas tudo acontecia no reduto, cá no interior. Então ela [capoeira] ficou escondida, camuflada, por muuuitos e muiitos e muiiiitos anos aqui, até chegar lá, no século XIX.

M: E aqui em Santo Amaro também tava escondida?

MGG: Não, mas aqui era a **profecia do esconderijo**, isso é coisa que os aristocratas diziam: "ah, esquece esse negócio, isso é coisa de nego"...

M: E isso lhe foi contado?

MGG: Isso me foi contado, imagine quando, eu tava com 10, 11 anos de idade, agora tô com 63.

M: Por vários mestres?

MGG: Não, principalmente por aqueles que rodeavam meu pai, que tavam no círculo de meu pai, que reconheciam meu pai mestre, **porque meu pai não teve graduação pra mestre, foi reconhecido por mestres, por uma cúpula de mestres, por Cobrinha Verde, Pastinha, mas mestre não o mestre exemplar, mas o mestre o do palavriado entre eles: "eu tô vendo que Gato tá fazendo um trabalho bonito na capoeira... a gente vê que Gato joga uma capoeira booooo, é Gato canta uma capoeira muito, muito bem ritmada, toca um berimbau como ninguém..."**. Essas qualidades eram que formavam as ideias que: "Gato, a partir de hoje a gente vai chamar você de mestre". Meu pai era hiper humilde, como Pinguim pode te contar [isso é realmente muito comentado] "que nada, esse negócio de mestre não é comigo não", "não você é um menino lá de Santo Amaro, você é de família de escravos, e foi um dos títulos que foi dado pra ele porque ninguém chegava aqui pra fazer mestrado e doutorado, era muito peculiar, ele era reconhecido mestre carpinteiro, como um mestre pedreiro, um mestre ferreiro, e esse mestre da cultura nunca foi reconhecido como mestre da cultura, ele foi sempre visto como um dos percursores dessas vertentes, dessas manifestações culturais, desses folguedos. Cê vê que hoje a marujada ali, cê vê a maioria das pessoas lá da chegada são pessoas de idade, que estão mantendo **patrimônio** isso... E a capoeira, quando eles saíam, eles não saíam, eles fugiam, eles se refugiavam no mato e a única diversão que eles tinham lá era brincar nas capoeiras, e como era brincar nas capoeiras? De quê? Tinham sim uma forma de lembrar como os antepassados deles diziam, cê vê, Congo, Angola - que até alguns anos atrás ainda estava praticamente sitiada - eles repetiam os costumes deles lá. Isso que muitos mestres falam de dança da zebra, como é que um quadrúpede dança? Levantando as patas dianteiras e relinchando... como é que a gente explica isso? Se esses animais selvagens se desentendem é pescoço com pescoço mas não tem ataque de patas, como é que isso dá? Vamos desenrolar isso gente! [pedindo uma explicação, cita uma moça que fala com propriedade sobre isso e diz que nunca se bateu com ela]... Qual é o ataque de mão que tem no jogo da capoeira? É um tapa que chama "eu ia" e uma bofetada com as costas da mão...

M: Desprezo, né?

MGG: Isso mesmo. E vai atingir como "toma vergonha". Então pra explicar isso... Eu fico buscando, não é lógico, o que que tinha a ver com essa dança da zebra?

M: O Pinguim, ele associa muito ao trabalho na cana esses movimentos.

MGG: Sim, justamente, aí você tem as cutiladas, **o trabalho na cana** você começa a arar a terra, fazer as leras, pra você colocar os olhos da cana, e aí como é que você vai limpar a cana? Você vai tirar aquelas palhas secas, ou você tá no alto ou você tá curvado o tempo

*todo, a gente vai filmar isso dentro do canavial pra você entender [se refere ao filme que tinha a proposta de fazer com César para compor o material que está produzindo]. E na hora de cortar a cana como é que você vai fazer? Eles cortavam com o facão quase cego, porque não podia ter fio, que chama facão panlantão, tem um gavião na ponta que é pra você cortar a cana tombar e você puxar as folhas, ele é uma placa de flandre, que a cana é mole, esse é o corte da cana, que hoje praticamente você não vê mais ninguém fazer isso, tem a máquina lá. O corte da cana, do palheiro, que chamava paieiro, porque só fica a palha depois que você corta a cana. Se falava "vamos pro paieiro amanhã? vamos pro canaviá?". Cê viu o palavriado do Mestre Messias como é, é diferente daí da ilha, tem maior influência indígena que crioula, que negra, etnicamente falando. Então, tudo partia de um princípio de que a gente precisa criar isso sem deixar ninguém saber que isso existe, criaram esse elemento surpresa pra poder **sub-existir e resistir**, que tem os movimentos que são os dedos nos olhos, a boca de calça. Cê tá aprendendo umas coisas que você nunca escutou...*

M: Sim, boca de calça. São movimentos que se perderam?

*MGG: O tombo da ladeira, **lógico, esses movimentos são de autodefesa que você vai pegar sempre os leigos**. Nessa época remota, o que acontecia: "vai buscar aquele nego", pra ele tomar uma quantidade de chibatadas, quem fazia isso não era o senhor, o dono, praticamente, do rebanho, era o capataz dele, que tinha o capitão do mato, ele montava no burro e saía à procura nas redondezas, o capitão do mato passava por ele não sei quantas vezes e não conseguia encontrar, eu falo isso no meu CD também, porque não conseguia encontrar? Só encontrava de uma forma: cheirando as folhas, porque eles passavam suando, formavam um motim, e ali tava o mato machucado e as vezes ficava o odor do corpo. O pessoal de Lampião fazia a mesma coisa com as sandálias. No inverno, eles trocavam o lado da sandália e voltava por cima do mesmo rastro. Então com a capoeira acontecia a mesma coisa. Você precisa entrar no mato pra entender as coisas que a gente fala. Porque tem as árvores mais altas, você vê que tem poucas árvores altas aqui, e tem um arbustos em baixo. Como que eles escondiam nesse mato rasteiro, entre as palmeiras baixas, os licorizeiros, os de pindoba, que é praticamente da cor da pele. Tudo isso tá nesse CD que eu vou lançar, que é pra gente entender que aqui era o centro dos acontecimentos, eles que moravam aqui, além do tamarindeiro, recebia o saveiro que trazia pessoas e voltava, que não voltava vazio porque não saía ninguém praticamente daqui, com comestíveis, mandioca, peixe... e levava até Salvador, e não ia cortando o mar por aqui não, que aqui é leste, ia cortando pela costa até chegar lá na baiana, o porto lá chamava Baiana, tá?*

M: Então os espaços de referência não eram o centro da cidade, eram pra dentro...

MGG: Era no interior, toda a referência cultural que Salvador sempre teve nunca foi centrada em Salvador, muito depois que construíram, ali onde morou todas aquelas famílias aristocráticas, ali no centro, que botou o nome de centro histórico, **mas a história não é ali, a história é cá no interior**, não é ali.

M: E mesmo hoje como a praça sendo um lugar do jogo da capoeira, aqui em Santo Amaro junto com a presença da capoeira regional é uma coisa que vem de lá de Salvador, ela faz o caminho contrário como se fosse...

MGG: Ela faz uma inversão, **que é corpo**, corpo capoeira, **tira a regional daí, tira a angola daí, é só corpo capoeira**. Mas aí você tem uma coisa que é **profissão de fé!** Bimba por exemplo, olha que eu convivi com um dos melhores capoeiristas de Bimba durante 28 anos, durante esse tempo eu fiz essa pergunta pra ele mais ou menos umas, sei lá, sem exagero, umas 30 vezes... Como que a gente reconta, e não conta, a história do Mestre Bimba? A história dele morre aí. Porque ele resolveu metrizar o símbolo da capoeira, também fica sem resposta. Porque ele achava que capoeira era luta pra se defender. A defesa está na resistência, você não precisa se debater e nem combater pra se defender, cadê a força de expressão, cadê a força espiritual? **Vai buscar no candomblé...** Bimba era ogã, a primeira academia de Bimba, no Nordeste de Amaralina, era num fundo dum terreiro de candomblé, ou seja, perto da casa de Exu, do lado da casa do Gira. Em contrapartida, as pessoas, que não se aproximavam do candomblé, "isso é arte do cão, isso é arte do diabo, isso é coisa ruim, não faz parte do nosso universo, a gente lá não vai, vamos combater isso, vamos proibir isso". A capoeira, tentaram proibir, os candomblés, os terreiros também, mas contra espírito não se briga. E aí? Como tudo isso se deu? Poxa gata, isso é uma coisa que a gente ainda vai ter que estudar. Eu não, eu não vou estudar isso. Mas pra mim falar sobre capoeira regional, que ele botou o nome de regional bahiana, com "h", tem que ser do estado todo, a Bahia tem de 457 municípios, e essa regional bahiana esteve presente em todos esses municípios? Não, somente em Salvador, então foi regional baiana, centrada aonde? Lá no Nordeste de Amaralina? No centro histórico? No Rio Vermelho? Em Itapuã? Mas ao longo do tempo apareceu regional carioca, regional paulista, até brasiliense tem regional, tudo bem, foi um jogo que ele jogou. Mas, em contrapartida, quem estava jogando capoeira na época de Bimba, lá em 1931, 1934, antes da Segunda Guerra Mundial [achei curiosa esta ser uma referência para a capoeira], tava aqui no Recôncavo. Lá estavam tentando entender o que é que Bimba considerava capoeira regional, porque você não tinha luta marcial

praticamente nenhuma, aí ela foi transformada em esporte e luta marcial, de que jeito: punhos fechados, soco, cotoveladas, tapas e cadê? Cadê a cabeçada com destreza? Cadê a rasteira bem colocada? Cadê a chibata? Todos esses movimentos ele supriu esses movimentos próprios, que eram movimentos de barravento.

M: E esses movimentos aqui [em Santo Amaro] eles foram se perdendo, né? São poucos os mestres que... [me referia a quase ausência da capoeira angola no Recôncavo, em cidades como Santo Amaro, Cachoeira que visitei]

MGG: São poucos os mestres porque esse conhecimento ele só se torna conhecido se for divulgado (como nós estamos fazendo com o samba de roda) e vai criando uma abrangência, não fora, aqui dentro mesmo, nessa regionalidade do Recôncavo que não vai nada menos que 110 km de raio.

M: Então o senhor acha que ainda estão presentes estes movimentos, tem que ser resgatados?

MGG: Tá presente, como o Messias falou ontem, ele falou ontem coisas que ele não tem noção do valor, quando você falou ontem "o senhor jogava descalço mestre?", ele entendeu de calça, e te deu a resposta: "olha aqui"! [rs]

M: E tava descalço!

MGG: Pois é, essa camuflagem que te falo, que eles criaram, porque nessa época você não tinha sapato, alpargata, bota, sandália, não tinha nada, era paracata, que era a forma que chamava alpargata de couro, e compravam em cada festa, de Nossa Senhora da Purificação, uma por ano, vinham de longe com essas paracatas. E quando chegava na roda tirava a paracata e amarrava como tiracolo.

M: E a estória do cobra-coral que eu perguntei ao Pinguim durante o processo de construção do Cacimba e ele falou "Ah, foi uma viagem de Thiago..." [Thiago é treinel de Pinguim e um dos fundadores do Guerreiros de Senzala] mas tem referência em muitas músicas...

MGG: Veja bem, a curiosidade desperta não somente na pessoa que tem a curiosidade mas na que tem mais ou menos uma ideia. Porque cobra-coral é a menor cobra que você tem no Recôncavo, é ela, que não mede mais de 60 cm, a mais perigosa, que melhor se camufla e que mais rápido mata, essas são as qualidades dela. Amarelo, preto e vermelho. Mais tem duas, uma que é venenosa e outra que não é. A venenosa tem a cabeça chata, é a única que ataca, ou seja, ela se defende, a outra corre e desaparece. O coral aí no ciclo das ideias da capoeira de camuflagem ela aparece pura e simplesmente, porque a contenda acaba sendo se ela se aborrecer, porque ela vai se esconder e vai lhe pegar na espinha mole. E isso é uma das

armas da capoeira, é você cozinhar, cozinhar muito bem esse que se torna adversário, pra na hora da primeira picadinha ser suficiente. Ou seja, é uma associação ao menor, desprotegido que usava da capoeira com felinice, como felino, da posição que ela tiver ela te pica, ela não abre o bote. A cobra não dorme na sua presença, você vai dormir em roda de capoeira? Todas essas associação que se dá com animais, com a zebra... se dá dentro de uma cidade metropolitana? [rs] Essa ambiguidade dos animais que vive perto dele, mas que tem essa convivência... Toda cobra venenosa ela pica e desaparece, ou seja, na capoeira os caras também tomaram essa característica. Quando aplica um golpe, não é no jogo, é na defesa fora da roda, porque o jogo não é intencional [aqui fica claro a distinção que vê entre a capoeira regional, na angola, ou simples capoeira, se aprende, a luta é fora dela, a capoeira é um meio de se aprender a se defender fora do ambiente do jogo]. Diziam que Bimba fazia muita emboscada, deixava o cara entrar no mato e ia uma turma a procura dele. Um astucioso, dizia ele, subia na árvore e a rapaziada procurando embaixo, sempre sobra um, aí esse um já descia da árvore dando um tapa... ou seja isso é uma simbolização de como os caras fizeram aqui, e quando faziam o motim era pra tá na rodinha deles lá brincando, mas esse brinquedo se tornou perigoso porque foi visando subsistir e resistir através dele... Aí é resistência, em sua defesa física, porque o que eles apanharam não foi brincadeira, no lombo, amarrado no tronco, e o outro com aqueles pedaços de reios que é couro, coraça ressecada, endurecida, que chamavam de chicote enquanto é rebengue. Aí jogava toda a raiva dele que não tinha, que passava nele, que fingia porque ele estava com raiva do dono e passava pro outro, era uma espécie de covarde, de vagabundo covarde, e essa covardia tá aqui hoje de outra forma, como os caras lá em cima no Planalto, uma justiça que era dessa época mesmo, e era melhor, porque, com toda a violência, eles estavam vivos, não morria [pensando no genocídio negro atual], era legítima defesa, e agora se diz o que bem entende porque a liberdade de expressão tá liberada, tudo isso tem uma proveniência, a gente tá mudando somente a forma de agir e de aplicar, mas tem uma proveniência [interessante pensar tanto para a capoeira como para a injustiça de tempos coloniais e atuais]. E eles viveram isso, e conseguiram sobreviver através do candomblé que é a força espiritual e da capoeira.

M: Há relação entre os três berimbaus e os três tipos de atabaques?

MGG: Não, longe disso. Esse é o mais amplo que eu estou fazendo, como se justifica três berimbaus [se refere à musica no CD]. Pra mim tá justificado que não tinha berimbau porque era camuflagem, agora depois tava no silêncio do mato, a não ser que passe alguém num cavalo no trote, você viu ontem conversando em São Braz, o que é que a gente escutou:

uma música que tava tocando e depois o menino que tava fazendo algum serviço lá fora, fora isso, silêncio geral, imagina lá século XIX como era, se tocasse qualquer instrumento era um sinal, em contrapartida tem a cavalaria que nasce lá dentro, e não é todo mundo que sabe discernir a história da cavalaria, do toque. O berimbau não tinha nem caxixi, nem dobrão, era somente o cipó [a cavalaria era um toque conhecido em Salvador entre os capoeiras para avisar que a polícia estava chegando, são poucos os que ainda tocam, conforme escreve Rego (1968) e Mestre Pastinha (1964), M. Gato era um deles e por isso Mestre Góes e Mestre Pinguim também o sabem]. Nós não tivemos lá em Terra Nova? [Fomos a um encerramento do registro sobre o ritual de samba de roda, lá fomos a uma fazenda em Terra Nova, que era área de um antigo engenho, na casa de um motorista da ASSEBA, com várias sambadeiras e sambadores que realizaram a cerimônia do caruru, com crianças em homenagem a Cosme e Damião, e depois um samba de roda. Houveram gravações de cada grupo de samba de roda por uma equipe contratada pela ASSEBA] Aquele senhor que te apresentei, um baixinho, violeiro, o Mestre Celino [não lembrava, havia muita gente], ele vai tá aqui amanhã de manhã [no dia seguinte houve na Casa do Samba o encerramento das oficinas de construção de viola machete, também como parte deste evento que ocorreu em Terra Nova e em outras partes do Recôncavo, a qual participei e quando fiquei ao lado de Mestre Celino ouvindo suas músicas], com ele eu estou fazendo a pesquisa do berimbau que se tocava no Recôncavo, porque o avô dele tocava esse berimbau [infelizmente não tive a oportunidade de conversar sobre o assunto!]. Ele tá com 65 anos e lembra de tudo isso com clareza... Isso eu vou pegar Celino pra dar este depoimento que ele ouviu dos pais, então o avô deve ser do século XIX, justamente quando essa história capoeira, e eu não falo da capoeira, porque capoeira é História, com h e não com é. E começaram a cantar samba com os avós.

Eu sou casa, trabalho e casa, vou pesquisar tudo isso aí, todos os dias eu tenho esse momento de reflexão sobre as coisas que meu pai, que meus tios avós falavam, como ele tava falando ontem de Leó e Gió. Todo esse pessoal era parente meu. A minha árvore genealógica está aí.

M: E isso também... Na transmissão da capoeira se criou uma hierarquia, uma linhagem né?

MGG: Veja bem, o termo linhagem tem uma condescendência, de onde veio, por onde passou, por quem passou, onde chegou e como está sendo explicitado... aí eu tiro várias linhas, mas se eu vou pra hierarquia aí vai pro topo, quem foi o mais velho de todos, e o segundo mais velho, e como isso chegou a você. Ou seja, na época que meu pai recebeu os ensinamentos, como Messias, você viu que ele falou, falou e não disse com quem ele aprendeu [achei que

*... tinha sido com Leó]... eu vou voltar lá e descobrir o que foi que despertou nele aprender a brincadeira, porque capoeira é uma brincadeira que você aprende a brincar, quando despertou isso nele, é o seu espírito capoeirístico que se desenvolve, é diferente isso, ela que joga com você, e não o inverso "eu faço capoeira! você não faz", ele falou isso 'n' vezes, ele disse **"quando eu nasci capoeira já estava aí"**, por isso ela não pode ser rotulada. Então esse fator linhagem é uma criação, ou seja, uma recriação que está no seu instinto, no seu criativo, na sua visualização.*

*Eu consideraria Mestre Bimba, que tive aperto de mão dele, abraço e ele virá pra mim e dizer, pra mim Camisa Roxa, tava eu, Camisa, o Lias, Fresta..., ele disse "é, então você é filho do homem que se diz conhecido no Savati". Porque ele era considerado assim em Salvador [se refere a seu pai Mestre Gato], Salvador só teve Um mestre de capoeira regional que foi Bimba, entre outros taaaaaannnnntos capoeiristas mestres, somente Bimba foi de capoeira regional, por que que só houve Bimba de capoeira regional? Ninguém sabe, ele simplesmente criou um estilo, ótimo, muito bom, tirou da periferia? Não, deixou lá na periferia, foi para Amaralina que era considerado o bairro mais violento de Salvador lá nos anos 20, 30. E aonde? No fundo de um terreiro de candomblé, ou seja, ele tinha proteção de orixás, porque ir combater aquela rapaziada humilde, através do que? Daquele poder aristocrático? Se dizia "não mestre, o senhor trouxe uma coisa importante pra gente, que a gente tá gostando, que vai praticar, meus filhos vão vir aprender capoeira com o senhor..." Então chegava lá em Piri Piri, Porto, Praia Grande, Plataforma... lá em baixo, no mundaréu, no povão, que **saíam daqui, do interior, refugiavam-se lá, na beira do mar, por detrás...***

M: A cidade era um refúgio?

MGG: Até hoje você vai ver que Salvador tem três caras: uma a cidade baixa, segunda, a cidade alta, e terceira, é o refúgio, os refugiados ficam lá no subúrbio como se chama no Rio de Janeiro onde tem favelas e morros, aqui é subúrbio, lá afastado de tudo e de todos, ali sim estavam os terreiros de candomblé, ali estavam os capoeiristas, ali estavam os sambadores, todos de onde? Todos daqui do Recôncavo que saíam daqui e se refugiavam lá...

M: Um ano atrás, acho, aqui você me contou que uma tia sua falava "eu vou pra rua", pra dizer que vinha até a cidade. Então isso de expulsar a população do centro também aconteceu aqui? [não me perguntei naquele momento se o centro viria antes, se não seria o mundo das fazendas anterior ao da rua]

MGG: Justamente, até hoje Edinha [sua irmã e mãe de santo do terreiro de candomblé Caboclo Sete Flechas] não foi bem expulsar, era o universo deles, "eu não vou morar na rua

não". A minha avó, eu lembro bem, que eu andava seguro na barra da saia dela, que tinha um bolso comprido que vinha até o joelho [na feira de rua de Santo Amaro, na qual produtores e intermediários da redondeza vendem produtos e que ocorre todos os dias – embora se diga que o dia da feira é segunda e sábado; dias nos quais se vendiam roupa, mas agora a Prefeitura permitiu ao lado da rodoviária um espaço para a venda das roupas, retirando elas do meio dos balaies de frutas e legumes – se vendem muitas dessas saias com bolsos compridos] e ela carregava tudo ali, o que ela tinha ali?, até uma foice ela colocava naquele bolsa, aí ela chegava [tenta imitar o sotaque de sua avó arrastado, que aos meus ouvidos parecia muito seu próprio jeito de falar]: "ô Coti que dia você vai na rua, menina?" [quem iria à rua seria uma mulher], lá em São Braz. Você sabe que quando você vinha aqui, andando ou num barco, numa canoa, colocava sua farinha, sua abóbora, seu quiabo [é muito comum ver quiabos nos balaies, junto aos tomates, bananas e mamões, são os produtos mais vendidos], entrava aqui até o mercado [o mercado de Santo Amaro ainda está no mesmo lugar, ao lado fica a feira, lá dentro se vendem as farinhas e há restaurantes para comer], depois tinha de remar tudo [do rio Subaé, hoje extremamente poluído, inclusive com metais pesados, como os resíduos da fábrica francesa que fabricava chumbo, até a baía de Todos os Santos, formada pela foz do rio Paraguaçu].

M: E quando teve a decadência dos engenhos... eles foram desmembrados e essa população pra ter acesso a terra... [não me deixou terminar, talvez não soubesse mesmo como, queria saber como produziam esses alimentos]

MGG: Já foi político e financeiro, um processo coletivo. **Aí a capoeira já estava em seu conceito de repressão**, já tinha entrado pra repressão, porque, se os caras, enquanto os caras não tinham meio de defesa, nos dois níveis, tanto espiritual quanto físico, o espiritual tá longe, no terreiro, porque ninguém bulia com as Iabás, com as Yalorixás [hierarquias num terreiro de candomblé], com as Babalorixás, "essa gente é malvada, essa gente é malvada", e o capoeirista chegava no mercado, brincava a capoeira dele, com um berimbau, esse berimbau tinha dois papéis, um pra acompanhar a brincadeira e o outro pra avisar das visitas, tanto que tinham **a cavalaria que veio do mato e o samango que veio da periferia, veio daqui de dentro**, o samango tá nesse CD aqui [mostra o Timbres e vozes] e a corruptela de samango, no popular era samango, o que que era o samango? Era o chefe de polícia, o policial que andava disfarçado, mas se sabia quem era, e quem tava tocando o berimbau tinha que conhecer os policiais que rondavam as rodas...

M: Tem pesquisas sobre o Rio a partir das prisões que tinham registrado a capoeiragem como crime, e em Salvador não se encontrou tanto isso...

MGG: Não se considera, porque o jogador das capoeiras não era o capoeirista, capoeirista aqui é novo [estala os dedos em sinal de muito tempo], o jogador, o brincalhão, a vadiagem das capoeiras, ninguém era contra ninguém, hoje sim, **a cifra entrou no meio todo mundo é contra todo mundo**, todo mundo contradiz todo mundo, você não tinha como classificar ou rotular antes capoeira como crime, sim no Rio de Janeiro por causa das maltas [não considera as maltas em Salvador], lá sim, que era aquele embate entre os que entravam em combate, navalha pra lá... Não quero dizer com isso que a criminalidade na capoeira começou no Rio de Janeiro, muito pelo contrário, eles tiveram também capoeiristas, jogadores, meninos que vadiavam, como dizia meu pai, em contrapartida aqui existiu muito os de grande respeito, como foi esse tio meu [interessante que não cita nenhum capoeira carioca] por exemplo, era carreiro, trabalhava com carros de boi, baixinho [se refere a Leó], o meu pai tinha 1,68 m, eu tenho um irmão com 1,85m, e meu pai foi goleiro [é assim que ganha o apelido de Gato Preto], cê vê as habilidades dos caras como é!!! E ainda tinha o jogo dos facões, eu fiz uma música pro meu avô. Então a coisa quando estava preta, se dizia [se refere a seu tio] "i, a coisa ficou ruim", pegava os 18 polegadas colocava na cintura e vinha, e barra na mão num facão e aí começava, mas de forma sana, ninguém se machucava, era somente aquele prazer de estar brincando e jogando, e eu fiz assim "meu avô num usava corda não, meu avô não usava corda não, esse na cintura é um facão, esse na cintura é um facão, quando havia brincadeira, brincava com muita perfeição". Vai como complemento nesse CD aqui [o que pretende lançar com todo o material de pesquisa que está construindo], botar corda na cintura [símbolo da capoeira regional os cordões como faixas dependendo do nível do aluno] meu avô seria contra, ninguém botava corda na cintura na natividade capoeirística. Isso veio do **processo linhagem hereditária**.

M: O Mestre Pinguim entra como nessa linhagem?

MGG: Justamente [fala rindo]. As coisa tem seus altos e baixos que é mesmo do jogo da capoeira, você tá rastejando no chão, daqui a pouco você tá mais em pé, daqui a pouco se tá no chão de novo, essa marola, e tem os barraventos, que são os movimentos, a palavra é barla vento, é no terreiro do candomblé de nação de angola, na roda de caboclo e uma pessoa recebe e tá em transe, fora de lá é barla vento, em direção contrária. Quando você tá numa embarcação você não pode ir contra o vento senão toma um barla vento, como daqui a Salvador, o vento não pode estar de leste, o que acontece é um redemoinho, uma mudança de

direção, uma rasteira bem colocada na capoeira. Quero ver. Isso porque quase todos os mestres de capoeira eram ogãs de um terreiro, buscavam a diversão do espírito, e a outra era popular, na rua, nas esquinas...

Mestre Gato Góes, em 2017 no Encontros de Artes Afro-brasileiras.

Eu conheci Pinguim sem vê-lo pessoalmente, pois quando cheguei [retornando da Europa após quase 20 anos] a primeira pessoa de quem meu pai falou na capoeira foi Pinguim, ele só me deu bons exemplos, e Pinguim é malvado! É malvado. Ele entrava na roda mordendo os beijos e meu pai falava [fala sussurrando como dizem que seu pai falava] "olha, deixa esse negócio de lado, esse nervoso, pára de morder o beijo", o pau quebrava legal, já viu... e Pinguim dizia "saí daqui, chegava na roda da República [praça da República em São Paulo, onde Mestre Gato fazia uma roda], e caía pra dentro"...

M: E quando seu pai vai pra São Paulo?

MGG: Em 78, eu sai do Brasil em 73, meu pai foi em 78.

M: Ele vai pra Brasília e depois pra São Paulo. Sempre pela capoeira?

MGG: Meu pai foi percussão em Brasília desde 1966 e eu estava, a primeira vez, depois volta em 68, quase que eu estava lá, quando foi 74 ele foi pra Brasília e ficou seis anos lá, trabalhando somente em colégios.

M: Ele foi com algum contato?

MGG: A amizade dele de políticos, deputados. O Fernando Henrique por exemplo era um cara que andava abraçado com meu pai. Na gestão dele na presidência por exemplo, toda a rapaziada dessa época, ele era o ó em Brasília, "cadê Gato?", "chama Gato lá pra tocar um berimbau pra gente".

M: Tem uma história de que no livro de Jorge Amado "Capitães da Areia" o personagem Gato faz referência a seu pai.

MGG: Tem, mas meu pai quando foi a Salvador isso não foi divulgado, naquele Pelourinho, na época de Pastinha, nos anos 58 a 70, nesses 12 anos, quem entrava na academia de Pastinha, lá era o centro de referência da capoeira, e meu pai estava sempre lá, e ia Vinícius de Moraes, Jorge Amado, Carybé, como Antônio Carlos Magalhães que frequentava inclusive o Terreiro de Mãe Menininha de Gantois. Mesmo com resquícios da aristocracia essa rapaziada de Salvador tinha essa hombridade de **não estar frequentando mas sempre estar visitando** esses centros culturais, e a academia de Pastinha lá era o centro de referência, para médicos, advogados, pintores, escultores, desenhistas, jornalistas... e quem era o mestre de bateria de Pastinha? Meu pai. Então ali se criou uma relação eu diria até sócio intercultural entre eles, quantas e quantas vezes meu pai almoçou lá na casa de Antônio Carlos Magalhães, lá na Vitória? [nunca tinha ouvido essas histórias, talvez tenha percebido meu espanto] E chegava na academia e dizia assim "esses homens tudo falso... me convidou pra almoçar mas eu vou chegar mais tarde... num quero comer a comida dele não". Isso é uma segurança, uma autodefesa e tal. Eu tenho um documento que meu pai fez pra mim e me mandou pra Europa, da prefeitura de não sei lá e tererê, tererê.... "você sabe o que eu fiz pra conseguir este documento pra você? É bom que você não saiba. Eu sentei na praça e veio um menino e me perguntou 5 vezes se eu era Mestre Gato pra eu poder olhar pra cara dele. Você tá procurando Mestre Gato? Meu nome é José Gabriel Góes..." aí o office-boy mandado por político fulano de tal "menino, é pro senhor que te mandou dar o recado pra ele mandar." E o menino dizia "não, é pro senhor ir buscar". "Ah é pra eu ir buscar?" Meu pai entendia, mas fazia assim, era todo atravessado. O cara que melhor conviveu com meu pai foi Pinguim, ele tem uns costumes que bate juntinho.

M: Mas a convivência foi curta, num foi?

MGG: Foi no tempo, mas foi a mais intensa. Até o momento que meu pai disse pra ele vir aqui que ia reconhecer ele como contramestre, ali sim começou em Salvador e terminou em São Braz. Chorei em não poder estar aqui com aquela rapaziada toda que tá lá no espaço, foi muito bom e Pinguim tem um orgulho enooooooooorme disso. [Palavras de Pinguim: "zele, o nome de Mestre Gato não pode ir pra lama" - em entrevista realizada em 2012] De ter encontrado meu pai nessa estrada, que Pinguim era bagunceiro de pancadaria mesmo, eu peguei lá em 2001 mesmo no espaço [começa a narrar algumas desavenças do grupo...].

"A Academia de Capoeira Baiana - Mestre Gato - Bahia confere ao Professor Luiz Antonio Nascimento Cardoso o Diploma de Especialização em Capoeira Angola pelo curso realizado em São Paulo, 07 de janeiro de 2001.

José Gabriel Góes, Mestre Gato."

Acervo Núcleo de Artes Afro-brasileiras.

Quando eu cheguei lá em Itapoã meu pai chegou pra mim e disse "Hugo, você vai fazer uma coisa, você tá muito tempo fora, você largou a academia aí, foi gerar a sua vida, mas meu filho, vamos abrir uma academia pra você trabalhar". E eu não quis, de jeito nenhum, primeiro porque a visão que eu deixei quando saí daqui hoje claramente não é a mesma. as pessoas que a gente lidava, de troca de informações, hoje é outra coisa: tudo virou de cabeça para baixo, ninguém respeita mais ninguém. E sabia que o uso da arma de fogo era usada e eu não queria fazer um conluio dentro de Salvador, a não ser que eu estivesse armado pra receber a capoeira.

M: E você brincava de capoeira [tentando me apropriar do vocabulário]?

MGG: Eu joguei capoeira. [Mestre Góes, era um grandessíssimo dançarino com uma capoeira invejável - há um super 8 realizado pela Cinemateca Brasileira em comemoração de aniversário no qual ele é filmado jogando capoeira em Salvador. A única vez que encontrei este registro foi quando ele mesmo me mostrou, nesse encontro] Meu pai queria que formasse uma academia com meus irmãos, mas ninguém continuou, depois que ele saiu e foi lá pra orla, numa escola, ninguém trabalha com capoeira hoje, nem o caçula que melhor toca berimbau, tenho um irmão guitarrista...

[depois disso, Mestre Góes me mostrou seus materiais em processo para a produção de um CD e dois livros, um autobiográfico e outro sobre seu pai. Tinha levado até a ASSEBA para

me mostrar um CD e alguns vídeos produzidos em Berlim, em seu trabalho em uma banda de rock progressiva muito interessante, chamada Gipsy]

Mestre Gato Gôes (com berimbau por ele pintado), Mestre Pinguim e Thiago Mendes, espetáculo "Cacimba de Aruanda", 2013.

Santo Amaro, 17 de janeiro de 2017, 17h.

Também participei das aulas de capoeira na academia *Associação de Capoeira Angola Cativoiro* de Mestre Adó em Santo Amaro, e, pela primeira vez, em uma aula de regional do grupo de capoeira Raízes e Estilo na cidade de Cachoeira, nesta fui, ao colocar os pés calçados na aula, instantaneamente identificada como "da angola" Antes da aula realizamos uma conversa com Mestre Adó que transcrevemos as anotações.

Estava na companhia de amigos da geografia que acompanharam o trabalho de campo e de Rafael, que conhecemos no alojamento da ASSEBA. Rafael é treinel de Mestre Jaime em Sorocaba que, por sua vez, através de Mestre Pedro Feitosa tem laços de aprendizado com a linhagem de Mestre Gato Preto, foi formado como mestre por ele. Fomos à casa de Mestre Adó que fica próxima à sua academia, cujo brasão é um mapa do Brasil cortado por um berimbau com o estado da Bahia em destaque. Sua academia surge de uma ocupação na Av. Rui Barbosa, quando construíram o barracão e fizeram o muro. Quando chegamos à sua casa ele estava sem camisa, descalço e descansando no sofá antes de dar aula de capoeira para crianças, parte de um projeto da Prefeitura de Santo Amaro.

Primeiro, ele e Rafael conversaram um pouco sobre a apresentação que ele e mais alguns mestres de Santo Amaro, principalmente de samba de roda, haviam realizado dias antes em Salvador, em um evento chamado *Noite de Santo Amaro em Salvador* no teatro Castro Alves.

Então nossa conversa começa, com Mestre Adó me perguntando o que eu queria saber. Comentei que já havia conversado com ele sobre a pesquisa em capoeira em 2014 e que da última vez que falamos ele me contara que as músicas de capoeira antigamente eram cantadas em outras línguas, e que foi assim que ele tinha aprendido. Então Mestre Adó começa a contar sua história com a capoeira.

Mestre Adó nasceu em São Braz, segundo ele em Santo Antônio dos Calmon. Trata-se de um bairro de São Braz, que encontrei como Santo Antônio dos Calmos – contudo Calmon é um sobrenome comum na Bahia –; uma área que contém algumas edificações como ruínas de uma igreja, provavelmente de uma antiga fazenda.

O pai de Mestre Adó se chama Januário Santana, tem 95 anos e ainda mora em São Braz. Adó é irmão de Mário, de Mestre Góes e de Dona Edinha por parte de mãe, Aurelina de Sena. Adó é 5 anos mais novo que M. Góes, tem 60 anos.

Bem pequeno, com 6 anos, relata que conheceu o N'golo, e não a capoeira: "minha palavra era capoeira, mas aprendi o n'golo". Aprendeu primeiro com João dos Santos (não recolhemos muitas informações sobre João, se seria Messias mais velho que ele, por exemplo), que tinha apenas uma perna, a outra era um toco de madeira, e o treino era passando agachado por debaixo de varas de madeiras. Adó queria aprender mais, mas João dos Santos dizia "você não quer aprender N'golo? Então continua".

Depois da morte de sua mãe, quando tinha 7 anos, foi morar com sua avó e lhe pediu que queria aprender capoeira, pois João dos Santos também morrera nesse período. Foi então que começou a ser ensinado com um "nego escravo", em suas palavras, chamado Zé Pretinho. Zé Pretinho tinha um chamego com sua avó. Certa ocasião, Zé Pretinho pediu pra sua avó um "menor de café" e começou a lhe ensinar a capoeira. A casa foi descrita de chão batido de areia, de taipa e coberta de palha, uma pindoba. Lá e com Zé Pretinho o treino passou a ter meia lua. Para Adó já era alguma coisa! Seu apelido na família era Nadinho (acredito que não seja o Nadinho de que fala M. Messias), e não Adó. Dizia a sua avó que queria aprender mais, e ela pedia que ficasse quieto, que ia aprender. Zé Pretinho fazia berimbau de lata e tocava de uma maneira diferente, cantando em sua língua. Mestre Adó nos conta como aprendeu:

"Iaê aê aê ritocurumba

Iaê aê aê vocurumba."

Mestre Adó descreve como lhe era ensinada a capoeira com Zé Pretinho, com algumas balizas (também num sistema descrito por Mestre Messias chamado de forquilha ou tarimba, como cones no chão que tinham de pular e fazer meia-lua por cima) fincadas no chão, nos fundos da casa de sua avó.

Com 10 anos foi morar com os padrinhos quando treinou com Mestre Gato em Salvador. Com 13-14 anos saiu da casa de sua madrinha para trabalhar na frente do Meridiano vendendo jornal. Mestre Adó também treinava karatê e box em Salvador, quando o professor de karatê lhe aconselhou a fazer capoeira.

Em São Braz ao lado do bar do lado da igreja, na sede dos pescadores, funda em 1978 seu grupo de capoeira.

Lugares visitados

Outra observação importante sobre o campo se refere aos lugares escolhidos para visitar por constituírem fontes potenciais para a pesquisa, tanto por seus acervos como para o contato com moradores da região. Nesses lugares não foi encontrado qualquer material específico sobre a perseguição aos capoeiras no século XIX, mas em geral sobre manifestações culturais e a história do Recôncavo Baiano.

A biblioteca da Universidade Federal do Recôncavo Baiano estava fechada por motivo de greve em 2015; em Salvador, na primeira viagem, o Acervo Público do Estado da Bahia (APEBA) estava fechado por motivo de reforma.

Numa primeira visita a Câmara Municipal de Cachoeira, não me foi informado pelos funcionários sobre documentos a respeito de prisões de capoeiras. No trabalho de Antônio Liberac (2001), o autor conta sobre as dificuldades diante dos acervos policiais e jurídicos na Bahia. Suas investigações no APEBA nessas documentações se fez então a partir de outras nomenclaturas, principalmente de crimes por desordem (constando também por agressão e extorsão), conseguindo assim apresentar as experiências cotidianas e o perfil social dos capoeiras baianos no século XIX e XX.

A Câmara Municipal de Santo Amaro, onde está o Arquivo Municipal, ainda não foi visitada, primeiro por desconhecimento de que o acervo lá se encontrava e também por um inicial desamino com a experiência negativa nas bibliotecas da cidade. Em 2015, o prof. Raimundo Artur, do Centro Referencial de Documentação da cidade, me comunicou estar

este acervo organizado e me apresentou um dos livros de penhora de escravos que havia de lá emprestado. Não fui muito a fundo nas pesquisas documentais.

Cidade de Cachoeira:

. Acervo Nossa Senhora da Boa Morte que se encontra na sede da Irmandade, uma das mais antigas do país, com 250 anos e constituída apenas por mulheres. Este acervo possui principalmente fotos e vestimentas utilizadas durante a festa da Boa Morte em agosto, na semana santa de Nossa Senhora. As joias da família da Irmandade, famosas por sua utilização nos processos de alforria, estão no Museu Costa Pinto em Salvador.

. Casa de Hansen Bahia com seu acervo de gravuras da década de 1960 e 1970.

. Núcleo de Documentação e Memória (NUDOC), vinculado à Universidade Federal do Recôncavo Baiano (UFRB). Lá conversei com a prof. Francisca, que coordena o acervo. Dentro do NUDOC há o Laboratório de Etnomusicologia, Antropologia e Audiovisual (LEAA), que contempla a pesquisa de alunos da UFRB.

. O bairro Formiga, hoje um condomínio de casas loteado após a venda de uma fazenda de cana de açúcar, algumas estruturas se mantêm, como o portal de entrada da antiga fazenda.

Cidade de Terra Nova (município emancipado de Santo Amaro):

. Casa de Samba do Mestre Celino.

. Uma antiga casa do engenho Terra Nova, que assim como o bairro Formiga em Cachoeira, também está hoje loteado como condomínio residencial.

Paisagem do Recôncavo Baiano, município de Terra Nova.

Vila de Acupe:

. O porto da cidade e a cidade como um todo, percorrida acompanhando as manifestações do nego fugido, dos mandus e bombachos e das caretas. Conversando com uma das organizadoras dos bombachos, comentou que embora não gostem de encontrar o nego fugido, acham importante a realização no mês de julho pela importância que o mês possui na história da Bahia.

. Casa da Mestra Joalice do grupo de samba de roda *Raízes de Acupe*.

Vila de São Braz:

. Casa de Mestre Messias.

. Ruínas da antiga capela do engenho São Braz.

Vista da vila de São Braz de cima da ruína da antiga capela do engenho São Braz. Ao fundo, numa mancha de vegetação homogênea, se vê as plantações de bambu.

. Centro da vila e porto de São Braz, onde conversamos com o pescador Seu Paixão.

Cidade de Santo Amaro:

- . Associação de Sambadores e Sambadeiras da Bahia (ASSEBA).
- . Área da antiga Fazenda Pitangueiras, hoje ainda com algumas casas da estrutura antiga da fazenda, também ocupada por loteamentos de chácaras já na saída da cidade.
- . Terreiro Caboclo Sete Flechas de mãe Edinha no bairro da entrada da Pedra – afastado do centro da cidade.

. Centro Referencial de Documentação de Santo Amaro, coordenado pelo prof. Raimundo Artur. Este espaço possui um interessante acervo que consta um inventário realizado pelo professor de todos os engenhos e fazendas presentes na área atual do município de Santo Amaro. Encontraram mais de 260 edifícios, em ruínas ou mesmo destruídos vinculadas à produção da cana.

. Alambique do Zé Beleza e Mercado, ambos localizados ao lado da Feira margeando o rio Subaé. Este é o alambique urbano mais antigo da cidade, controlado pela família de Zé Beleza. Hoje em dia não produz mais cachaça, apenas engarrafa de outros alambiques mais distantes. Tentei retirar algumas informações de Dona Nicinha, responsável pelo estabelecimento, mas não tive muita sorte. Dona Nicinha é negra e possui esta propriedade que está em sua família desde seus avós numa área relativamente nobre da cidade; isto é, sua família era provavelmente de negros livres ou libertos que tiveram acesso a esta propriedade.

. Sede do Grupo Ideal Esporte Clube em ocasião do evento de capoeira que reuniu mestres de todo o Recôncavo, organizado pelo Mestre Mandinga da Associação de Capoeira *Raízes e Estilo*.

LOCALIDADES

Mais de 100 000 habitantes
De 50 000 a 100 000 habitantes
De 30 000 a 50 000 habitantes
De 5 000 a 30 000 habitantes
Até 5 000 habitantes
Vila
Povoado
Núcleo ou propriedade rural
Núcleo

CIDADE
CIDADE
CIDADE
CIDADE
CIDADE
Vila
Povoado
Núcleo

ESTRADAS DE RODAGEM

Auto-estrada
Pavimentada
Sem pavimentação
Caminho, Trilha
Identificação de rodovias
ESTRADAS DE FERRO
Bitola normal ou larga
Bitola estreita
Caminho aéreo (cabo)
Linha de bonde
Linha telefônica e telegráfica
Linha de energia elétrica

ARTICULAÇÃO DA TIPOLOGIA

2 ou mais vias
1 ou 2 vias
tráfego permanente
tráfego periódico
federal
estadual
via simples
2 ou mais vias
via simples
via dupla
Tel.
Telep.
AT

LOCALIZAÇÃO DA TIPOLOGIA NO ESTADO

Horizontal Δ Vertical x
Horizontal e vertical Δ 975
Comprovada 792 Não comprovada 792

ESCALA 1:100 000

Equidistância das curvas de nível: 50 metros
Origem da quilometragem: Equador e Meridiano 39° W. Gr.
acrescidas as constantes 10 000 km e 500 km, respectivamente
Datum vertical: Marégrafo Inibituba, SC
Datum horizontal: Córrego Alegre, MG
Baseada nas folhas topográficas das Bacias do Reconcavo e Tucano
Esc. 1: 25 000 - 1961 Petróleo Brasileiro SA (PETROBRAS)
O INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA agradece a gentileza da
comunicação de falhas ou omissões verificadas nesta folha

PROJEÇÃO UNIVERSAL TRANSVERSA DE MERCATOR

500 km E

500 km N

13° 00'

39° 00'

504 508 512 516 520 524 528 532 536 540 544 548 552 556

38° 30'

8 616 8 612 8 608 8 604 8 600 8 596 8 592 8 588 8 584 8 580 8 576 8 572 8 570 8 568 8 564

38° 00'

556 560 564 568 572 576 580 584 588 592 596 600 604 608 612 616

37° 30'

552 556 560 564 568 572 576 580 584 588 592 596 600 604 608 612 616

37° 00'

552 556 560 564 568 572 576 580 584 588 592 596 600 604 608 612 616

36° 30'

552 556 560 564 568 572 576 580 584 588 592 596 600 604 608 612 616

36° 00'

552 556 560 564 568 572 576 580 584 588 592 596 600 604 608 612 616

35° 30'

552 556 560 564 568 572 576 580 584 588 592 596 600 604 608 612 616

35° 00'

552 556 560 564 568 572 576 580 584 588 592 596 600 604 608 612 616

500 km E

504 508 512 516 520 524 528 532 536 540 544 548 552 556

500 km N

13° 00'

39° 00'

38° 30'

8 616 8 612 8 608 8 604 8 600 8 596 8 592 8 588 8 584 8 580 8 576 8 572 8 570 8 568 8 564

38° 00'

556 560 564 568 572 576 580 584 588 592 596 600 604 608 612 616

37° 30'

552 556 560 564 568 572 576 580 584 588 592 596 600 604 608 612 616

37° 00'

552 556 560 564 568 572 576 580 584 588 592 596 600 604 608 612 616

36° 30'

552 556 560 564 568 572 576 580 584 588 592 596 600 604 608 612 616

36° 00'

552 556 560 564 568 572 576 580 584 588 592 596 600 604 608 612 616

35° 30'

552 556 560 564 568 572 576 580 584 588 592 596 600 604 608 612 616

35° 00'

552 556 560 564 568 572 576 580 584 588 592 596 600 604 608 612 616

34° 30'

552 556 560 564 568 572 576 580 584 588 592 596 600 604 608 612 616

34° 00'

552 556 560 564 568 572 576 580 584 588 592 596 600 604 608 612 616

33° 30'

552 556 560 564 568 572 576 580 584 588 592 596 600 604 608 612 616

33° 00'

552 556 560 564 568 572 576 580 584 588 592 596 600 604 608 612 616

32° 30'

552 556 560 564 568 572 576 580 584 588 592 596 600 604 608 612 616

32° 00'

552 556 560 564 568 572 576 580 584 588 592 596 600 604 608 612 616

31° 30'

552 556 560 564 568 572 576 580 584 588 592 596 600 604 608 612 616

31° 00'

552 556 560 564 568 572 576 580 584 588 592 596 600 604 608 612 616

30° 30'

552 556 560 564 568 572 576 580 584 588 592 596 600 604 608 612 616

30° 00'

552 556 560 564 568 572 576 580 584 588 592 596 600 604 608 612 616

29° 30'

552 556 560 564 568 572 576 580 584 588 592 596 600 604 608 612 616

29° 00'

552 556 560 564 568 572 576 580 584 588 592 596 600 604 608 612 616

28° 30'

552 556 560 564 568 572 576 580 584 588 592 596 600 604 608 612 616

28° 00'

552 556 560 564 568 572 576 580 584 588 592 596 600 604 608 612 616

27° 30'

552 556 560 564 568 572 576 580 584 588 592 596 600 604 608 612 616

27° 00'

552 556 560 564 568 572 576 580 584 588 592 596 600 604 608 612 616

26° 30'

552 556 560 564 568 572 576 580 584 588 592 596 600 604 608 612 616

26° 00'

552 556 560 564 568 572 576 580 584 588 592 596 600 604 608 612 616

25° 30'

552 556 560 564 568 572 576 580 584 588 592 596 600 604 608 612 616

25° 00'

552 556 560 564 568 572 576 580 584 588 592 596 600 604 608 612 616

24° 30'

552 556 560 564 568 572 576 580 584 588 592 596 600 604 608 612 616

24° 00'

552 556 560 564 568 572 576 580 584 588 592 596 600 604 608 612 616

23° 30'

552 556 560 564 568 572 576 580 584 588 592 596 600 604 608 612 616

23° 00'

552 556 560 564 568 572 576 580 584 588 592 596 600 604 608 612 616

22° 30'

552 556 560 564 568 572 576 580 584 588 592 596 600 604 608 612 616

22° 00'

552 556 560 564 568 572 576 580 584 588 592 596 600 604 608 612 616

21° 30'

552 556 560 564 568 572 576 580 584 588 592 596 600 604 608 612 616

21° 00'

552 556 560 564 568 572 576 580 584 588 592 596 600 604 608 612 616

20° 30'

552 556 560 564 568 572 576 580 584 588 592 596 600 604 608 612 616

20° 00'

552 556 560 564 568 572 576 580 584 588 592 596 600 604 608 612 616

19° 30'

552 556 560 564 568 572 576 580 584 588 592 596 600 604 608 612 616

19° 00'

552 556 560 564 568 572 576 580 584 588 592 596 600 604 608 612 616

18° 30'

552 556 560 564 568 572 576 580 584 588 592 596 600 604 608 612 616

18° 00'

552 556 560 564 568 572 576 580 584 588 592 596 600 604 608 612 616

17° 30'

552 556 560 564 568 572 576 580 584 588 592 596 600 604 608 612 616

17° 00'

552 556 560 564 568 572 576 580 584 588 592 596 600 604 608 612 616

16° 30'

552 556 560 564 568 572 576 580 584 588 592 596 600 604 608 612 616

16° 00'

552 556 560 564 568 572 576 580 584 588 592 596 600 604 608 612 616

15° 30'

552 556 560 564 568 572 576 580 584 588 592 596 600 604 608 612 616

15° 00'

552 556 560 564 568 572 576 580 584 588 592 596 600 604 608 612 616

14° 30'

552 556 560 564 568 572 576 580 584 588 592 596 600 604 608 612 616

14° 00'

552 556 560 564 568 572 576 580 584 588 592 596 600 604 608 612 616

13° 30'

552 556 560 564 568 572 576 580 584 588 592 596 600 604 608 612 616

13° 00'

552 556 560 564 568 572 576 580 584 588 592 596 600 604 608 612 616

12° 30'

552 556 560 564 568 572 576 580 584 588 592 596 600 604 608 612 616

12° 00'

552 556 560 564 568 572 576 580 584 588 592 596 600 604 608 612 616

11° 30'

552 556 560 564 568 572 576 580 584 588 592 596 600 604 608 612 616

11° 00'

552 556 560 564 568 572 576 580 584 588 592 596 600 604 608 612 616

10° 30'

552 556 560 564 568 572 576 580 584 588 592 596 600 604 608 612 616

10° 00'

552 556 560 564 568 572 576 580 584 588 592 596 600 604 608 612 616

9° 30'

552 556 560 564 568 572 576 580 584 588 592 596 600 604 608 612 616

9° 00'

552 556 560 564 568 572 576 580 584 588 592 596 600 604 608 612 616

8° 30'

552 556 560 564 568 572 576 580 584 588 592 596 600 604 608 612 616

8° 00'

552 556 560 564 568 572 576 580 584 588 592 596 600 604 608 612 616

7° 30'

552 556 560 564 568 572 576 580 584 588 592 596 600 604 608 612 616

7° 00'

552 556 560 564 568 572 576 580 584 588 592 596 600 604 608 612 616

6° 30'

552 556 560 564 568 572 576 580 584 588 592 596 600 604 608 612 616

6° 00'

552 556 560 564 568 572 576 580 584 588 592 596 600 604 608 612 616

5° 30'

552 556 560 564 568 572 576