

Esporte e Capoeira. Identidade Nacional e Globalização¹

Deporte y Capoeira. Identidad Nacional y Globalización

Sport and Capoeira. National Identity and Globalization

1 Publicado originalmente na revista Candeeiro, da ADUFS (Associação dos Docentes da Universidade Federal de Sergipe), em outubro de 2003 (ano VI, vol. 9-10, p. 33-42). Esta versão teve apenas ajustes quanto às normas da ABNT.

Mandinga de escravo em ânsia de liberdade,
seu princípio não tem método,
seu fim é inconcebível
ao mais sábio dos mestres
(Pastinha)

César Bolaño

Professor da Universidade Federal de Sergipe.

Contato: bolano.ufs@gmail.com

Autor convidado



Creative Commons



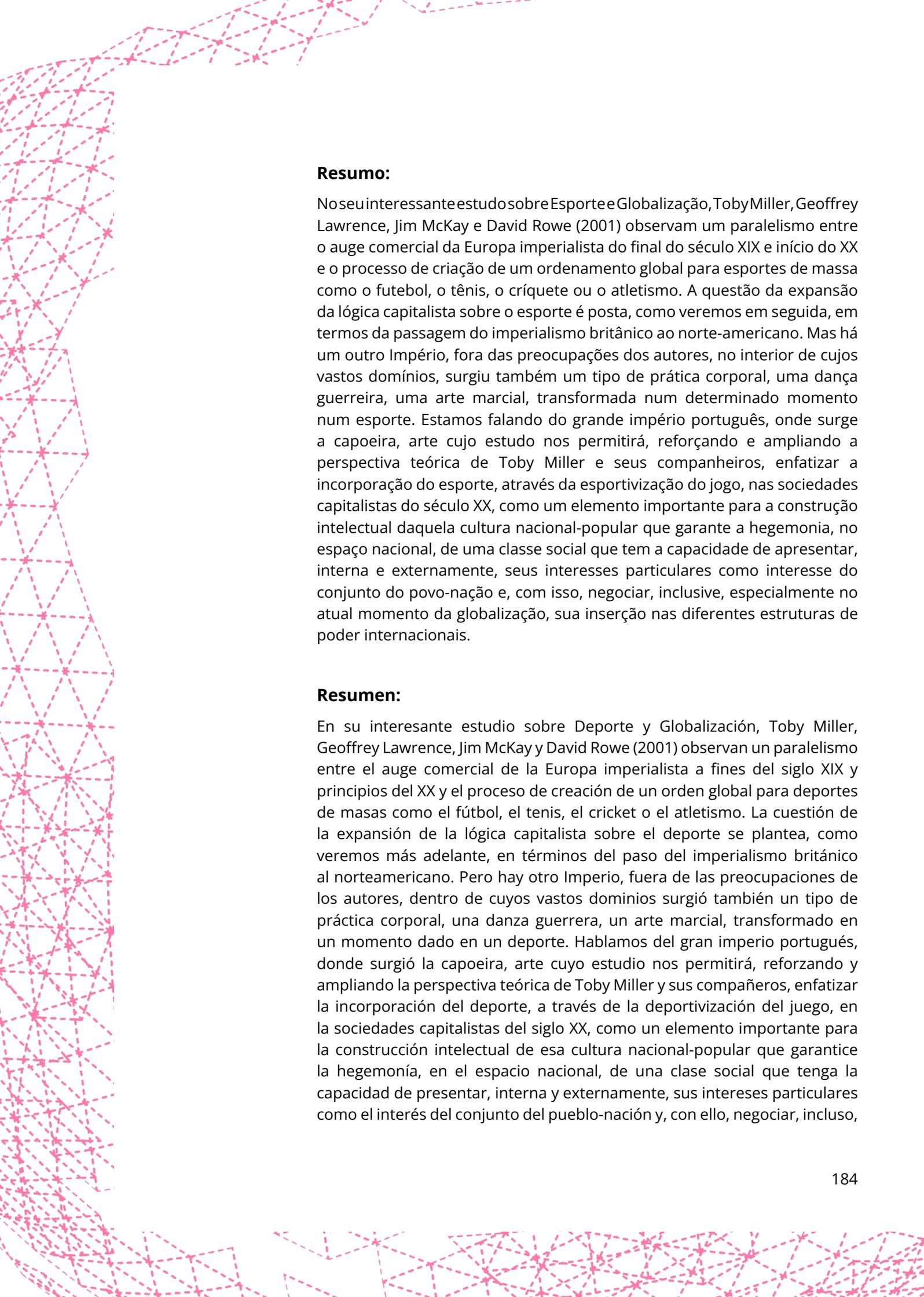
Atribuição



NãoComercial



Compartilhalgal

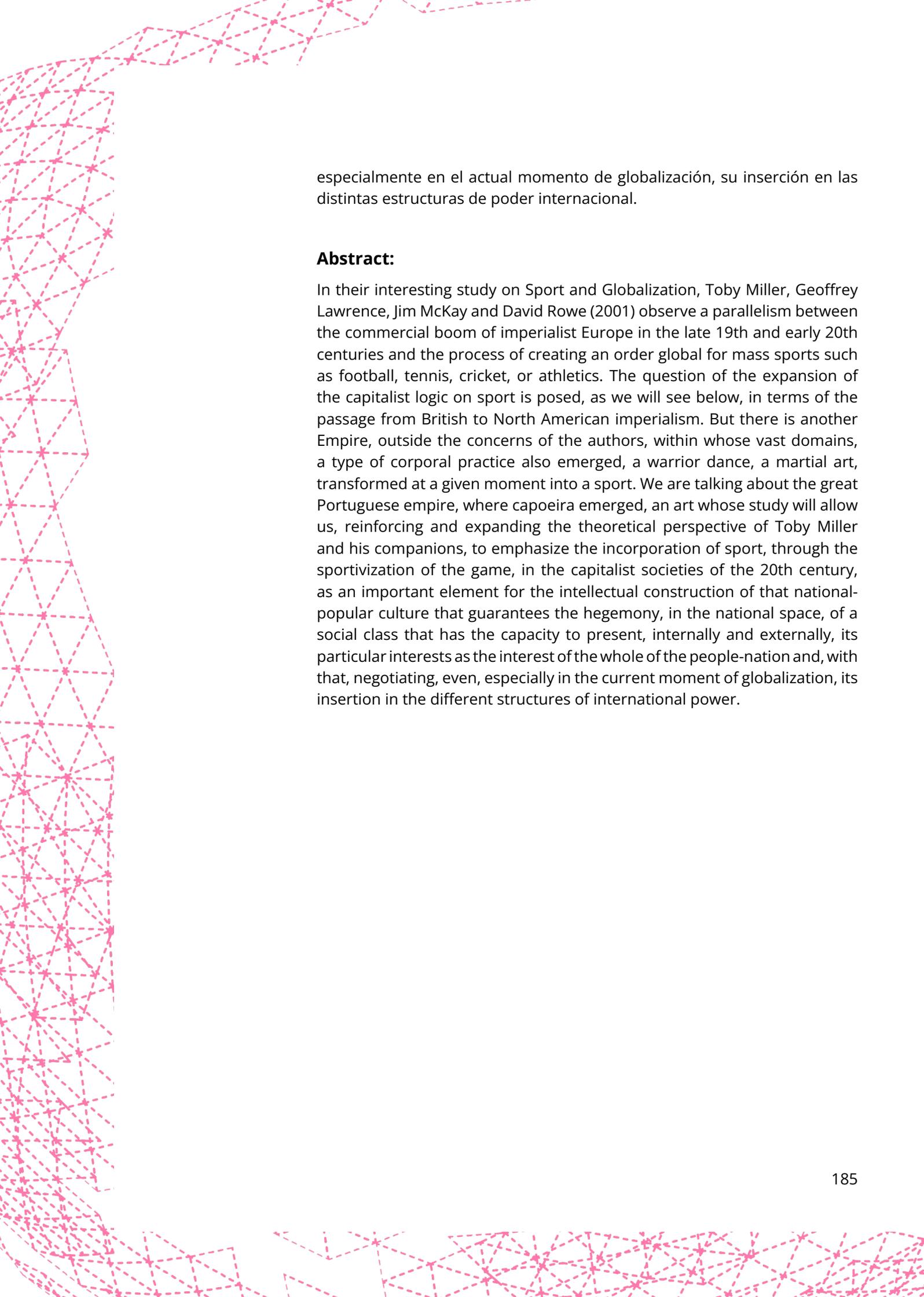


Resumo:

NoseuinteressanteestudosobreEsporteeGlobalização,TobyMiller,GeoffreyLawrence,JimMcKayeDavidRowe(2001)observamumparalelismoentre o auge comercial da Europa imperialista do final do século XIX e início do XX e o processo de criação de um ordenamento global para esportes de massa como o futebol, o tênis, o críquete ou o atletismo. A questão da expansão da lógica capitalista sobre o esporte é posta, como veremos em seguida, em termos da passagem do imperialismo britânico ao norte-americano. Mas há um outro Império, fora das preocupações dos autores, no interior de cujos vastos domínios, surgiu também um tipo de prática corporal, uma dança guerreira, uma arte marcial, transformada num determinado momento num esporte. Estamos falando do grande império português, onde surge a capoeira, arte cujo estudo nos permitirá, reforçando e ampliando a perspectiva teórica de Toby Miller e seus companheiros, enfatizar a incorporação do esporte, através da esportivização do jogo, nas sociedades capitalistas do século XX, como um elemento importante para a construção intelectual daquela cultura nacional-popular que garante a hegemonia, no espaço nacional, de uma classe social que tem a capacidade de apresentar, interna e externamente, seus interesses particulares como interesse do conjunto do povo-nação e, com isso, negociar, inclusive, especialmente no atual momento da globalização, sua inserção nas diferentes estruturas de poder internacionais.

Resumen:

En su interesante estudio sobre Deporte y Globalización, Toby Miller, Geoffrey Lawrence, Jim McKay y David Rowe (2001) observan un paralelismo entre el auge comercial de la Europa imperialista a fines del siglo XIX y principios del XX y el proceso de creación de un orden global para deportes de masas como el fútbol, el tenis, el cricket o el atletismo. La cuestión de la expansión de la lógica capitalista sobre el deporte se plantea, como veremos más adelante, en términos del paso del imperialismo británico al norteamericano. Pero hay otro Imperio, fuera de las preocupaciones de los autores, dentro de cuyos vastos dominios surgió también un tipo de práctica corporal, una danza guerrera, un arte marcial, transformado en un momento dado en un deporte. Hablamos del gran imperio portugués, donde surgió la capoeira, arte cuyo estudio nos permitirá, reforzando y ampliando la perspectiva teórica de Toby Miller y sus compañeros, enfatizar la incorporación del deporte, a través de la deportivización del juego, en la sociedades capitalistas del siglo XX, como un elemento importante para la construcción intelectual de esa cultura nacional-popular que garantiza la hegemonía, en el espacio nacional, de una clase social que tenga la capacidad de presentar, interna y externamente, sus intereses particulares como el interés del conjunto del pueblo-nación y, con ello, negociar, incluso,



especialmente en el actual momento de globalización, su inserción en las distintas estructuras de poder internacional.

Abstract:

In their interesting study on Sport and Globalization, Toby Miller, Geoffrey Lawrence, Jim McKay and David Rowe (2001) observe a parallelism between the commercial boom of imperialist Europe in the late 19th and early 20th centuries and the process of creating an order global for mass sports such as football, tennis, cricket, or athletics. The question of the expansion of the capitalist logic on sport is posed, as we will see below, in terms of the passage from British to North American imperialism. But there is another Empire, outside the concerns of the authors, within whose vast domains, a type of corporal practice also emerged, a warrior dance, a martial art, transformed at a given moment into a sport. We are talking about the great Portuguese empire, where capoeira emerged, an art whose study will allow us, reinforcing and expanding the theoretical perspective of Toby Miller and his companions, to emphasize the incorporation of sport, through the sportivization of the game, in the capitalist societies of the 20th century, as an important element for the intellectual construction of that national-popular culture that guarantees the hegemony, in the national space, of a social class that has the capacity to present, internally and externally, its particular interests as the interest of the whole of the people-nation and, with that, negotiating, even, especially in the current moment of globalization, its insertion in the different structures of international power.

2 A tese da americanização será formulada nos seguintes termos, logo adiante: "the first empire, a profoundly immigrant phenomenon, sought to reside in and govern sites. The British had a 'great triad of consideration: economic necessity, strategic calculation and civilizing zeal'. Sport embodied the latter via the promise of 'egalitarian and apolitical agency' [...] This zeal saw the successful spread of association football (soccer) virtually worldwide and the export of cricket to those colonies which Britain controlled through the twentieth century. On the US end, Allen Guttmann [...] sees American football as a lightning-rod of expansionary development from within. Its essence is modernization: English rugby's 'relatively continuous play' was transformed into a system of downs, with the capacity for routine, often tiny, incremental advance fetishized into value. US football is utterly Tayloristic in its division of labour" (MILLER et al., 2001a, p. 15).

3 Como o Colégio Brasileiro de Ciências do Esporte, tão competentemente estudado por Fernanda Paiva: PAIVA, F. S. L. de. **Ciência e Poder Simbólico**. Vitória: Editora CEFD-UFFES, 1994.

4 O Brasil e o México talvez sejam os casos mais antigos e importantes desse fenômeno, que se manifestou também

Esporte, Capitalismo e Impérios

Segundo Miller e seus colegas (2001a, p. 10), o processo de governamentalização do esporte, iniciado sob a égide da Inglaterra vitoriana, adotará um viés particular no momento da passagem da hegemonia inglesa para a norte-americana: "what began as a cultural exchange based on empire has turned into one based on capital".²

Esta mudança de tendência, detalhada no segundo capítulo do seu livro, revelar-se-á, com o avanço da globalização, no domínio das empresas multinacionais sobre o negócio dos esportes, no declínio das equipes nacionais e na sua privatização. Ela está relacionada, como sabemos, à passagem do capitalismo concorrencial ao monopolista e suas conseqüências para o Estado e a esfera pública (BOLAÑO, 2000). Assim, no momento da hegemonia inglesa, o esporte cumpre funções mais próximas às da esfera pública burguesa clássica, para transformar-se, depois, em indústria cultural. No primeiro caso, constitui-se uma governança nacional e global do esporte que, em seguida, adquirirá, progressivamente, a dupla função – publicidade e propaganda – característica da produção cultural sob o capitalismo monopolista. Manifesta-se, então, mais intensamente a contradição capital-Estado e a hegemonia, em última instância, do primeiro.

Dois conceitos são fundamentais, para os autores. Primeiro, GGATaC, sigla utilizada para representar os seis processos que caracterizam o esporte atualmente: globalização, governamentalização, americanização, televisualização e mercantilização (*commodification*). Podemos dizer que o conjunto representa, na verdade, aquele movimento geral de expansão da lógica do capital no setor. O processo de "comodificação" é facilitado, no caso do esporte, porque o processo pressuposto de construção de uma "governança" não é puramente estatal, mas articula-se através de entidades privadas para-estatais, como são os clubes, ligas, colégios,³ associações, federações e confederações.

O segundo conceito fundamental é o de NICL (sigla inglesa para "nova divisão internacional do trabalho cultural"), derivado, segundo os autores, de revisões das teorias da dependência que se seguiram ao "caos inflacionário" dos anos 70, quando surge a idéia de uma "nova divisão internacional do trabalho" (NIDL), decorrente, como se sabe, do reconhecimento da importância dos processos de industrialização realizados na periferia do capitalismo.⁴ O seguinte trecho condensa a perspectiva dos autores a respeito:

[...] in the new system, core and periphery are blurred, the spatial mobility of capital is enhanced, unions are disciplined, the strategic strength of labour is undermined, and the power of the state is circumscribed by the ability of capital to move across borders – a fundamental shift in the bargaining power relations between capital and labour, facilitated by



no milagre espanhol dos anos 60 e nos casos mais recentes do sudeste asiático. Trata-se de um processo que está na raiz da expansão multinacional das empresas norte-americanas, japonesas e européias e do que se chama hoje de globalização, ou mundialização, como preferem alguns.

5 Os autores lembram, com propriedade, que o desenvolvimento das tecnologias da informação e da comunicação tem um papel fundamental nesse processo, ao alterar os fatores locais que determinam vantagens competitivas.

6 No livro em exame, os autores analisarão o problema no que se refere ao esporte. Em Miller et al. (2001b), o mesmo será feito para o tema da globalização do cinema americano. Mais uma vez, o caso do Brasil (da música, da televisão e do futebol brasileiros, por exemplo) poderia ser tomado como paradigma.

7 O caso das biotecnologias, por exemplo (BOLAÑO, 2001), poderia ser analisado nesse sentido, na perspectiva de uma crítica da economia política do conhecimento, revelando elementos fundamentais para a compreensão do conjunto da reestruturação capitalista e da constituição de um novo modo de regulação.

transportation and information technologies, but still displaying the traces of specific national modes of integration into the NICL (MILLER et al., 2001a, p. 35).⁵

A definição de NICL é posta, no texto, como uma simples extensão dessa problemática para o campo da cultura: “we suggest that just as manufacturing fled the First World, cultural production has also relocated, though largely within the industrialized market economies” (MILLER et al., 2001a, p. 33), o que ocorreria em diferentes setores das indústrias culturais e no esporte.⁶ Seria interessante tomar, no sentido proposto pelos autores, a questão das especificidades das indústrias culturais no que se refere aos limites à subsunção do trabalho (BOLAÑO, 2000), bem como, ampliar a discussão para o conjunto do trabalho intelectual (NIIL), como venho fazendo em diferentes artigos (BOLAÑO, 2001; 2002), por exemplo, com o que se poderia generalizar e repor a questão no nível do modo de produção e não apenas no das indústrias culturais e do esporte.⁷ Mas não há espaço aqui para tanto. No que se refere à relação entre esporte e globalização, os autores argumentam:

[...] against a singular phenomenon of globalization as the truly worldwide operation of multinational capital, and claiming that the sport experience must be a weighty one in wider deliberations on globalization because it intricates nationalism, public policy, the media, and contemporary cultural industrialization. Just as sport manages to be a global phenomenon when it stands for the nation, so the nation, as embodied in sovereign politics, continues to be the critical unit of international commerce (MILLER et al., 2001a, p. 8).

A questão do nacionalismo é apresentada com muita propriedade:

The demise of the nation-state and the emergence of international sovereignty have been routinely – and mistakenly – predicted over the past century. More and more such entities appear, even as the discourse announcing their departure becomes more and more insistent... The internationalism of new communications technologies and patterns of ownership and control and increases in the variety and extent of global diasporas in fact extend the significance of the state as a regulatory and stimulatory entity, because their corollary has been a need to create national subjectivities from disparate identities (MILLER et al., 2001a, p. 20).

Um dos méritos do livro de Toby Miller e seus colegas é, a meu ver, o de mostrar o papel central do esporte na organização da nova esfera pública global – cujo caráter dual, mantendo, para as imensas massas da população mundial, o paradigma da massificação da Indústria Cultural, da manipulação e do Estado nacional soberano, tive a oportunidade de discutir em outras ocasiões (BOLAÑO, 1997) –, deixando claro que “even institutions such as

8 A ideia de “tradição inventada”, a que me referirei adiante, também faz parte dessa perspectiva dos autores que, logo em seguida, afirmam: “for the most part, the state articulates the nation as a spirit-in dwelling that gives it legitimacy, but which also reserves the right to name and monitor. For nations are always coterminous with existing or desired systems of government. This is a paradox. Even as the nation is manufactured, it is said to be an already existing, authentic essence of statehood and peoplehood, a one, true culture” (MILLER et al., 2001a, p. 21).

the Olympics, which are allegedly built around universal humanism rather than nationalism, are shot through with national symbols” (MILLER et al., 2001a, p. 20). E afirmam:

Forming nation-states requires the establishment of both order and authenticity. The order may be new in its type and operation, but it must invoke an older connection to essences as part of its claim to be. The nation becomes a base for this claim. It is ‘authentic’ and cannot be superseded, because it represents a one, true culture (MILLER et al., 2011a, p. 21).⁸

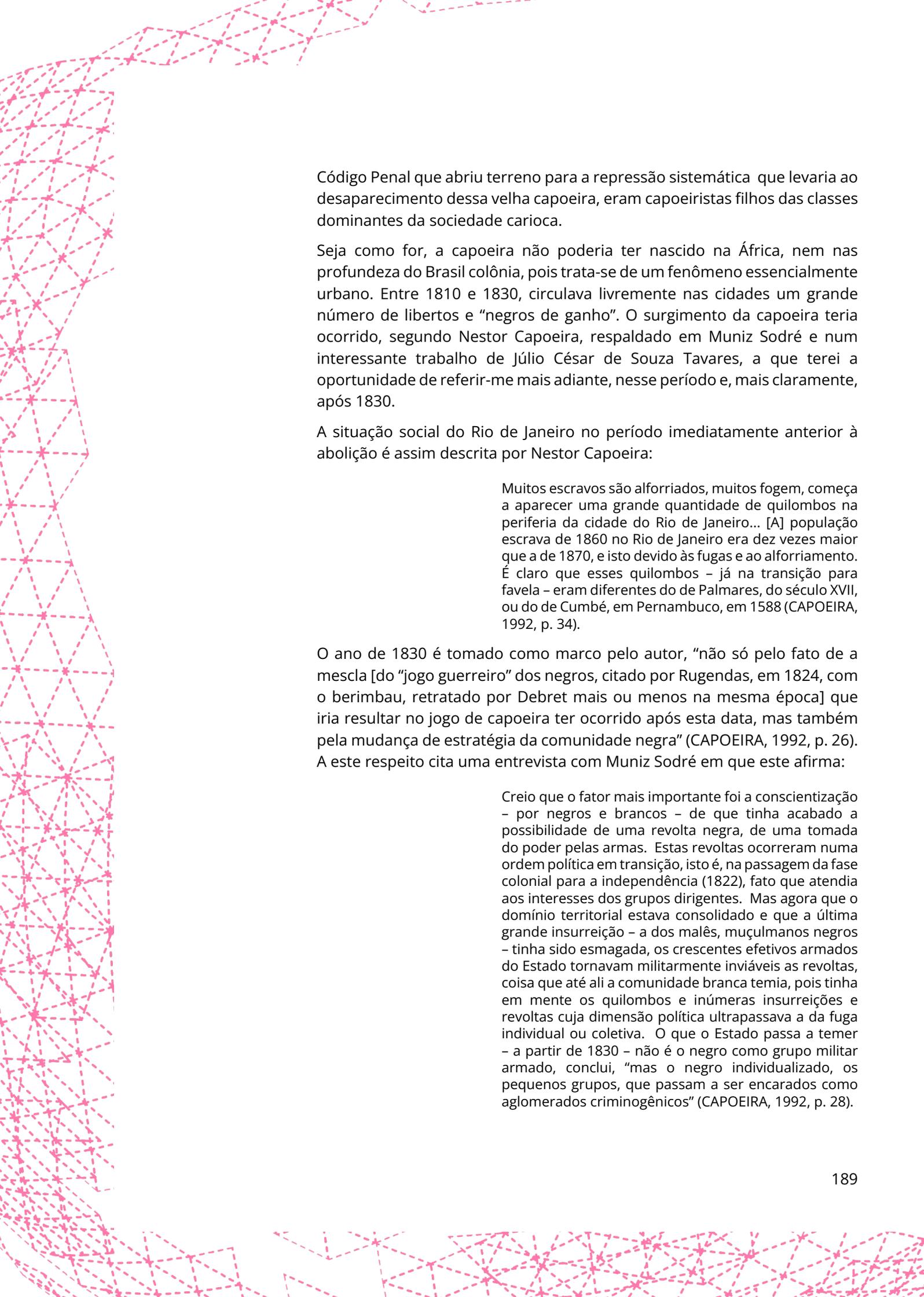
Arte Ordinária, Arte Nacional

A história da capoeira no Brasil ilustra bem o ponto, reforçando a ideia de um processo de estatização prévio à mercantilização de um elemento da cultura popular que servirá para a construção da hegemonia, como defendi em 1999. Uma das hipóteses levantadas naquela ocasião foi a de que, assim como as artes marciais chinesas foram desenvolvidas a partir de uma reelaboração de práticas corporais milenares levadas da Índia, a capoeira é o resultado da reelaboração, no Brasil, de práticas corporais vindas da África. Há uma fórmula de autoria, ao que me consta, de Muniz Sodré, que resume o ponto de forma simples e cristalina, tão óbvio, que parece inexplicável a discórdia sobre as origens da luta: *princípio africano, origem brasileira*.

E quando se diz brasileira, diz-se mestiça, em alguns casos até surpreendentemente branca, como nas maltas cariocas que infernizaram os chefes de polícia, como o major Nunes Vidigal, no início do século XIX :

Os registros da Casa de Detenção mostram que de 15 de novembro de 1889 a 13 de janeiro de 1890 – escassos dois meses – pelo menos 110 capoeiras foram presos. O primeiro dado que chama a atenção é o grande número de ‘capoeiras brancos’ entre os presos (um terço do total), dos quais metade era de não-brasileiros (BRETAS, 1997, p. 55).

Infelizmente, o trecho citado não menciona a origem desses “capoeiras brancos não-brasileiros”. Segundo Jair Moura, em entrevista a André Luiz Lacé Lopes, Hermeto Lima, em um artigo de 1940, “aponta um militar lusitano, João Moreira, mais conhecido como ‘Amotinado’ [...] como o primeiro capoeira registrado nos anais da história carioca” (LOPES, 1999). Em todo caso, a capoeira carioca do século XIX, contava entre seus adeptos com figuras lendárias como Manduca da Praia ou Juca Reis, este, filho do conde de São Salvador de Matosinhos, homem influente na corte. Também o chefe de polícia Bassom de Miranda Osório, o poeta Luís Murat, secretário geral do Governo do Estado do Rio e o próprio Sampaio Ferraz, chefe de polícia nomeado por Deodoro da Fonseca em 1890, ano da implantação do



Código Penal que abriu terreno para a repressão sistemática que levaria ao desaparecimento dessa velha capoeira, eram capoeiristas filhos das classes dominantes da sociedade carioca.

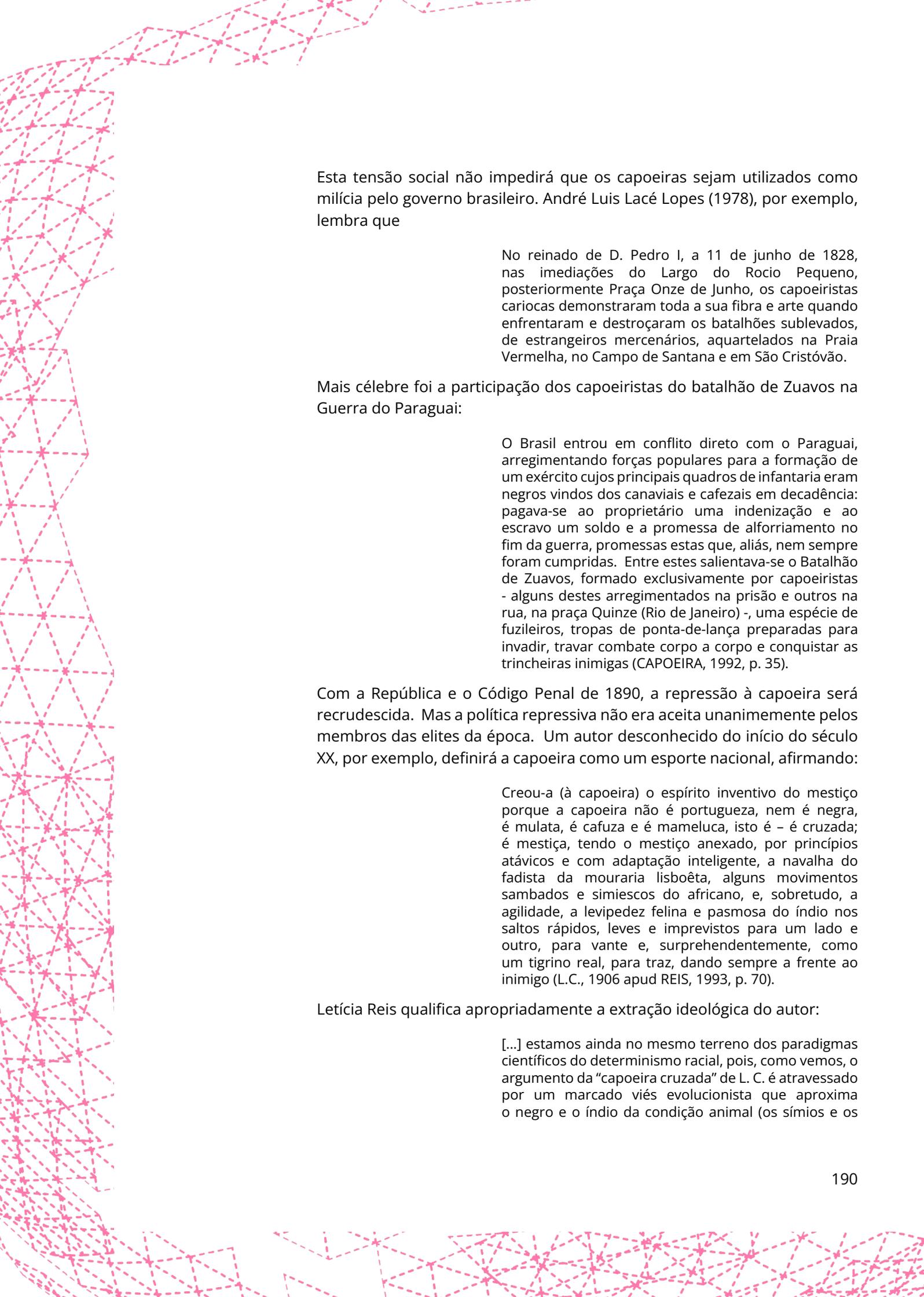
Seja como for, a capoeira não poderia ter nascido na África, nem nas profundezas do Brasil colônia, pois trata-se de um fenômeno essencialmente urbano. Entre 1810 e 1830, circulava livremente nas cidades um grande número de libertos e “negros de ganho”. O surgimento da capoeira teria ocorrido, segundo Nestor Capoeira, respaldado em Muniz Sodré e num interessante trabalho de Júlio César de Souza Tavares, a que terei a oportunidade de referir-me mais adiante, nesse período e, mais claramente, após 1830.

A situação social do Rio de Janeiro no período imediatamente anterior à abolição é assim descrita por Nestor Capoeira:

Muitos escravos são alforriados, muitos fogem, começa a aparecer uma grande quantidade de quilombos na periferia da cidade do Rio de Janeiro... [A] população escrava de 1860 no Rio de Janeiro era dez vezes maior que a de 1870, e isto devido às fugas e ao alforriamento. É claro que esses quilombos – já na transição para favela – eram diferentes do de Palmares, do século XVII, ou do de Cumbé, em Pernambuco, em 1588 (CAPOEIRA, 1992, p. 34).

O ano de 1830 é tomado como marco pelo autor, “não só pelo fato de a mescla [do “jogo guerreiro” dos negros, citado por Rugendas, em 1824, com o berimbau, retratado por Debret mais ou menos na mesma época] que iria resultar no jogo de capoeira ter ocorrido após esta data, mas também pela mudança de estratégia da comunidade negra” (CAPOEIRA, 1992, p. 26). A este respeito cita uma entrevista com Muniz Sodré em que este afirma:

Creio que o fator mais importante foi a conscientização – por negros e brancos – de que tinha acabado a possibilidade de uma revolta negra, de uma tomada do poder pelas armas. Estas revoltas ocorreram numa ordem política em transição, isto é, na passagem da fase colonial para a independência (1822), fato que atendia aos interesses dos grupos dirigentes. Mas agora que o domínio territorial estava consolidado e que a última grande insurreição – a dos malês, muçulmanos negros – tinha sido esmagada, os crescentes efetivos armados do Estado tornavam militarmente inviáveis as revoltas, coisa que até ali a comunidade branca temia, pois tinha em mente os quilombos e inúmeras insurreições e revoltas cuja dimensão política ultrapassava a da fuga individual ou coletiva. O que o Estado passa a temer – a partir de 1830 – não é o negro como grupo militar armado, conclui, “mas o negro individualizado, os pequenos grupos, que passam a ser encarados como aglomerados criminogênicos” (CAPOEIRA, 1992, p. 28).



Esta tensão social não impedirá que os capoeiras sejam utilizados como milícia pelo governo brasileiro. André Luis Lacé Lopes (1978), por exemplo, lembra que

No reinado de D. Pedro I, a 11 de junho de 1828, nas imediações do Largo do Rocio Pequeno, posteriormente Praça Onze de Junho, os capoeiristas cariocas demonstraram toda a sua fibra e arte quando enfrentaram e destroçaram os batalhões sublevados, de estrangeiros mercenários, aquartelados na Praia Vermelha, no Campo de Santana e em São Cristóvão.

Mais célebre foi a participação dos capoeiristas do batalhão de Zuavos na Guerra do Paraguai:

O Brasil entrou em conflito direto com o Paraguai, arregimentando forças populares para a formação de um exército cujos principais quadros de infantaria eram negros vindos dos canaviais e cafezais em decadência: pagava-se ao proprietário uma indenização e ao escravo um soldo e a promessa de alforriamento no fim da guerra, promessas estas que, aliás, nem sempre foram cumpridas. Entre estes salientava-se o Batalhão de Zuavos, formado exclusivamente por capoeiristas - alguns destes arregimentados na prisão e outros na rua, na praça Quinze (Rio de Janeiro) -, uma espécie de fuzileiros, tropas de ponta-de-lança preparadas para invadir, travar combate corpo a corpo e conquistar as trincheiras inimigas (CAPOEIRA, 1992, p. 35).

Com a República e o Código Penal de 1890, a repressão à capoeira será recrudescida. Mas a política repressiva não era aceita unanimemente pelos membros das elites da época. Um autor desconhecido do início do século XX, por exemplo, definirá a capoeira como um esporte nacional, afirmando:

Creou-a (à capoeira) o espírito inventivo do mestiço porque a capoeira não é portuguesa, nem é negra, é mulata, é cafuza e é mameluca, isto é - é cruzada; é mestiça, tendo o mestiço anexado, por princípios atávicos e com adaptação inteligente, a navalha do fadista da mouraria lisboêta, alguns movimentos sambados e simiescos do africano, e, sobretudo, a agilidade, a levipedez felina e pasmosa do índio nos saltos rápidos, leves e imprevistos para um lado e outro, para vante e, surpreendentemente, como um tigrino real, para traz, dando sempre a frente ao inimigo (L.C., 1906 apud REIS, 1993, p. 70).

Letícia Reis qualifica apropriadamente a extração ideológica do autor:

[...] estamos ainda no mesmo terreno dos paradigmas científicos do determinismo racial, pois, como vemos, o argumento da "capoeira cruzada" de L. C. é atravessado por um marcado viés evolucionista que aproxima o negro e o índio da condição animal (os símios e os



9 Sobre a presença do índio na história da capoeira, o velho mestre Abel Magalhães da Silva, que começou em 1921 a interessar-se pelo jogo ao ver os caboclos da Ilha do Marajó praticando a “luta marajoara” – em que “os golpes consistiam em lançamentos dos pés e das mãos quase ao mesmo tempo; apoiado num pé, o caboclo jogava o outro no adversário; a ginga, não tão expressiva como hoje em dia, fazia, também, parte do jogo” - lembra, em depoimento a André Luiz Lacé Lopes (1999, p. 131), um trecho do Padre José de Anchieta, de 1560, narrando que “os índios nativos fazem uma dança chamada de caãpueira, começando na boca da noite (caraquypy), iluminada por fogueiras, que se estendia pela madrugada a dentro, com o som de instrumentos feitos de toras de madeira e cordas de cipó”.

felinos, respectivamente) e pressupõe a transmissão hereditária da cultura, no caso os movimentos corporais da capoeira, os quais o mestiço teria “anexado por princípios atávicos (REIS, 1993, p. 71).⁹

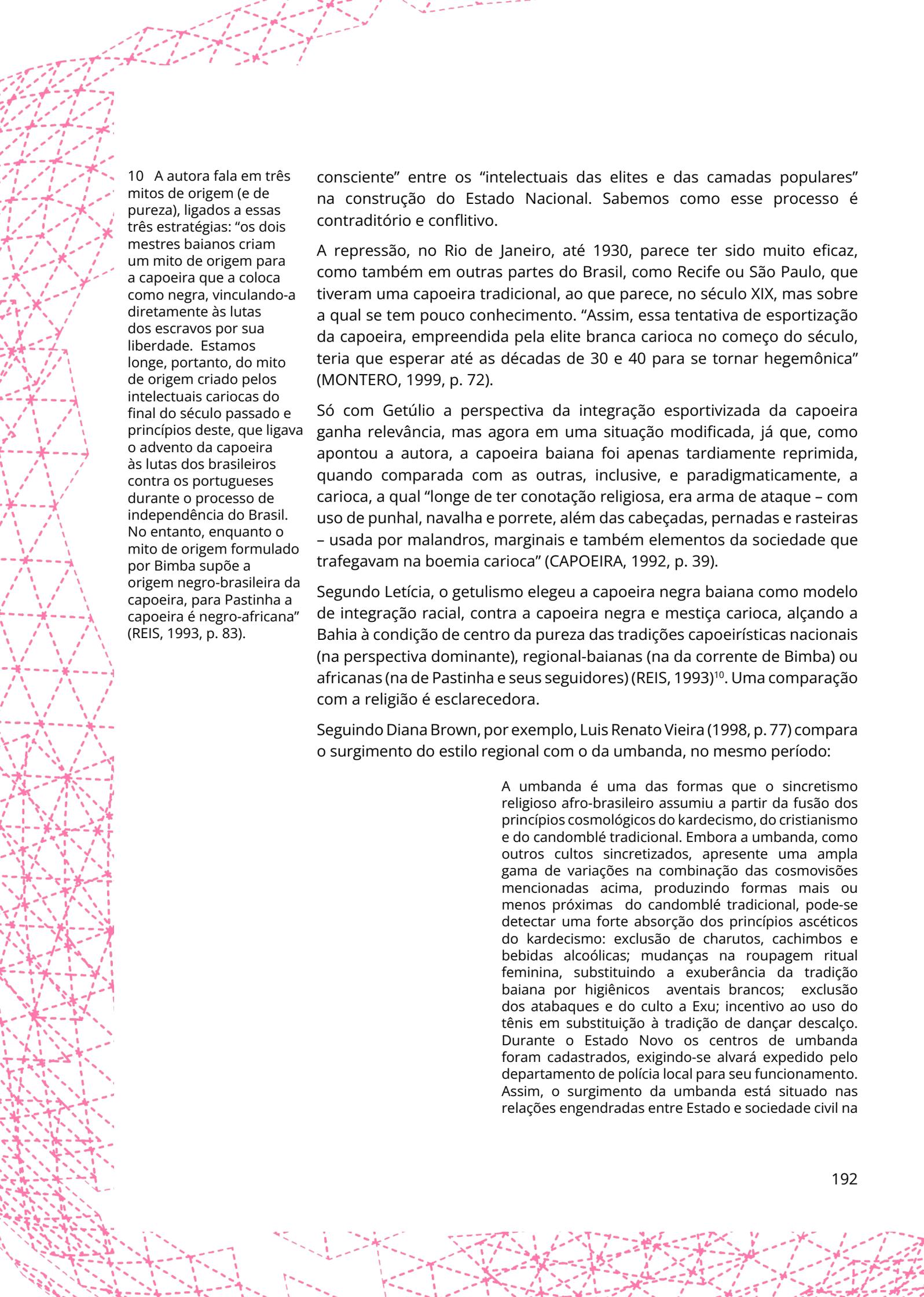
A obra inaugural de Gilberto Freire (1933), *Casa Grande e Senzala*, ao romper com o peso das teorias raciais européias que, na sua lógica determinista, só podiam conceber mestiçagem como degeneração, cria o paradigma da cultura mestiça que permite pensar positivamente essa incorporação do negro à brasilidade (MONTERO, 1999, p. 3).

O autor do trecho acima expressava também, três décadas antes, uma corrente de pensamento que procurava incorporar esse elemento da cultura popular afro-brasileira a um conceito de nacionalidade em que o caráter mestiço da nossa formação histórica era visto como positivo.

Paula Montero (1999, p. 3), num pequeno artigo de divulgação, em que cita a tese de Letícia Reis sobre a capoeira, aponta com clareza o sentido dessa construção, num texto belo e justo:

[...] a cultura das classes populares é a matéria-prima por excelência da construção da nacionalidade nos Estados gerados nestes últimos 150 anos. Com efeito, embora esse tipo de estrutura burocrática se inaugure no campo jurídico e da política, é no campo da cultura que ele ganha espessura. Isto porque, para que os Estados nacionais se legitimem, é preciso que eles constituam culturalmente seu povo, homogeneizando o território e universalizando as particularidades locais. Esse processo de construção simbólica da nacionalidade, que procura incluir e dar um sentido nobre ao modo de vida das camadas pobres, é tradicionalmente obra dos intelectuais. Algumas tentativas foram feitas, já no final do século, para descriminalizar capoeiras e batuques, e torná-los ícones de brasilidade. No entanto, pode-se dizer que somente a partir da chamada era Vargas se esboça mais nitidamente um novo pacto político que procura incorporar as manifestações populares ao Estado, de modo a produzir, nas elites e no povo, uma convicção compartilhada de nacionalidade. Para tanto, foi preciso domesticar essa cultura popular, retirar-lhe sua autonomia própria e sua excessiva alteridade: foi preciso torná-la mestiça. Tratou-se, com efeito, de romper a lógica da honra e das redes de lealdades locais, que organizavam essa vida popular de modo incorporá-las em formas de representação política mais universais.

Não se poderia integrar o negro à nação, constituindo verdadeiramente o Estado, sem dar-lhe espaço na sociedade brasileira. Intelectuais brancos e negros negociaram essa integração nos anos 30. A capoeira faz parte dessa história. Paula Montero (1999) fala da “cumplicidade mais ou menos



10 A autora fala em três mitos de origem (e de pureza), ligados a essas três estratégias: “os dois mestres baianos criam um mito de origem para a capoeira que a coloca como negra, vinculando-a diretamente às lutas dos escravos por sua liberdade. Estamos longe, portanto, do mito de origem criado pelos intelectuais cariocas do final do século passado e princípios deste, que ligava o advento da capoeira às lutas dos brasileiros contra os portugueses durante o processo de independência do Brasil. No entanto, enquanto o mito de origem formulado por Bimba supõe a origem negro-brasileira da capoeira, para Pastinha a capoeira é negro-africana” (REIS, 1993, p. 83).

consciente” entre os “intelectuais das elites e das camadas populares” na construção do Estado Nacional. Sabemos como esse processo é contraditório e conflitivo.

A repressão, no Rio de Janeiro, até 1930, parece ter sido muito eficaz, como também em outras partes do Brasil, como Recife ou São Paulo, que tiveram uma capoeira tradicional, ao que parece, no século XIX, mas sobre a qual se tem pouco conhecimento. “Assim, essa tentativa de esportização da capoeira, empreendida pela elite branca carioca no começo do século, teria que esperar até as décadas de 30 e 40 para se tornar hegemônica” (MONTERO, 1999, p. 72).

Só com Getúlio a perspectiva da integração esportivizada da capoeira ganha relevância, mas agora em uma situação modificada, já que, como apontou a autora, a capoeira baiana foi apenas tardiamente reprimida, quando comparada com as outras, inclusive, e paradigmaticamente, a carioca, a qual “longe de ter conotação religiosa, era arma de ataque – com uso de punhal, navalha e porrete, além das cabeçadas, pernadas e rasteiras – usada por malandros, marginais e também elementos da sociedade que trafegavam na boemia carioca” (CAPOEIRA, 1992, p. 39).

Segundo Letícia, o getulismo elegeu a capoeira negra baiana como modelo de integração racial, contra a capoeira negra e mestiça carioca, alçando a Bahia à condição de centro da pureza das tradições capoeirísticas nacionais (na perspectiva dominante), regional-baianas (na da corrente de Bimba) ou africanas (na de Pastinha e seus seguidores) (REIS, 1993)¹⁰. Uma comparação com a religião é esclarecedora.

Segundo Diana Brown, por exemplo, Luis Renato Vieira (1998, p. 77) compara o surgimento do estilo regional com o da umbanda, no mesmo período:

A umbanda é uma das formas que o sincretismo religioso afro-brasileiro assumiu a partir da fusão dos princípios cosmológicos do kardecismo, do cristianismo e do candomblé tradicional. Embora a umbanda, como outros cultos sincretizados, apresente uma ampla gama de variações na combinação das cosmovisões mencionadas acima, produzindo formas mais ou menos próximas do candomblé tradicional, pode-se detectar uma forte absorção dos princípios ascéticos do kardecismo: exclusão de charutos, cachimbos e bebidas alcoólicas; mudanças na roupa ritual feminina, substituindo a exuberância da tradição baiana por higiênicos aventais brancos; exclusão dos atabaques e do culto a Exu; incentivo ao uso do tênis em substituição à tradição de dançar descalço. Durante o Estado Novo os centros de umbanda foram cadastrados, exigindo-se alvará expedido pelo departamento de polícia local para seu funcionamento. Assim, o surgimento da umbanda está situado nas relações engendradas entre Estado e sociedade civil na

11 É sintomático, por exemplo, que os únicos três “*contramestres*” formados por Bimba, de acordo com a forma e graduação que criou, em 1959, foram Jair Moura, um comunista, Ângelo Decânio Filho, homem que se vinculou mais tarde ao regime autoritário inaugurado em 64, e um terceiro sobre o qual não tenho referências. O próprio Bimba, segundo Muniz Sodré, era militante e cabo eleitoral do Partido Comunista.

12 Segundo Reis (1992, p. 84): “utilizo, aqui, do conceito de “tradição inventada”, tal qual o formulou o historiador Eric Hobsbawn, [HOBBSAWN, Eric RANGER, Terence (orgs.). A invenção das tradições. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984, p. 9], definindo-o como um conjunto de práticas sociais de natureza ritual ou simbólica, que visam inculcar valores e comportamentos por intermédio da repetição, o que implica uma continuidade em relação a um passado histórico apropriado”.

década de 30, em que o incentivo à produção de uma “cultura nacional” alia-se a um forte componente de controle das ações das massas.

Como a capoeira baiana, o candomblé representaria a preservação da pureza das tradições negras. Mas qual candomblé, então, seria mais puro: o da nação Angola ou da nação Keto? Letícia Reis (1993, p. 87) nota que,

[...] se no candomblé a nação Angola é desvalorizada em relação à nação Keto como “menos pura” (isto é, mais afastada das “tradições africanas”), na capoeira é a iniciação aos fundamentos da capoeira Angola (considerada “mais pura” e mais “tradicional”) que dignifica o capoeirista – inclusive o mesmo capoeirista que, muitas vezes adepto do candomblé, desqualifica a prática do candomblé de Angola.

A autora toma a boa explicação de Beatriz Dantas para o fenômeno, aplicando-a à análise da capoeira:

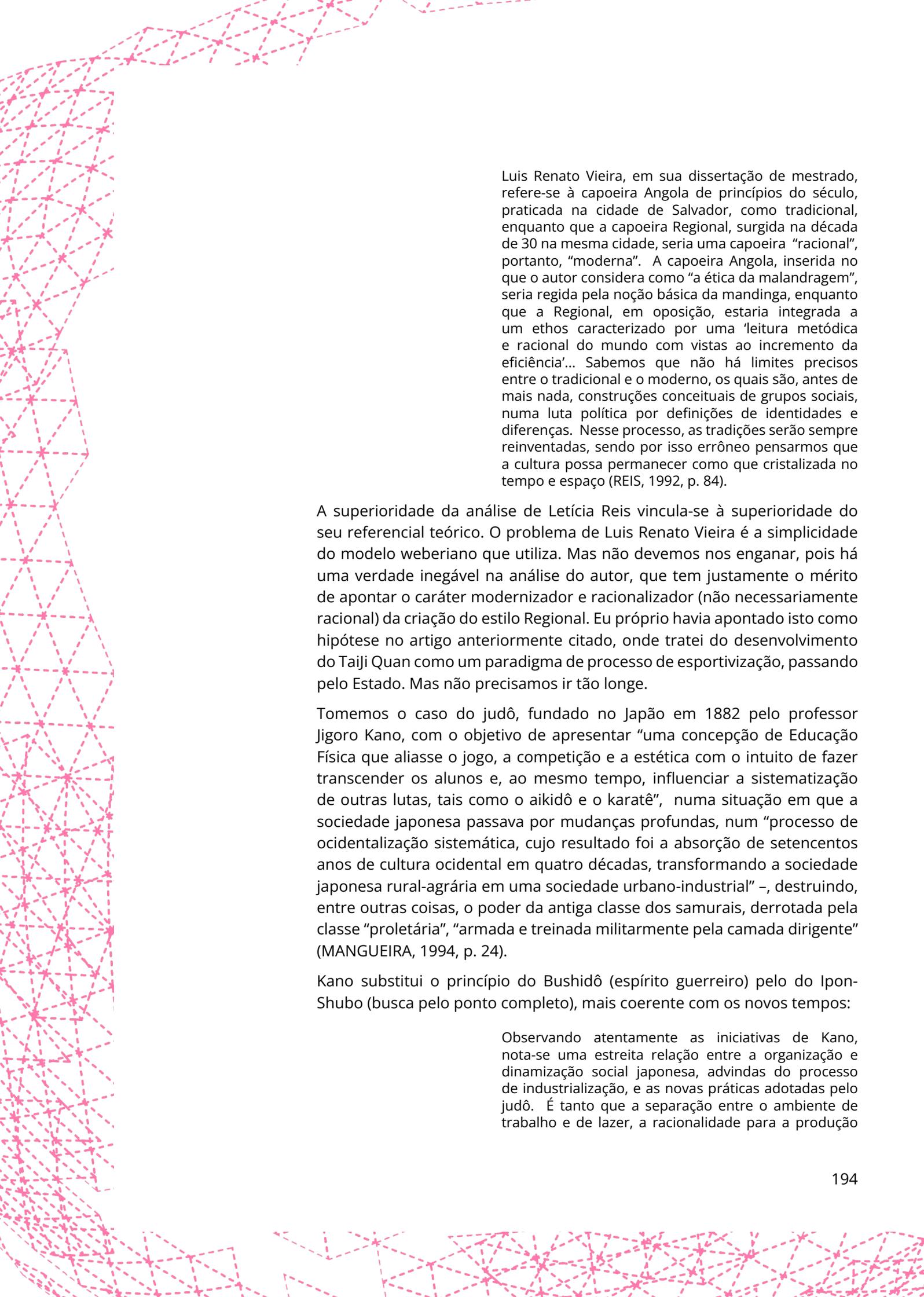
Segundo Beatriz Dantas, a ‘invenção’ da ‘pureza’ nagô do candomblé da Bahia seria uma estratégia política que estaria ligada à conquista e à busca da manutenção de uma hegemonia por parte dos seguidores do candomblé de Keto, ameaçados pelos candomblés de caboclo, ‘dotados de uma estrutura organizacional muito mais fluida e melhor adaptados às exigências da sociedade moderna (REIS, 1993, p. 87).

Capoeira e Modernização Capitalista

Luis Renato Vieira, por seu turno, faz uma análise bastante esclarecedora, no capítulo 3 de seu livro, sobre a capoeira tradicional baiana e, no capítulo 4, sobre a ruptura promovida pela introdução do estilo regional, traçando bem as diferenças entre os dois ramos. A ressalva importante que deve ser feita ao livro de Luis Renato talvez seja justamente o exagero na identificação da proposta de Bimba com o autoritarismo da era Vargas, descuidando em parte do tema da ambigüidade presente no processo de construção da hegemonia de que Paula Montero falava nos trechos citados acima (CAPOEIRA, 1992, p. 78)¹¹.

Letícia Reis, ao contrário, consegue equacionar de forma brilhante o problema, deixando claro que os dois ramos – Angola e Regional – da capoeira baiana, que se tornaram os dois paradigmas fundadores da capoeira brasileira desde os anos 30 e 40 do século XX até os nossos dias, constituem duas estratégias de integração da comunidade negra.

Ela critica Luis Renato quando este classifica o estilo Angola, de Salvador, como a capoeira tradicional, por não perceber criticamente que as tradições são “inventadas”, no sentido de Hobsbawn (REIS, 1993)¹².



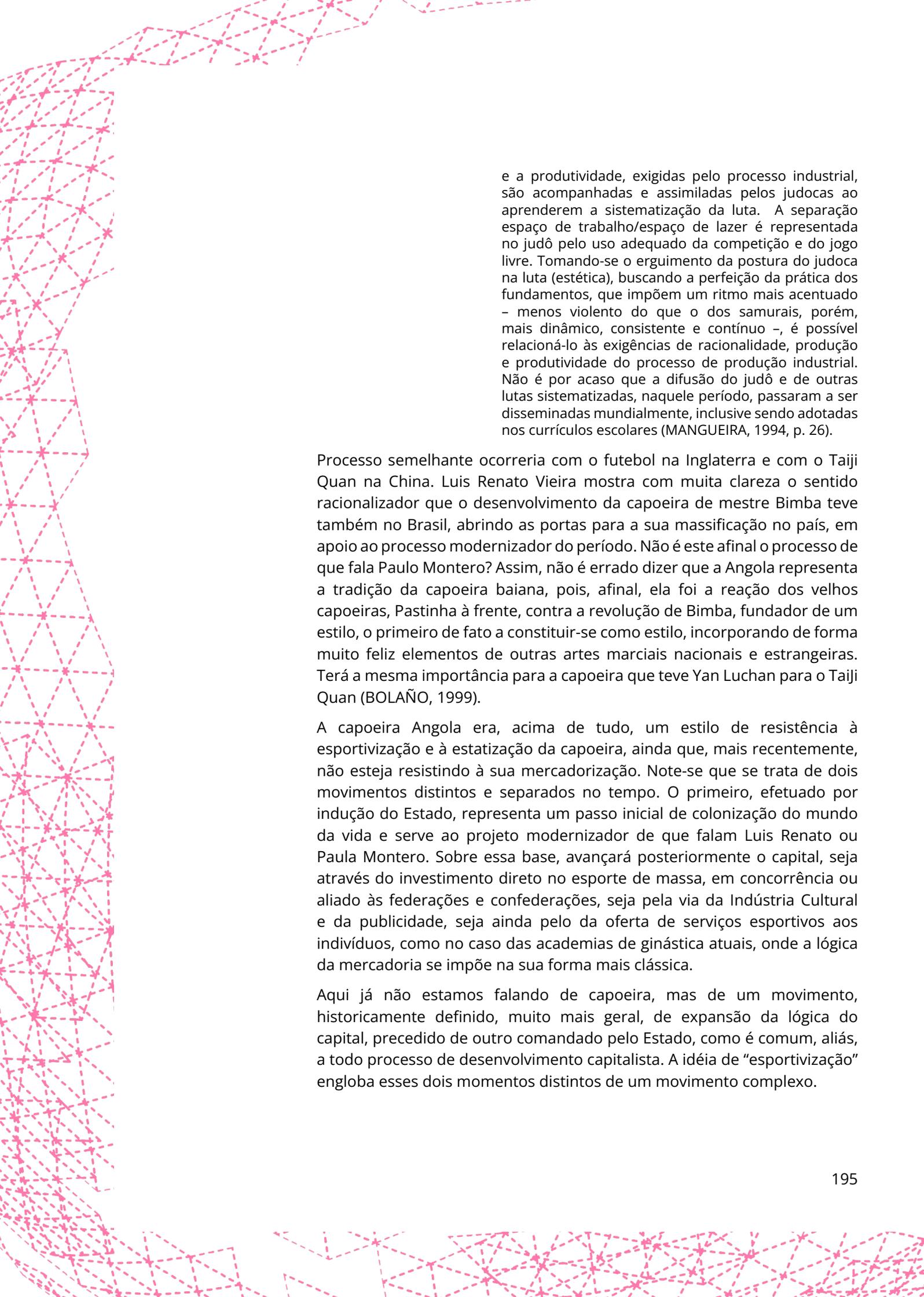
Luis Renato Vieira, em sua dissertação de mestrado, refere-se à capoeira Angola de princípios do século, praticada na cidade de Salvador, como tradicional, enquanto que a capoeira Regional, surgida na década de 30 na mesma cidade, seria uma capoeira “racional”, portanto, “moderna”. A capoeira Angola, inserida no que o autor considera como “a ética da malandragem”, seria regida pela noção básica da mandinga, enquanto que a Regional, em oposição, estaria integrada a um ethos caracterizado por uma ‘leitura metódica e racional do mundo com vistas ao incremento da eficiência’... Sabemos que não há limites precisos entre o tradicional e o moderno, os quais são, antes de mais nada, construções conceituais de grupos sociais, numa luta política por definições de identidades e diferenças. Nesse processo, as tradições serão sempre reinventadas, sendo por isso errôneo pensarmos que a cultura possa permanecer como que cristalizada no tempo e espaço (REIS, 1992, p. 84).

A superioridade da análise de Letícia Reis vincula-se à superioridade do seu referencial teórico. O problema de Luis Renato Vieira é a simplicidade do modelo weberiano que utiliza. Mas não devemos nos enganar, pois há uma verdade inegável na análise do autor, que tem justamente o mérito de apontar o caráter modernizador e racionalizador (não necessariamente racional) da criação do estilo Regional. Eu próprio havia apontado isto como hipótese no artigo anteriormente citado, onde tratei do desenvolvimento do Taiji Quan como um paradigma de processo de esportivização, passando pelo Estado. Mas não precisamos ir tão longe.

Tomemos o caso do judô, fundado no Japão em 1882 pelo professor Jigoro Kano, com o objetivo de apresentar “uma concepção de Educação Física que aliasse o jogo, a competição e a estética com o intuito de fazer transcender os alunos e, ao mesmo tempo, influenciar a sistematização de outras lutas, tais como o aikidô e o karatê”, numa situação em que a sociedade japonesa passava por mudanças profundas, num “processo de ocidentalização sistemática, cujo resultado foi a absorção de setecentos anos de cultura ocidental em quatro décadas, transformando a sociedade japonesa rural-agrária em uma sociedade urbano-industrial” –, destruindo, entre outras coisas, o poder da antiga classe dos samurais, derrotada pela classe “proletária”, “armada e treinada militarmente pela camada dirigente” (MANGUEIRA, 1994, p. 24).

Kano substitui o princípio do Bushidô (espírito guerreiro) pelo do Ipon-Shubo (busca pelo ponto completo), mais coerente com os novos tempos:

Observando atentamente as iniciativas de Kano, nota-se uma estreita relação entre a organização e dinamização social japonesa, advindas do processo de industrialização, e as novas práticas adotadas pelo judô. É tanto que a separação entre o ambiente de trabalho e de lazer, a racionalidade para a produção



e a produtividade, exigidas pelo processo industrial, são acompanhadas e assimiladas pelos judocas ao aprenderem a sistematização da luta. A separação espaço de trabalho/espaço de lazer é representada no judô pelo uso adequado da competição e do jogo livre. Tomando-se o erguimento da postura do judoca na luta (estética), buscando a perfeição da prática dos fundamentos, que impõem um ritmo mais acentuado – menos violento do que o dos samurais, porém, mais dinâmico, consistente e contínuo –, é possível relacioná-lo às exigências de racionalidade, produção e produtividade do processo de produção industrial. Não é por acaso que a difusão do judô e de outras lutas sistematizadas, naquele período, passaram a ser disseminadas mundialmente, inclusive sendo adotadas nos currículos escolares (MANGUEIRA, 1994, p. 26).

Processo semelhante ocorreria com o futebol na Inglaterra e com o Taiji Quan na China. Luis Renato Vieira mostra com muita clareza o sentido racionalizador que o desenvolvimento da capoeira de mestre Bimba teve também no Brasil, abrindo as portas para a sua massificação no país, em apoio ao processo modernizador do período. Não é este afinal o processo de que fala Paulo Montero? Assim, não é errado dizer que a Angola representa a tradição da capoeira baiana, pois, afinal, ela foi a reação dos velhos capoeiras, Pastinha à frente, contra a revolução de Bimba, fundador de um estilo, o primeiro de fato a constituir-se como estilo, incorporando de forma muito feliz elementos de outras artes marciais nacionais e estrangeiras. Terá a mesma importância para a capoeira que teve Yan Luchan para o Taiji Quan (BOLAÑO, 1999).

A capoeira Angola era, acima de tudo, um estilo de resistência à esportivização e à estatização da capoeira, ainda que, mais recentemente, não esteja resistindo à sua mercadorização. Note-se que se trata de dois movimentos distintos e separados no tempo. O primeiro, efetuado por indução do Estado, representa um passo inicial de colonização do mundo da vida e serve ao projeto modernizador de que falam Luis Renato ou Paula Montero. Sobre essa base, avançará posteriormente o capital, seja através do investimento direto no esporte de massa, em concorrência ou aliado às federações e confederações, seja pela via da Indústria Cultural e da publicidade, seja ainda pelo da oferta de serviços esportivos aos indivíduos, como no caso das academias de ginástica atuais, onde a lógica da mercadoria se impõe na sua forma mais clássica.

Aqui já não estamos falando de capoeira, mas de um movimento, historicamente definido, muito mais geral, de expansão da lógica do capital, precedido de outro comandado pelo Estado, como é comum, aliás, a todo processo de desenvolvimento capitalista. A ideia de “esportivização” engloba esses dois momentos distintos de um movimento complexo.

13 Os autores lembram que *"Foucault sees both the physiocrats and Smith as concerned with the transformation of sovereignty from legitimacy to technique"* (idem, p. 98).

14 Para Foucault, como lembram os autores, há um paradoxo nessa governamentalização, na medida em que, para garantir o funcionamento da esfera econômica, lança-se mão da ideologia da família nuclear como modelo quando, na realidade, ela já não é mais que um segmento.

Governamentalidade e bio-poder

Toby Miller e seus colegas analisam esse processo de expansão da lógica do capital sobre o esporte, retomando os conceitos de governamentalidade e de bio-poder, de Foucault, para quem a emergência da modernidade europeia do século XVIII torna o governo do território secundário em relação ao governo das coisas e das relações sociais dominadas pela lógica econômica. Assim,

[...] government was conceived and actualized anew, in terms of climate, disease, industry, finance, custom, and disaster ... Wealth and health became goals to be attained through the disposition of capacities across the population: "biological existence was reflected in political existence" through the work of "bio-power" (MILLER et al., 2001a, p. 98).

Os corpos humanos passam a ter um interesse político, que fundamenta uma administração da vida, baseada na quantificação estatística, na demografia e na Economia Política (MILLER et al., 2001a).¹³ Nesse processo, "science and government combined in new environmental-legal relations, under the sign of civic management and economic productivity" (idem, p. 99). Do ponto de vista do Estado, isso se traduz na expansão da medicalização e da lógica sanitarista:

Clearly, the emergence of modern capitalism is linked to the rise of the nation-state, which is concerned to deliver a docile and healthy labour force to business; but not only to business, and not merely in a way that shows the lineage of that desire. Cholera, sanitation, and prostitution are figured as problems for government to address in the modern era, through 'the emergence of the health and physical well-being of the population in general as one of the essential objectives of political power'. The entire 'social body' is assayed and treated (MILLER et al., 2001a, p. 98).¹⁴

O desenvolvimento do esporte seguirá também esta lógica. Ele cumpre a função de regulação social, como mostram os autores, servindo à divisão social do trabalho e à constituição de uma base de consumo eficiente.

No segundo caso, é fundamental o papel da mídia, especialmente a televisão, enquanto "a key arena for the diversification and standardization of audience experience" (MILLER et al., 2001a, p. 5) colocando o esporte no centro da cultura global e do projeto neoliberal. O tema é discutido ao longo do capítulo 3, onde se explicita também a contradição inerente a todo o processo de regulação da relação entre comunicação, economia e esporte, inclusive os elementos de resistência, presentes na relação entre nacionalismo e as divisões de classe, gênero, raça e etnia. É especialmente interessante a idéia de um "complexo esportivo-cultural-midiático":



15 Um conceito mais desenvolvido de “complexo esportivo-cultural-midiático”, incorporando sistematicamente as temáticas dos modelos de financiamento e da duplicidade da mercadoria audiência (BOLAÑO, 2000) – lembrando que, neste caso, aquela duplicidade se reduplica, pois o público é, ao mesmo tempo, o público da emissora de TV ou de rádio e o público do espetáculo esportivo, o que pode ter implicações econômicas e de estruturação da esfera pública –, poderia ser muito interessante para a Economia Política da Comunicação.

This complex places the media at the heart of sports structures and practices, because without the media's capacity to carry sports signs and myths to the large and diverse audiences across the globe, sport could be a relatively minor and increasingly anachronistic folk pursuit. Television coverage, specially in its satellite form, has become the prime unit of currency in the cultural economy of sport (MILLER et al., 2001a, p. 8).¹⁵

Assim, a televisão terá um papel crucial na evolução do esporte rumo à globalização:

In its nascent medieval form, and as it matured in the moment of early modernity, sport was above all a local cultural pursuit, linked first to the “rough play” of mainly young men in the festival seasons and later through more formal regular contests between settlements in particular regions [...] While never disappearing entirely, local sport has progressively given way to regulated professional competitions organized on national and international lines. The forces that, above all others, have transported sport from local pitches to the global stage are the mass (and specially electronic) media (MILLER et al., 2001a, p. 61).

No caso da sua relação com o mundo da produção, explicita-se a importância dos corpos esportivos, que atuam como modelo de disciplina, espelho, locus de dominação e forma de comunicação:

The disciplined body is modelled through diet, training and technologies. The mirroring body functions as a machine of desire, encouraging mimetic conduct via the purchase of commodities. The dominating body exercises power through physical force, both on the field and – potentially – off it. Finally, the communicative body is an expressive totality, balletic and beautiful (MILLER et al., 2001a, p. 31).

Para cumprir sua função reguladora, “labouring bodies are the principal objects of sport. They are selected, trained, disciplined, bought, sold, monitored, invaded, celebrated, desired and despised” (MILLER et al., 2001a, p. 31). O sentido ideológico do conjunto é assim expresso: “the sporting body bears triumphalistic national mythologies in a double way, extending the body to encompass the nation and compressing it to obscure the social divisions that threaten national unity” (Ibid.). O objetivo da regulação, por outro lado, é o corpo dos cidadãos, transformados em audiência pela ação do complexo esportivo-cultural-midiático: “these spectating bodies, no less than their athletic counterparts, are also subjected to regulating processes, because the successful production of sport must be mirrored and, indeed, measured by its consumption” (Ibid.).

16 O mesmo ocorre com outros esportes, como o futebol na Inglaterra, o hóquei no Canadá ou o rúgbi na Austrália: *“as part of GGATaC, the media have been fundamental in destabilizing the customary links among sport, hegemonic masculinity and place”* (MILLER et al., 2001a, p. 93), ao passo que o sentido colonialista da expansão do esporte no período da hegemonia inglesa coloca obviamente a questão étnica – e logo a nacional – no centro das atenções desde o início.

Saber popular, Arte de resistência

Ao longo de todo o livro, e particularmente do capítulo quarto, analisando situações concretas, os autores insistem em que “governmentality can be both a state exercising power over it’s citizens and a form of resistance” (MILLER et al., 2001a, p. 104). Ambas, administração e resistências, estarão sempre referidas a categorias como raça, etnia, classe, gênero etc. Tudo isto se aplica à análise da evolução da capoeira que vimos fazendo. A questão racial, em particular, é fundamental desde o início, enquanto que a do gênero só será problematizada mais tarde.¹⁶

O que a capoeira tem de especial é que os rumos e os mecanismos da sua expansão ao longo do século XX não seguem estritamente o modelo GGATaC dos esportes de massa, como o futebol. Se o império inglês teve a capacidade de globalizar uma parte fundamental da cultura das camadas populares, proletárias, da metrópole, como é o futebol (HOBBSAWM; RANGER, 1984), o império português facilitou o desenvolvimento de uma arte popular de resistência de origem africana, urbana no que se refere a suas raízes menos remotas, mas essencialmente marginal, como foi toda a cultura afro-brasileira após a abolição.

Se a Indústria Cultural teve a capacidade de incorporar o futebol à cultura de massa do século XX, o mesmo só poderá ser feito de forma muito limitada no caso da capoeira, cuja expansão a partir dos anos 30 é fruto não simplesmente do seu (relativo e progressivo) reconhecimento pelas camadas médias urbanas brasileiras, mas fundamentalmente das migrações de mestres, que acompanham os movimentos populacionais no interior de um país em acelerado processo de modernização capitalista, que não apaga as marcas do escravismo, antes contribuindo para consolidar um modelo de impressionante exclusão e violência. O processo de esportivização da capoeira revelará, nessas condições, todas as contradições, as iniquidades e as mazelas da sociedade brasileira.

Letícia Reis (1997) vai ao centro da questão quando dedica o terceiro capítulo do seu trabalho ao estudo da capoeira paulista, à constituição da Federação Paulista (que dará origem à Confederação Brasileira) de Capoeira e à disputa com os mestres baianos tradicionalistas da capoeira regional dos grupos Capitães de Areia e Cativoiro. À perspectiva da “arte marcial brasileira” da Federação, contrapõe-se a capoeira como “arma dos oprimidos”, dos mestres baianos Suassuna, Almir, Demir, Valdir, Baiano e Pessoa, e da capoeira como “forma de expressão de uma raça” do grupo Cativoiro que, iniciado na Regional, o estilo mais difundido em São Paulo e no resto do Brasil, com exceção da Bahia, até o final dos anos 70, passará a privilegiar a Angola a partir dos anos 80, quando esse estilo passa a expandir-se também por todo o país e no exterior, promovendo, em São Paulo, uma “rebaianização” do jogo. O grande pólo da industrialização brasileira, que atraiu os mestres baianos, foi, assim, o centro também de uma segunda



17 Em Sergipe, por exemplo, a entrada, através de academias de ginástica, de grupos franqueados, exibindo a marca dos grandes franqueadores nacionais, romperá em parte as velhas identidades que ligavam os mestres mais jovens à tradição capoeirística local, que é basicamente a tradição de uma capoeira de rua que vai se organizando autonomamente, com o apoio do movimento de confederação, por volta dos anos 80, quando se torna célebre a disputa entre os grupos Molas e Novos Irmãos. Nesse processo vão sendo esquecidos os nomes dos antigos mestres e da capoeira de rua local, substituídos pelos mestres proprietários dos grupos nacionais, os quais acabam adquirindo uma relevância local que, na realidade, não têm. Esse movimento contribui, assim, não apenas para a mercantilização, centralização do capital, esportivização, embranquecimento e elitização da arte, mas também para a homogeneização e padronização do jogo.

18 Segundo me informou o Dr. Roberto Emerson Benjamin, uma das maiores autoridades no campo dos estudos sobre comunicação e cultura popular no Brasil.

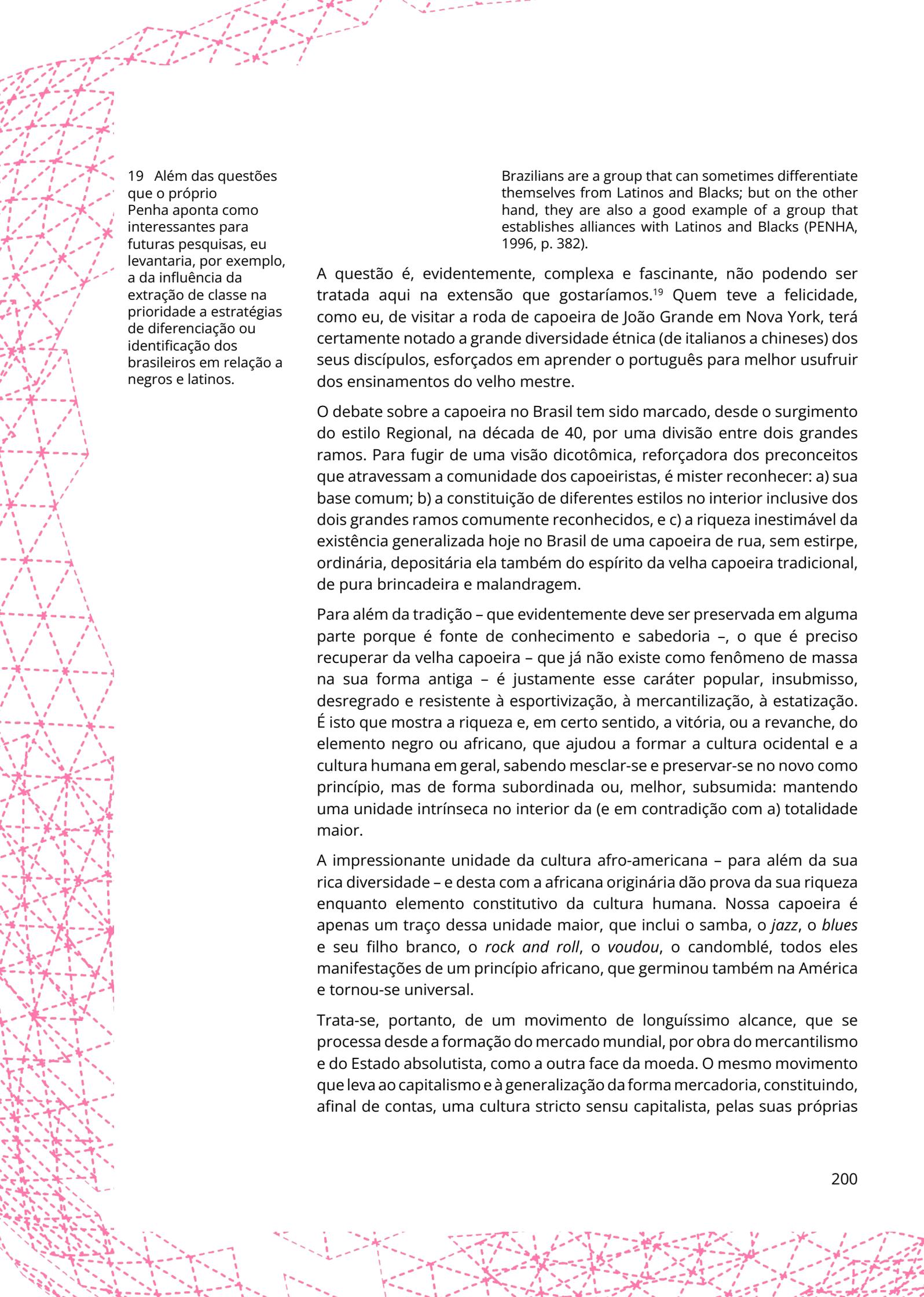
onda de institucionalização e nacionalização da capoeira, a partir dos anos 70, da qual fizeram parte também importantes grupos cariocas, como o Senzala, de Nestor Capoeira.

Mesmo a expansão internacional do jogo guerreiro dos negros do Brasil é um movimento que parte essencialmente do mundo da vida, ainda que isto não o torne infenso à mercantilização. Trata-se sempre de pequenos empreendedores, ligados às diferentes escolas e linhagens da Regional e da Angola, que se aventuram em negócios mais ou menos bem sucedidos. O caso da roda de Angola de mestre João Grande em Nova York contrasta com o triste fim de mestre Pessoa na capital paulista do início dos anos 80, quando um novo movimento se instalava, de expansão nacional de novos grupos, no mais das vezes ligados a academias de ginástica freqüentadas pela classe média branca, que passarão a adotar uma estratégia de franquia de marca.¹⁷ Em todos os casos, o processo não chega jamais a se destacar do mundo da vida. O caráter ordinário da arte marcial brasileira deve, sem dúvida, haver contribuído para isso.

É interessante, a este respeito, a história da expansão da capoeira em Nova York, iniciada, ao que consta, em 1975, com a chegada àquela cidade dos mestres do estilo regional Jelon Vieira (Dance Brazil) e Loremil Machado (PENHA, 1996). “Capoeira became part of New York popular and street culture since the emergence of Hip-Hop in the late 70s and early 80s, since then creating close relation with the African American community as well as with Afro-Latin and Caribbean immigrant groups” (idem, p. 376). Essa influência da capoeira na criação do Hip-Hop, semelhante, diga-se de passagem, à influência que a velha capoeira pernambucana teve na criação do passo do frevo,¹⁸ mostra, mais do que a inegável força dessa específica manifestação da cultura popular brasileira, a unidade dinâmica e contraditória das culturas populares de resistência surgidas da expansão capitalista desde as suas origens. Ainda mais se pensarmos na forma como o hip-hop seria posteriormente incorporado à cultura popular das principais metrópoles brasileiras.

O próprio Marcelo Penha (1996, p. 376) aponta corretamente fenômeno, ao afirmar que “this relation of capoeira as an Afro-Latin cultural element, was absorbed by the host society because its marks of tradition. This tradition is embraced by Blacks and Latinos, increasing its pan-ethnic characteristics, also reaching other ethnic groups”, apontando ainda, mais adiante, o caráter contraditório e estratégico do processo:

Falling under the minority category, Brazilians struggle to re-create, or manage their identities when displaying and performing them ... The effect of historical and cultural factors of self-identification becomes important in understanding cultural coalitions between Blacks and Latinos, as well as how Brazilians can fit into these interethnic relations in the context of the United States.



19 Além das questões que o próprio Penha aponta como interessantes para futuras pesquisas, eu levantaria, por exemplo, a da influência da extração de classe na prioridade a estratégias de diferenciação ou identificação dos brasileiros em relação a negros e latinos.

Brazilians are a group that can sometimes differentiate themselves from Latinos and Blacks; but on the other hand, they are also a good example of a group that establishes alliances with Latinos and Blacks (PENHA, 1996, p. 382).

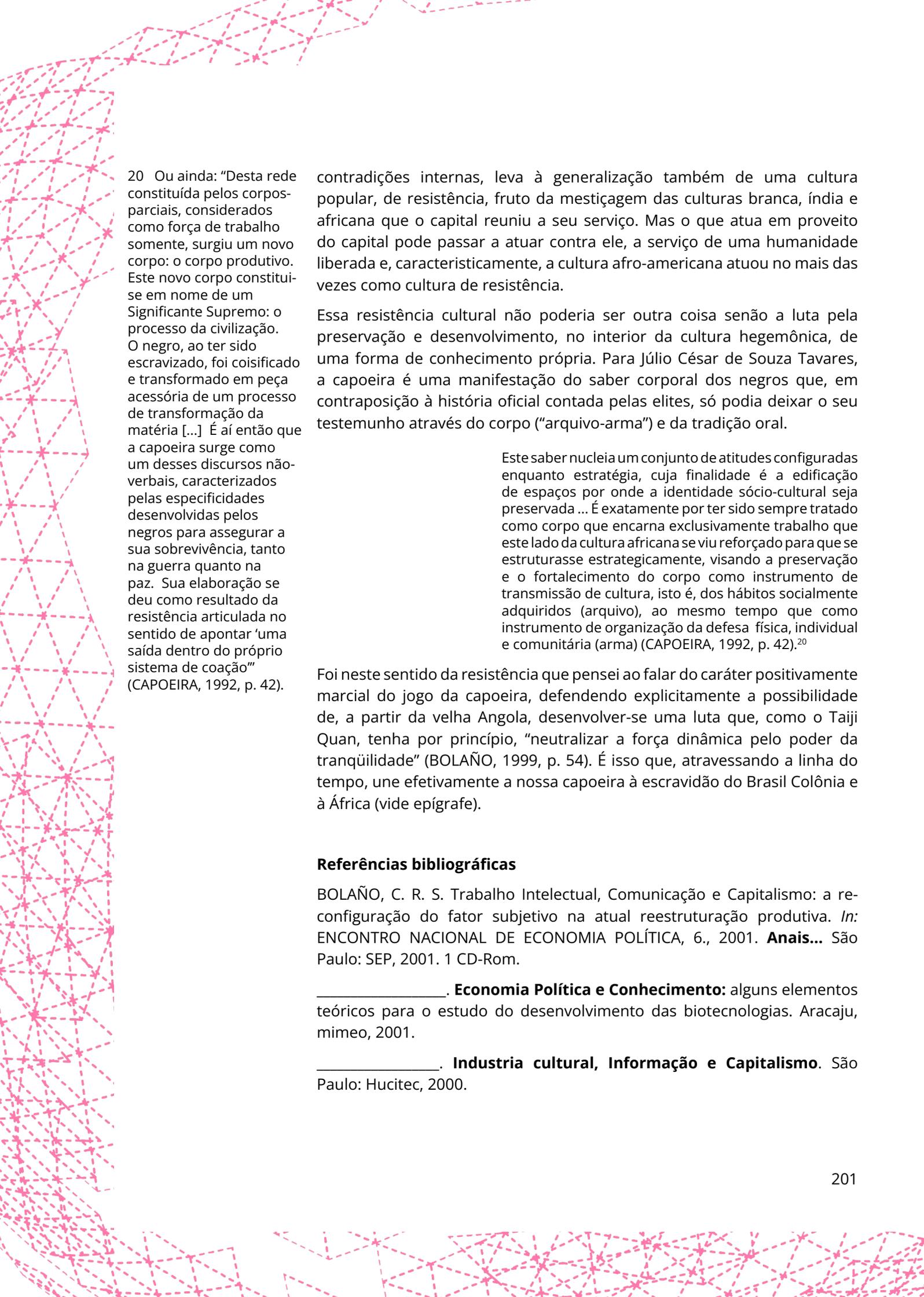
A questão é, evidentemente, complexa e fascinante, não podendo ser tratada aqui na extensão que gostaríamos.¹⁹ Quem teve a felicidade, como eu, de visitar a roda de capoeira de João Grande em Nova York, terá certamente notado a grande diversidade étnica (de italianos a chineses) dos seus discípulos, esforçados em aprender o português para melhor usufruir dos ensinamentos do velho mestre.

O debate sobre a capoeira no Brasil tem sido marcado, desde o surgimento do estilo Regional, na década de 40, por uma divisão entre dois grandes ramos. Para fugir de uma visão dicotômica, reforçadora dos preconceitos que atravessam a comunidade dos capoeiristas, é mister reconhecer: a) sua base comum; b) a constituição de diferentes estilos no interior inclusive dos dois grandes ramos comumente reconhecidos, e c) a riqueza inestimável da existência generalizada hoje no Brasil de uma capoeira de rua, sem estirpe, ordinária, depositária ela também do espírito da velha capoeira tradicional, de pura brincadeira e malandragem.

Para além da tradição – que evidentemente deve ser preservada em alguma parte porque é fonte de conhecimento e sabedoria –, o que é preciso recuperar da velha capoeira – que já não existe como fenômeno de massa na sua forma antiga – é justamente esse caráter popular, insubmisso, desregrado e resistente à esportivização, à mercantilização, à estatização. É isto que mostra a riqueza e, em certo sentido, a vitória, ou a revanche, do elemento negro ou africano, que ajudou a formar a cultura ocidental e a cultura humana em geral, sabendo mesclar-se e preservar-se no novo como princípio, mas de forma subordinada ou, melhor, subsumida: mantendo uma unidade intrínseca no interior da (e em contradição com a) totalidade maior.

A impressionante unidade da cultura afro-americana – para além da sua rica diversidade – e desta com a africana originária dão prova da sua riqueza enquanto elemento constitutivo da cultura humana. Nossa capoeira é apenas um traço dessa unidade maior, que inclui o samba, o jazz, o blues e seu filho branco, o rock and roll, o voodoo, o candomblé, todos eles manifestações de um princípio africano, que germinou também na América e tornou-se universal.

Trata-se, portanto, de um movimento de longuíssimo alcance, que se processa desde a formação do mercado mundial, por obra do mercantilismo e do Estado absolutista, como a outra face da moeda. O mesmo movimento que leva ao capitalismo e à generalização da forma mercadoria, constituindo, afinal de contas, uma cultura stricto sensu capitalista, pelas suas próprias



20 Ou ainda: “Desta rede constituída pelos corpos-parciais, considerados como força de trabalho somente, surgiu um novo corpo: o corpo produtivo. Este novo corpo constitui-se em nome de um Significante Supremo: o processo da civilização. O negro, ao ter sido escravizado, foi coisificado e transformado em peça acessória de um processo de transformação da matéria [...] É aí então que a capoeira surge como um desses discursos não-verbais, caracterizados pelas especificidades desenvolvidas pelos negros para assegurar a sua sobrevivência, tanto na guerra quanto na paz. Sua elaboração se deu como resultado da resistência articulada no sentido de apontar ‘uma saída dentro do próprio sistema de coação’” (CAPOEIRA, 1992, p. 42).

contradições internas, leva à generalização também de uma cultura popular, de resistência, fruto da mestiçagem das culturas branca, índia e africana que o capital reuniu a seu serviço. Mas o que atua em proveito do capital pode passar a atuar contra ele, a serviço de uma humanidade liberada e, caracteristicamente, a cultura afro-americana atuou no mais das vezes como cultura de resistência.

Essa resistência cultural não poderia ser outra coisa senão a luta pela preservação e desenvolvimento, no interior da cultura hegemônica, de uma forma de conhecimento própria. Para Júlio César de Souza Tavares, a capoeira é uma manifestação do saber corporal dos negros que, em contraposição à história oficial contada pelas elites, só podia deixar o seu testemunho através do corpo (“arquivo-arma”) e da tradição oral.

Este saber nucleia um conjunto de atitudes configuradas enquanto estratégia, cuja finalidade é a edificação de espaços por onde a identidade sócio-cultural seja preservada ... É exatamente por ter sido sempre tratado como corpo que encarna exclusivamente trabalho que este lado da cultura africana se viu reforçado para que se estruturasse estrategicamente, visando a preservação e o fortalecimento do corpo como instrumento de transmissão de cultura, isto é, dos hábitos socialmente adquiridos (arquivo), ao mesmo tempo que como instrumento de organização da defesa física, individual e comunitária (arma) (CAPOEIRA, 1992, p. 42).²⁰

Foi neste sentido da resistência que pensei ao falar do caráter positivamente marcial do jogo da capoeira, defendendo explicitamente a possibilidade de, a partir da velha Angola, desenvolver-se uma luta que, como o Taiji Quan, tenha por princípio, “neutralizar a força dinâmica pelo poder da tranqüilidade” (BOLAÑO, 1999, p. 54). É isso que, atravessando a linha do tempo, une efetivamente a nossa capoeira à escravidão do Brasil Colônia e à África (vide epígrafe).

Referências bibliográficas

BOLAÑO, C. R. S. Trabalho Intelectual, Comunicação e Capitalismo: a reconfiguração do fator subjetivo na atual reestruturação produtiva. *In*: ENCONTRO NACIONAL DE ECONOMIA POLÍTICA, 6., 2001. **Anais...** São Paulo: SEP, 2001. 1 CD-Rom.

_____. **Economia Política e Conhecimento**: alguns elementos teóricos para o estudo do desenvolvimento das biotecnologias. Aracaju, mimeo, 2001.

_____. **Industria cultural, Informação e Capitalismo**. São Paulo: Hucitec, 2000.

_____. A Capoeira e as Artes Marciais Orientais, **Revista Candeeiro**, Aracaju, n. 3, ano 2, ADUFS, p. 54-60, 1999.

_____. La Génesis de la Esfera Pública Global. **Nueva Sociedad**, Caracas, n. 147, jan./fev. 1997.

CAPOEIRA, N. **Capoeira - Os Fundamentos Da Malícia**. 3. ed. Rio de Janeiro: Record, RJ, 1997.

HOBSBAWN, E.; RANGER, T. (orgs.). **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

HOBSBAWN, E. J. **Mundos do Trabalho**. São Paulo: Paz e Terra, 1987.

LOPES, A. L. L. **A Volta do Mundo da Capoeira**. s/l: Coreográfica Editora e Gráfica Brasil, 1999.

MANGUEIRA, F. I. O Século XIX, Japão e Judô: A Gênese Dessa Luta. **Hora de Estudo**, Revista do Sistema Municipal de Ensino de Aracaju, n. 3, ano 2, jun. 1999.

MILLER, T. *et al.* **Globalization and Sport**. Londres: SAGE Publications Ltd, 2001a.

MILLER, T. *et al.* **Global Hollywood**. Londres: BFI Publishing, 2001.

MONTERO, P. A Cultura Popular na Fabricação da Identidade Nacional. **Revista NOTÍCIAS FAPESP**, São Paulo, n. 42, p. 3, maio 1999.

PAIVA, F. S. L. de. **Ciência e Poder Simbólico**. Vitória: Editora CEFD-UFFES, 1994.

PENHA, M. M. **Capoeira in New York City: An Ethnographic Perspective of An Afro-Brazilian Art-Form**. 1996. Tese (Mestrado em Antropologia Cultural) - Mestrado em Antropologia Cultural, NYU, 1996.

_____. African Heritage and National Representation: Two cases of brasilidade in New York City. *In*: Torres, S. (org.). **Raízes e rumos: perspectivas interdisciplinares em estudos americanos**. Rio de Janeiro: Viveiros Castro Editora, 2001.

REIS, L. V. de S. **O mundo de perna para o ar: a capoeira no Brasil**. São Paulo: Editora Publisher Brasil, 1997.

_____. Capoeira e Identidade Negra: um jogo de tradições inventadas. **Revista Impulso** – Ciência e Cidadania, São Paulo, 1993.

VIEIRA, L. R. **O Jogo de Capoeira – cultura popular no Brasil**. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora Sprint Ltda, 1998.