

Capoeira: de Prática Perseguida a Símbolo de Identidade Nacional

Aline Christhina dos Santos Pinto

Resumo: As discussões sobre os negros e a cultura produzida por eles há muito vem despertando o interesse de historiadores, antropólogos e cientistas sociais que buscam, através de diferentes abordagens, entender a dinâmica das manifestações culturais afro-brasileiras. A capoeira, tema deste artigo, vem transpondo o limite da roda e ocupando um espaço cada vez maior em volumosos trabalhos que versam sobre as várias vertentes desse fenômeno, que pode ser entendido tanto como uma luta, dança ou jogo.

No presente artigo pretendemos delinear a trajetória da capoeira, a fim de entender como essa manifestação cultural, antes reprimida pelo estado e pela sociedade, no império e começo da República, passa a ser considerada símbolo de identidade nacional no Estado Novo. Assim, o foco deste artigo é discutir a transformação social dessa manifestação cultural, resgatando o processo pelo qual a capoeira passou até ser aceita pela sociedade e pelo estado como uma prática cultural.

No império a capoeira foi fortemente reprimida pelas forças policiais, e essa repressão se acentuou ainda mais no começo da República, período em que ela foi criminalizada pelo Código Penal de 1890. Anos mais tarde, nas primeiras décadas do século XX, paralela a repressão empreendida pela polícia, surgiu na Bahia dois mestres de capoeira (mestre Bimba e mestre Pastinha) que buscavam reorganizá-la e revesti-la de aspectos desportivos e artísticos. A capoeira, através de um processo de trocas culturais, foi se re-significando e ganhando mais adeptos de diferentes classes sociais. Nesse mesmo período, o governo de Getúlio Vargas pretendia unificar a população do país de forma que todos se identificassem como pertencentes a uma mesma nação que, embora formada por diferentes etnias, viveria em uma suposta harmonia. A iniciativa de mestre Bimba e mestre Pastinha, aliada ao discurso de construção de uma determinada identidade nacional disseminada no governo Vargas, acabou por incluir a capoeira no campo simbólico da nacionalidade, afastando-a de vez do estigma de prática marginal.

Assim como toda manifestação cultural, a capoeira é uma prática viva e adquire significados e características próprias de acordo com a dinâmica cultural do momento e do lugar em que ela é desenvolvida, num jogo de trocas permanentes. Isso nos permite pensar no conceito de circularidade cultural, expresso por Carlo Ginzburg, posto que a capoeira é uma manifestação cultural que proporcionou – e ainda proporciona – influências recíprocas e produz intercâmbio social e cultural.

Anos de intensa repressão marcaram a trajetória da capoeira, mas toda a resistência e perseverança de seus praticantes fizeram dela uma manifestação cultural conhecida, atualmente, em várias partes do mundo e, em 2008, ela foi reconhecida oficialmente como patrimônio histórico imaterial do Brasil.

Palavras-chave: Capoeira – Identidade nacional – Resistência cultural.

Introdução

A capoeira é uma expressão cultural multifacetada, pois engloba vários aspectos, tais como a dança, luta, jogo e música, e que tem na roda o espaço para o desenvolvimento desses múltiplos aspectos.¹ Vista como um “tormento” para as autoridades policiais no Império e no começo da República, a capoeira ganhou ares de brasilidade no Estado Novo e hoje é reconhecida como patrimônio cultural imaterial brasileiro. Como ocorreu essa inversão no *status* da capoeira? O desenrolar desse processo é o tema que a seguir se explora.

Os estudos sobre a capoeira vêm despertando o interesse de muitos historiadores, e as temáticas referentes a essa manifestação cultural suscitam as mais diferentes abordagens. No presente artigo optamos por enfatizar os diferentes momentos em que ela foi reprimida ou tolerada pelo estado, a fim de problematizarmos a chamada institucionalização da capoeira como esporte pelo próprio estado.

Estudos recentes apontam que a capoeira foi formada por um somatório de danças rituais praticadas na África e que, através do tráfico de escravos, migraram para o Brasil e se amalgamaram com outras expressões culturais, formando o que hoje conhecemos por capoeira, esse misto de dança, arte, esporte e música (SOARES, 2004, p. 16). Tais estudos se baseiam na informação de que existia, em Angola, uma dança parecida com a capoeira e que era praticada pelos rapazes em um ritual de iniciação da puberdade das meninas. Na dança *N`golo*, como era conhecida, o objetivo era que o rapaz vencesse o adversário atingindo-o no rosto com seu pé. Ao rapaz vencedor, era reservado o direito de escolher sua noiva sem ter que pagar o dote. Além da luta com os pés, outras semelhanças podem ser apontadas entre as duas práticas: assim como na capoeira, a dança *N`golo* é ritmada pelas palmas, faz uso de golpes com os pés enquanto as mãos permanecem apoiadas no chão e, em ambas, não se pode pisar fora de uma área demarcada. A dança *N`golo* também era conhecida como a “dança da zebra”, pois alguns de seus movimentos se assemelhavam ao coice de uma zebra. Essa dança, de acordo com alguns estudiosos, teria migrado para o Brasil e, em solo brasileiro, se transformado de ritual simbólico em instrumento de defesa (ASSUNÇÃO; MANSA, 2009, p. 66), o que nos mostra a dimensão e a importância das manifestações culturais como meios de resistência à escravidão. A capoeira teria, portanto, encontrado na escravidão brasileira o local próprio para seu desenvolvimento, uma vez que sua prática se constituía tanto como um meio de defesa quanto um espaço para o desenvolvimento de práticas que amenizavam o fardo da escravidão.

Os escravos de ganho exerciam uma infinidade de atividades nas cidades, movimentando a escravidão urbana, principalmente na Bahia e no Rio de Janeiro. A quantidade de negros colocados ao ganho não passou despercebida por Robert Ave Lalleamant, que nos conta que:

[...] Se não se soubesse que ela (a Bahia) fica no Brasil, poder-se-ia tomá-la sem muita imaginação, por uma capital africana, residência de poderoso príncipe negro, na qual passa interinamente despercebida uma população de forasteiros brancos puros. Tudo parece negro: negros na praia, negros na cidade, negros na parte baixa, negros nos bairros altos. Tudo que corre, grita, trabalha, tudo que transporta e carrega é negro; até os cavalos dos carros na Bahia são negros. A mim pelo menos pareceu que o inevitável meio de condução da Bahia, as cadeirinhas, eram como cabriolés nos quais os negros faziam as vezes de cavalos. (parênteses nosso) (LALLEMENT, 1980, p. 22).

O escravo de ganho deveria, além de prover seu próprio sustento, levar diariamente para seu senhor o valor arrecadado em seus serviços, quantia esta previamente estabelecida com o senhor. Para este último, não importava como o escravo conseguia aquele valor ou se ultrapassasse o valor pré-determinado, o que importava era que o escravo lhe entregasse ao

fim do dia a quantia combinada, conhecida pelo nome de “jornal”. Todo o excedente poderia ser embolsado pelo escravo e os senhores sabiam disso, muito embora não existisse uma lei que a garantisse (SILVA, 1988, p. 88). Por esse motivo, o escravo tinha certa liberdade de movimento nas cidades, já que passava a maior parte do tempo trabalhando longe das vistas do seu senhor. Por serem locais privilegiados para a sociabilidade e troca de experiências, as cidades formaram um ambiente propício para o desenvolvimento da capoeira (SOARES, 1993, p. 37).

No Rio de Janeiro a capoeira era praticada em grupos, as chamadas maltas.² Com bem afirma Soares, a malta não significava apenas um grupo de pessoas que praticavam capoeira, “a malta podia servir também como espaço de reforço de solidariedades raciais e de origem...” (SOARES, 1993, p. 178). Contudo, mesmo no mundo da capoeira existiam rivalidades entre as maltas adversárias. O principal motivo das brigas entre esses grupos era a disputa por espaço, um espaço em que pudessem exercer autoridade e poder. (PIRES, 1996, p. 143). A exemplo disso podemos citar os Guayamús e os Nagoas, dois grandes grupos que se destacaram no Rio de Janeiro, tanto pela sua importância quanto pela competitividade entre eles. O primeiro dominava a parte central da cidade e tinha como brasão a cor vermelha; o segundo controlava o Campo de Santana (atual praça da República) e era representado pela cor branca (SOARES, 1993, p. 42). Os Nagoas e Guayamús estavam divididos em diversos “partidos”. Os Guayamús dominavam o “partido” de São Francisco, na parte central do Rio e Janeiro, Santa Rita, Marinha, Ouro Preto, São Domingos de Gusmão e outros espaços menores. Os grupos (maltas) presentes nessa área eram Três Cachos, Ossos, Lança e Franciscanos. Já os Nagoas correspondiam aos “partidos” de Santana, Santa Luzia, São José da Lapa, Moura e Bolinha da Prata, e os grupos (maltas) correspondentes a esses “partidos” eram a Cadeira das Senhoras, a Flor da Gente, a Espada, o Monturo e o Carpinteiro. Segundo Pires, essa divisão espacial fazia com que os capoeiras assumissem “para si e para o grupo os limites de áreas geográficas e davam sentido social e simbólico a elas, identificando sua comunidade” (PIRES, 2001, p. 19). É este mesmo autor que afirma que:

[...] Ser de uma província significava estar de um lado contra outro, um envolvimento com as questões que demarcavam os espaços de cada grupo, suas posições políticas, filosóficas. Para ser capoeira tinha que se ter uma série de atributos pessoais que preparavam os indivíduos para os tipos de relacionamento produzidos na e para a manutenção da cultura da capoeiragem (PIRES, 2001, p. 19-20).

A capoeira, como dito acima, é um fenômeno multifacetado e, além das próprias ações de luta, ela também apresentava – e apresenta - funções lúdicas, tais como os aspectos artísticos, que englobavam tanto a dança quanto a música (PIRES, 2001, p. 135). Deste modo, a capoeira proporcionou aos seus praticantes não só um espaço para a manifestação de rivalidades e conflitos, mas também um espaço para reconstrução de identidades em meio ao sistema escravista.

A Repressão a Capoeira no Império

No império a capoeira não era considerada crime, muito embora as autoridades policiais, não raro, tomavam medidas a fim de combater ou pelo menos diminuir sua incidência nas cidades, pois, para as forças policiais, a capoeira perturbava a ordem pública. Essa repressão era tão presente que fez com que a capoeira ocupasse o segundo lugar entre os delitos que levavam a prisão em tempos imperiais, ficando atrás somente das prisões por fuga (HOLLOWAY, 1997, p. 52). Segundo Holloway,

A capoeira, por exemplo, só se tornou ilegal com a promulgação do código penal da república em 1890. No século anterior, a polícia do Rio prendera milhares de pessoas pela prática da capoeira e, no século XIX, aplicou milhares de chibatadas pelo mesmo motivo, tanto antes quanto depois da promulgação do código criminal

de 1830 que definia claramente os limites do comportamento criminoso, mas não mencionava a capoeira (HOLLOWAY, 1997, p. 25).

Para as autoridades policiais, a capoeira representava uma ofensa à ordem pública, por esse motivo se empenhavam tanto em reprimi-la, muito embora nunca tenham conseguido eliminá-la totalmente. Essas inúmeras tentativas em abolir a capoeira evidenciam a importância e a dimensão dessa prática cultural na contestação do sistema escravista. A resistência dos capoeiras fizeram com que muitos deles fossem enviados para a Ilha das Cobras para serem submetidos a trabalhos forçados por aproximadamente três meses e, em caso de reincidência, eles eram enviados para o trabalho forçado na estrada da Tijuca, na periferia do Rio de Janeiro (SOARES, 1993, p. 44).

As autoridades policiais consideravam a capoeira uma luta violenta, mas os aparatos dessas autoridades também o eram. Segundo Holloway, “numa hierarquia social mantida fundamentalmente pela ameaça e pela realidade da agressão física, o envolvimento na capoeira dava aos de baixo a oportunidade de reagir à força pela força” (HOLLOWAY, 1997, p. 208). Indo além, Soares afirma que

A capoeira nos primórdios do século passado era bem mais que uma forma de resistência escrava. Era uma leitura do espaço urbano, uma forma de identidade grupal, um recurso de afirmação pessoal na luta pela vida, um instrumento decisivo do conflito dentro da própria população cativa (SOARES, 1993, p. 46).

Nas últimas décadas do século XIX a capoeira atraía cada vez mais adeptos, principalmente os que pertenciam aos seguimentos sociais inferiores, que também eram alvos da repressão policial (HOLLOWAY, 1997, p. 211).

Esse quadro de repressão sofreu sensíveis alterações com a eclosão da Guerra do Paraguai, pois o exército brasileiro não era uma das prioridades militares do governo e quem atuava nos conflitos internos era a Guarda Nacional. No entanto, essa última era incapaz de combater em conflitos externos de proporções tão elevadas como foi a Guerra do Paraguai. Sem outras alternativas, o exército brasileiro foi o principal responsável pela ofensiva nessa guerra; contudo, antes de partir para o confronto, o exército empreendeu uma campanha para recrutar os chamados “Voluntários da Pátria”, uma vez que não possuía soldados suficientes. Nas ruas do Rio de Janeiro muitos homens e, dentre esses, muitos escravos, foram arbitrariamente presos para servirem de “voluntários” na Guerra do Paraguai. A participação desses homens combatendo e decidindo batalhas, também por meio da prática da capoeira, fez com que os registros policiais deixassem de registrar prisões por capoeira durante os anos em que a Guerra do Paraguai ocorreu (SOARES, 1993, p. 266).

Os tempos de tolerância à capoeira, ainda que muito restrita, foram efêmeros, pois com o advento da República a repressão se intensificou ainda mais. As diferenças entre republicanos e capoeiras tinham relação direta com a participação dos capoeiras nos conflitos eleitorais, nos quais eles participaram como “capangas” políticos dos monarquistas (SOARES, 1993, p. 295). O malta “Flor da Gente” mantinha relações com os monarquistas e, inclusive, alguns dos seus integrantes faziam parte da Guarda Negra, considerada força armada dos grupos monarquistas (PIRES, 2001, p. 40).

A Guarda Negra foi um grupo que surgiu no Rio de Janeiro em 1888 e era composta por libertos gratos à assinatura da Lei Áurea e que, por isso, apoiavam à regente, a princesa Isabel. Embora não existisse enquanto uma instituição oficial, a existência da Guarda Negra provocou grande impacto no cotidiano da cidade do Rio de Janeiro e dos capoeiras que dela faziam parte (MATOS, 2006, p. 78-80). A Guarda Negra significava, para os capoeiras, uma forma de fazer política. Todavia, essa atuação política dos capoeiras na Guarda Negra foi essencial para que o regime político seguinte, a República, a inserisse como crime no Código Penal.

A Criminalização da Capoeira na República

No período imediato à proclamação da República a elite “republicana” do Brasil sentia necessidade de apagar todo e qualquer rastro deixado pela escravidão e, conseqüentemente, eliminar as manifestações culturais produzidas pela população negra. A repressão à capoeira, portanto, se intensifica e ganha contornos “legais”, já que ela foi enquadrada oficialmente como crime pelo Código Penal de 1890. À capoeira foi reservada um artigo nesse código, que determinava:

Art. 402. Fazer nas ruas e praças publicas exercicios de agilidade e destreza corporal conhecidos pela denominação de *capoeiragem*; andar em correrias, com armas e instrumentos capazes de produzir uma lesão corporal, provocando tumultos ou desordens, ameaçando pessoa certa ou incerta, ou incutindo terror de algum mal: Pena - de prisão cellular de dous a seis mezes (BRASIL, 1890).

A situação poderia se agravar caso o praticante de capoeira pertencesse a alguma malta: “Art. 402 Paragrapho unico. É considerado circunstancia agravante pertencer o capoeira a alguma banda ou malta. Aos chefes, ou cabeças, se imporá a pena em dobro” (BRASIL, 1890). O mesmo código penal previa, ainda, a deportação dos capoeiras para colônias penais.

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

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

Art. 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 (BRASIL, 1890).

Por meio da leitura dos artigos do Código Penal de 1890, podemos perceber a vinculação da prática de capoeira à vadiagem³, muito embora saibamos que os capoeiras, além de apresentarem uma cultura própria, estavam profundamente envolvidos com os procedimentos sociais do trabalho (PIRES, 2001, p. 43). Assim, afirma Pires:

[...] apesar de toda a campanha que buscou colocar os capoeiras enquanto grupos de ociosos, isto é, uma praga para a República, eles foram comprovadamente trabalhadores em diversas atividades produtivas na cidade do Rio de Janeiro. As análises então confirmam o argumento de que essa prática pode ser classificada enquanto parte da “cultura de trabalhadores”, pois sujeitos históricos, a partir da capoeiragem, se organizaram em seus locais de trabalho e fora deles. Esses trabalhadores resgataram outra ordem, a que vinha da herança da tradição dos trabalhadores escravos, ordem essa que o sistema buscou destruir pela raiz, tanto que a criminalizou, prendeu e processou os trabalhadores que desenvolveram a cultura da capoeiragem (grifo nosso) (PIRES, 2001, p. 69).

A repressão a capoeira no Rio de Janeiro contou com a efetiva atuação do então chefe de polícia Sampaio Ferraz, conhecido como o “cavanhaque de aço”. Sampaio pretendia promover a “redenção” da cidade e não poupou esforços para colocar seu plano em prática. Respaldo pelo Código Penal de 1890, Sampaio deportou centenas de capoeiras para o distante arquipélago de Fernando de Noronha, que funcionava como colônia penal. Afastando-os das cidades, que era o local por excelência para a prática da capoeira, Sampaio pretendia romper com o elo fundamental da reprodução cultural (SOARES, 1993, p. 187). Para apagar definitivamente esse passado da capoeira, que se queria ver esquecido, um dos vapores que carregaram os capoeiras, o vapor *Madeira*, foi afundado na Baía da Guanabara, em 1894 (SOARES, 2004, p. 20). Muito embora a repressão à capoeira tenha sido intensificada no início da República, essa manifestação cultural provou ter persistência o suficiente para resistir às investidas da polícia que tentou, incansavelmente, suprimir essa prática.

A Institucionalização da Capoeira no Estado Novo

Paralela a repressão empreendida pelas forças policiais no começo do século XX, surgiu na Bahia um grupo de praticantes que pretendiam reorganizar a capoeira e revesti-la de aspectos desportivos e artísticos. Podemos perceber que, entre essas mudanças, a capoeira baiana nasceu dividida entre dois estilos: a capoeira Angola e a capoeira Regional. O processo de transformação social da capoeira foi iniciado por volta de 1920, por dois personagens principais, Manoel dos Reis Machado, o mestre Bimba, e Vicente Ferreira Pastinha, o mestre Pastinha. Ambos participaram ativamente desse movimento de transformação social da capoeira e tornaram-se os “inventores” da capoeira Regional e Angola (PIRES, 2001, p. 239-240).

O discurso de Bimba era proferido em favor da capoeira de forma a retirar desta o estigma de vadiagem, ao mesmo tempo em que a aproximava e tentava encaixá-la na cultura dos trabalhadores daquela época. Assim:

[...] A visão de classe apresentada por mestre Bimba está relacionada aos ofícios (carroceiros, trapiches, etc), isso é que dá um sentido de grupo diferente, relacionado ao trabalho. Assim, mestre Bimba, além de defender a capoeira, sustenta uma determinada formação ideológica. Essa visão de classe não foi construída somente frente a outra classe, mas, na verdade, frente a facções de sua própria classe que se encontravam na mira das instituições jurídicas e policiais. Mestre Bimba passa em sua fala a nítida impressão de desejar comunicar que na capoeira havia trabalhadores, tanto quanto malandros. [...] Portanto, um dos procedimentos de ruptura com a tradição passada é a da negação de espaço ao “malandro”. Assim, ele rompeu com a tradição passada, criticando as ações desses grupos e buscando desenvolver a capoeira em grupos de melhor *status* e hierarquia social (PIRES, 2002, p. 39).

Mesmo promovendo mudanças, Bimba, todavia, manteve alguns aspectos tradicionais da capoeira. Um exemplo disso é o próprio ritual do conflito, uma vez que o conflito sempre esteve presente na prática da capoeira; nesse sentido, o que Bimba promoveu foi o controle do conflito, com sua saída das ruas, a entrada nas academias e seu enquadramento nos moldes desportivos (PIRES, 2001, p. 260).

Uma das primeiras iniciativas de Bimba para retirar a capoeira das ruas, desvinculando-a do mundo da marginalidade, foi levá-la para um terreiro, um fundo de quintal conhecido como “Roça do Lobo” (onde passou a ser ensinada a capoeira Regional) que ficava localizado em um bairro de classe média de Salvador denominado Barris (PIRES, 2002, p. 51).

Outra mudança importante implementada por Bimba foi a inclusão da capoeira nas disputas de artes marciais, se aproveitando desses eventos para promover a capoeira enquanto prática desportiva (PIRES, 2002, p. 41). Nessas apresentações, mestre Bimba conquistava prestígio, tanto que em 1936 ele foi convidado pelo então governador da Bahia, Juracy Magalhães, para se apresentar no palácio do governo. Mesmo temendo ser este convite mais uma tentativa de prendê-lo, Bimba foi até o palácio e, para sua surpresa, o governador pediu que ele e seus alunos fizessem uma apresentação de capoeira para um grupo de políticos. A atitude do governador, talvez, pudesse representar uma ação clara de que a capoeira poderia ser aceita, desde que se enquadrasse aos moldes desportivos (ALBUQUERQUE; FILHO, 2006, p. 250).

Mestre Bimba nomeou sua capoeira de Regional, pois, segundo ele, ela só poderia ser encontrada na Bahia. Já a capoeira Angola, segundo mestre Pastinha, seria uma forma de luta praticada na África e que teria adquirido aspectos lúdicos no Brasil, por isso esse estilo de capoeira se chamava Angola, remetendo-se ao continente africano, enquanto que a Regional alude ao estilo criado na Bahia por mestre Bimba (PIRES, 2002, p. 45 e 64).

Mestre Bimba promoveu a expansão da capoeira Regional para outros locais do país e manteve relações com intelectuais e políticos da época, sendo figura constante nos eventos políticos, principalmente a partir do Estado Novo, tanto que em 1953 ele foi cumprimentado no palácio do governo baiano pelo presidente Getúlio Vargas (PIRES, 2001, p. 264).

Outro mestre de capoeira que fez história na Bahia foi o mestre Pastinha, no mesmo período em que Bimba introduziu mudanças na capoeira. Foi ele o mentor da capoeira Angola, um estilo de capoeira que, assim como a Regional, surgiu de um movimento de ruptura entre os praticantes que defendiam a prática da capoeira embasada em moldes desportivos. Assim como mestre Bimba, Pastinha pretendia tornar a capoeira uma prática aceita pela sociedade (PIRES, 2002, p. 63-65).

Alguns golpes foram proibidos na capoeira Angola e o lado lúdico da prática ganhou destaque com a criação dos mestres de bateria e canto, uma vez que, para Pastinha, “a capoeira não deveria ser exercida para a valentia, mas sim para a defesa da integridade física” (PIRES, 2002, p. 76). Pastinha enfatizou, principalmente, o lado ritualístico da capoeira, reforçando mais seu lado lúdico do que as performances radicais de luta. Assim, na capoeira Angola, o aspecto teatral tem um papel muito importante, uma vez que as representações de carinho, brincadeira e amor no jogo são assumidas como parte da tradição (PIRES, 2002, p. 79).

Embora os dois estilos de capoeira estivessem voltados para o lado desportivo da prática, Angola e Regional se diferenciavam em alguns aspectos, embora estas diferenciações não fossem muito intensas. A capoeira Regional se diferencia da Angola mais pela “objetividade do que a subjetividade, a técnica do que a malícia, o confronto direto do que a dissimulação”, características essas presentes com mais intensidade na capoeira Angola do que na capoeira Regional (ABIB, 2004, p. 140-141).

Os intelectuais envolvidos com os estudos sobre as relações raciais no Brasil participaram da construção simbólica da capoeira, e seus praticantes estiveram atentos a esse processo (PIRES, 2001, p. 279). Os intelectuais que fomentaram a idéia de democracia racial tinham por objetivo unificar a população do país de forma que todos eles se identificassem como pertencentes a uma mesma nação que, embora formada por diferentes etnias, viveria em uma suposta harmonia. No Brasil dos anos 1930, o governo de Getúlio Vargas se apropriou da idéia de democracia racial e mestiçagem para viabilizar uma identidade nacional (ALBUQUERQUE; FILHO, 2006, p. 225). Segundo Pires,

[...] a ação política dos intelectuais, a organização de congressos sobre o tema e a participação no cotidiano das comunidades produtoras da cultura afro-brasileiras foram fundamentais para, apesar de todos os preconceitos, fazer emergir uma visão social positiva dessas práticas [...] (PIRES, 2001, p. 352).

As instituições do estado, tanto as políticas, militares, culturais ou educacionais, eram utilizadas de modo a introjetar pouco a pouco no cotidiano dos cidadãos, práticas disciplinares que reforçassem uma certa consciência cívica, por acreditar-se que a formação do Estado Nacional só seria possível se houvesse uma homogeneização da cultura, da língua, dos costumes e da ideologia (SCHWARTZMAN; BOMENY; COSTA, 2000, p. 92).

No que se refere à nossa temática de estudo, a instauração do Estado Novo reservou um lugar para a capoeira, por meio da sua institucionalização, revestindo-a do papel de um ofício e de esporte com aspectos socioeducativos, através do surgimento das academias como espaços para a sua prática, delimitando sua separação da marginalidade.

Assim, de acordo com George Andrews, a partir dos anos 1930, a América Latina vivencia um período muito mais de *amorenamento* do que de *branqueamento*. As mudanças nesse período, denominado por este autor de *amorenamento*, não se restringiram apenas ao âmbito político e econômico, mas provocaram modificações também no âmbito cultural: a mistura de raças formou a base para a construção de novas identidades nacionais e as manifestações culturais afro-latinas, antes reprimidas e até proibidas, tornaram-se símbolos de

identidade nacional em vários países da América Latina. Nesse movimento, a capoeira usou e deixou-se usar, pois, como nos lembra Andrews, os governos populistas elevaram a cultura afro-latino-americana à condição de símbolos de identidade nacional, mas isso teve um preço: resultou no controle estatal de elementos culturais (ANDEWS, 2007, p. 187-203).

Aos poucos, a capoeira ia se “desafricanizando” e se transformando em símbolo de identidade nacional tanto que, em 1970, ela foi adotada pelo exército brasileiro como meio de treinamento militar (ANDREWS, 2007, p. 203), o que reforça a idéia de circularidade cultural presente na capoeira. Ela, que antes era tida como prática marginal pelo estado e pela sociedade, por meio de um processo de trocas culturais, foi incorporada pelo exército, uma instituição estatal.

Os praticantes de capoeira, mais uma vez, persistiram e fizeram com que a ela sobrevivesse a partir de novas propostas. Podemos perceber nesse processo de transformação social a relação da capoeira com o Estado Novo e a relação que o governo Vargas construiu entre a capoeira e os símbolos de identidade nacional que o regime queria e acabou por cristalizar. Por meio desse processo de institucionalização e re (invenção) da capoeira, iniciada por Bimba e Pastinha e reforçada pelo governo Vargas, essa manifestação cultural foi, aos poucos, se “desafricanizando” e ganhando ares de “brasilidade”, chegando a outras classes sociais e afastando-se do estigma de prática marginal, tanto que hoje é reconhecida como patrimônio cultural imaterial do Brasil.

Referências Bibliográficas

ABIB, Pedro Rodolpho Jungers. *Capoeira Angola: cultura popular e o jogo de saberes na roda* (Tese de doutorado em Ciências Sociais). Campinas: UNICAMP, 2004.

ALBUQUERQUE, Wlamyra R.; FILHO, Walter Fraga. *Uma História do negro no Brasil*. Salvador: Centro de Estudos Afro-Ocidentais, 2006.

ANDREWS, George Reid. *América Afro-Latina, 1800-2000*. São Carlos: Editora da Universidade Federal de São Carlos, 2007.

ASSUNÇÃO, Mathias Röhring; MANSA, Mestre Cobra. *A dança da zebra*. In: FIGUEIREDO, Luciano (Org.) *Raízes africanas*. Rio de Janeiro: Sabin, 2009.

GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2006.

HOLLOWAY, Thomas H. *Polícia no Rio de Janeiro: repressão e resistência numa cidade do século XIX*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1997.

LALLEMANT, Robert Ave. *Viagens pelas províncias da Bahia, Pernambuco, Alagoas e Sergipe (1859)*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1980.

MATTOS, Augusto Oliviera. *A proteção multifacetada: as ações da Guarda Negra da Redemptora no ocaso do Império (Rio de Janeiro 1888-1889)* (Dissertação de Pós-graduação em História). Brasília: UNB, 2006.

SILVA, Marilene Rosa Nogueira da. *Negro na rua: a nova face da escravidão*. São Paulo: HUCITEC; Brasília: CNPq, 1988.

SOARES, Carlos Eugênio Líbano. *A negregada instituição: os capoeiras no Rio de Janeiro 1850-1890* (Dissertação de Mestrado em História). Campinas: UNICAMP, 1993.

_____. *Navalhas e rabos-de-arraia na luta política do Rio antigo*. In: Revista Nossa História. Ano 1 / nº 5 / 2004.

PIRES, Antônio Liberac Cardoso Simões. *A capoeira no jogo das cores: criminalidade, cultura e racismo na cidade do Rio de Janeiro (1890-1937)* (Dissertação de Mestrado em História). Campinas: UNICAMP, 1996.

_____. *Bimba, Pastinha e Besouro de Mangangá: três personagens da capoeira baiana*. 2ª ed., Porto Nacional: Editora Grafset, 2002.

_____. *Movimentos da Cultura Afro-brasileira: a formação histórica da capoeira contemporânea 1890-1950* (Tese de Doutorado em História). Campinas: UNICAMP, 2001

Fonte

BRASIL. Código Penal da República dos Estados Unidos do Brasil (Decreto nº 847 de 11/10/1890).

Disponível em < <http://www6.senado.gov.br/legislacao/ListaPublicacoes.action?id=66049>>
Acesso em 06 de nov. de 2010 às 16:11.

¹ Ver Certidão de Registro da Roda de Capoeira como Patrimônio Cultural Brasileiro.

² Malta é um termo pejorativo utilizado pelas autoridades policiais para designar os grupos de capoeira no período em que ela era perseguida.

³ Os artigos 399, 400, 401, 402, 403 e 404 estão no Capítulo XIII do Código Penal de 1890, intitulado “Dos vadios e capoeiras”.